


Isabelle Fabre

Université Paris-Nanterre  
ifabre@parisnanterre.fr

 <https://orcid.org/0000-0002-4826-5396>

*EN ESTRANGE PAÏS :*  
LA NOSTALGIE DE L'ÂME  
CHEZ MARGUERITE PORETE

***En estrange païs: The nostalgia of Ideal in Marguerite Porete's work***

ABSTRACT

In her *Mirror of Simple Souls*, Marguerite Porete († 1310) aims at paving the way for the annihilated soul to find its ideal self back in the mystical union with God. However, by doing so, she also draws on the feeling of nostalgia by heralding the discrepancy between the usual state of the soul, where it stands forlorn and bereft of the source of its longing, and its state of fulfillment where words are no longer relevant. Hence the *Mirror* as a speculative tractate builds on a rich literary imagery – images of mountains and valleys, of sea and rivers and sunshine, depicting a country of life vs one of estrangement, as well as a sense of lost time that cannot be recovered – to embark its readers on a spiritual journey while making them aware of the shortcomings of ordinary language.

KEYWORDS: Marguerite Porete, *Mirror of Simple Souls*, medieval mysticism, spiritual allegory

*In memoriam*

Liliane Dulac (1933–2022)

*Je me laissais aller, neutre, affleurant juste à mon destin, livré à l'ordre de l'immédiat ; démunie comme je l'étais depuis ma venue au monde, le pain de ma vie, pour aussi dur qu'il fût, me suffisait et j'ignorais des saveurs meilleures qui eussent pu justifier la nostalgie.*

Juan José Saer, 2014, *L'Ancêtre*, Laure Bataillon (trad.),  
Paris : Le Tripode, p. 167

La mystique, selon Michel de Certeau, « prolifère autour d'une perte » ; elle « rend lisible une absence qui multiplie les productions du désir » (De Certeau 1982 : 25). Elle favoriserait ainsi, plus que tout autre discours peut-être, l'expression de la nostalgie. Nostalgie d'un idéal qui n'est autre que celui de la rencontre avec l'Autre et d'une forme de connaissance sublime qui ouvre à l'intime de Soi. L'union mystique est synonyme de plénitude, mais s'insère dans le temps de l'éphémère. L'âme y aspire d'autant plus ardemment qu'elle l'a goûtée avec intensité. Elle cherche dès lors à revenir à cette expérience et, en racontant celle-ci, elle se donne aussi pour mission d'entraîner les autres à sa suite. Le récit mystique est par essence le plus subjectif qui soit ; il est

même, pourrait-on dire, pure production subjective. Il n'en aspire pas moins à se dire et à se communiquer. Quand bien même l'expérience serait unique, irréductiblement solitaire, elle se rend accessible par la lecture, en communiquant avant tout, non pas l'expérience elle-même, mais le désir qui y conduit et y ramène toujours. En faisant sien ce désir, le lecteur conçoit à son tour une figure de l'Idéal qu'à défaut d'avoir rencontré, il peut se représenter et auquel, dans la distance qu'autorise la figuration mentale, il peut aspirer en retour. Ainsi, le texte mystique a ceci de singulier que le Je y fait entendre une présence ignorée de lui-même et de tous ceux qui, en lisant sa transcription, sont conduits à l'éprouver non sur le mode prospectif, mais – paradoxalement – de manière rétrospective. Ils sont donc ramenés à une expérience première à laquelle ils aspirent comme à une plénitude oubliée.

Le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete obéit à cette logique. Composée au tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, l'œuvre tranche sur la production mystique du temps par son caractère spéculatif<sup>1</sup>. Alors que se multiplient les discours visionnaires de femmes qui confient à la plume de l'autorité cléricale leurs extases et les ascèses extrêmes qui leur ouvrent parfois les cieux, Marguerite Porete, béguine de Valenciennes, choisit la forme du traité et de la « question disputée » pour rendre compte d'un état dans lequel l'âme « anéantie » s'ouvre à une transformation qui l'absorbe et la divinise. Quelles sont les « propriétés » de cette âme et comment accéder à ce « parfait estre » : tel est le propos du traité. Nulle extase ici, du moins dans les termes affectifs, souvent portés au paroxysme, qui caractérisent l'écriture de l'ineffable, mais une dialectique « subtile » qui tout en situant son objet à distance, dans un lointain inaccessible qui exacerbe le désir, postule sa proximité, son « déjà-là » et sa présence. Ce « Loin-près » que conceptualise la béguine *clergesse* et qui, par-delà les siècles, constitue sa marque de fabrique – c'est à cela qu'on reconnaît l'intertexte du *Miroir* dans les *Prisons* de Marguerite de Navarre<sup>2</sup> – n'est certes pas le *Fort-Da* freudien, mais on pourrait le rapprocher de la notion d'Idéal du Moi en tant qu'il constitue une projection narcissique sur l'objet fonctionnant comme substitut de la perfection perdue de l'enfance<sup>3</sup>.

Notre ambition n'est pas ici de proposer une lecture psychanalytique de l'œuvre. Il s'agit plutôt d'esquisser les contours d'une poétique dont l'originalité n'a pas échappé à la critique et qui articule étroitement un exposé didactique, conçu pour un large public, au récit d'une expérience mystique, où l'union est formulée en termes de « nient vouloir » et d'anéantissement. C'est dans la tension entre un parcours déjà accompli – et la cessation du désir que cet accomplissement suppose – et sa répétition qu'implique le fait de le dire pour en éveiller le désir chez d'autres, que s'inscrit notre lecture. La nostalgie de l'Idéal est le centre ou « noyau » de l'œuvre ; l'Âme anéantie est le sujet qui l'éprouve et le manifeste, c'est donc elle qui est l'objet de l'enquête. Au lecteur

<sup>1</sup> Nous citons le texte du *Miroir des simples âmes* (désormais *MSA*) d'après notre propre transcription du manuscrit de Chantilly, Musée Condé, 157, édité par Romana Guarneri (1986). La bibliographie est abondante. Parmi les travaux de référence figurent les actes du colloque *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires* (2010) ainsi que le *Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls* (2017).

<sup>2</sup> Livre III, v. 1315–1330 (Glasson : 1978).

<sup>3</sup> Cf. Freud (1914, trad. 2012) et le commentaire de Janine Chasseguet-Smirgel (1973 : 11–32 : « L'Idéal du Moi dans l'œuvre de Freud »).

« démuné » ignorant « des saveurs meilleures » (Saer : 2014) revient d'effectuer le parcours qui y mène et de gravir à son tour, sous la conduite de Raison, les degrés de l'échelle spirituelle, telle Christine guidée par la Sibylle dans le *Chemin de longue estude* dont la regrettée Liliane Dulac nous a jadis ouvert la voie (Dulac : 1998), en retrouvant en soi ce « Loin-près » où s'abolit la nostalgie. Nous nous engagerons à notre tour dans ce *projet* qui se veut aussi un *retour*, en étudiant successivement les trois types d'opposition sur lesquels se construit le texte, dans un subtil jeu dialectique : le près et le loin, le haut et le bas, le vide et le plein.

## SE SOUVENIR DU LOIN : LA NOSTALGIE DE LA « SEMBLANCE »

À première vue, le prologue de l'œuvre ménage peu de place au sentiment de nostalgie. Il s'ouvre en effet sur un constat, celui d'un parcours déjà accompli dont l'aboutissement équivaut à une expérience de plénitude et connaissance savoureuse que la tradition médiévale connaît sous le nom de « fruition »<sup>4</sup>. Mais le sujet de cette expérience se dérobe et c'est une troisième personne qui prend en charge l'énoncé :

Ame de Dieu touchee et denuee de peché ou premier estat de grace est montee par divines graces ou septiesme estat de grace, ouquel estat l'Ame a le plain de sa perfection par divine fruicion ou païs de vie<sup>5</sup>.

Le caractère fulgurant de cette transformation subie par l'âme – seuls sont évoqués le point de départ et le terme du processus – est exprimé au moyen d'un déplacement dans l'espace : l'âme « est montee (...) ou païs de vie ». L'agent de ce « transport » est la Grâce ; c'est aussi une opération linguistique, en l'occurrence une métaphore, filée plus loin avec l'image de la nef dont la voile gonflée aux vents est l'instrument de l'Esprit-Saint :

Entre vous actifs et contemplatifs et peut estre adnientifs par vraie amour, qui orrez aucunes puissances de la pure amour, de la noble amour, de la haulte amour de l'Ame Enfranchie, et *comment le Saint Esperit a mis son voile en elle comme en sa naif*, je vous prie par amour, dit Amour, que vous oyez par grant estude du subtil entendement de dedans vous et par grant diligence, car autrement le mal entendront tous ceulx qui l'orront, se ilz ne sont ce mesmes<sup>6</sup>.

Le soin accordé à la *captatio* met en évidence un enjeu : le lecteur doit se disposer à recevoir un enseignement qui non seulement exige un effort intellectuel, mais requiert une conformation profonde de l'être à la nature de l'objet. Il faut *être cela même* que désigne le discours, si l'on veut pouvoir le comprendre. Mais à quoi bon alors l'entendre ? C'est là un premier paradoxe.

L'étonnement s'accroît à lire la suite du texte, qui présente un « petit exemple sur l'amour du monde » assorti de sa glose spirituelle (« et l'entendez aussi pareillement de la divine amour »). Une insertion aussi précoce de ce type d'anecdote à vocation

<sup>4</sup> Voir les notices du *DSAM* par Théodore Koehler (V : 1545–1569) et Pierre Adnès (VI : 626–644).

<sup>5</sup> *MSA*, prologue/chap. 1, f. 8.

<sup>6</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

illustrative, insérée fréquemment dans la trame de longs sermons pour sa capacité à remobiliser l'attention de l'auditoire et éclairer la portée d'un point de doctrine ou de morale, confère au récit une valeur programmatique. Mais il impose aussi d'emblée un thème littéraire, celui de « l'amour de loin », et un registre lyrique où l'on sent poindre la nostalgie :

Il fut ung temps une damoyselle, fille de roy, de grant cuer et de noblesse et aussi de noble courage ; et demouroit en estrange país. Si advint que celle damoiselle oït parler de la grant courtoisie et noblece du roy Alixandre, et tantost sa volenté l'ama, pour la grant renommee de sa gentillesse. Mais si loing estoit ceste damoiselle de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d'elle mesmes, car veoir ne avoir ne le pouoit, par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne luy souffisoit. Et quant elle vit que ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par ymaginacion d'aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cuer navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu'elle amoit, au plus prés qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit sourprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes<sup>7</sup>.

Le thème est bien connu depuis les *cansos* du troubadour Jaufré Rudel. En transposant l'*amor ex visu* en *amor ex auditu*, ce dernier dotait la courtoisie d'un nouvel horizon, celui de ces « terres lointaines » d'où lui parvenait l'écho de la *fama* de sa dame, princesse de Tripoli. Acclimaté par le roman, l'amour de loin donne lieu au long épisode consacré à la reine Candace dans le *Roman d'Alexandre* (lignes 246–270 : 572–601). Celle-ci, amoureuse du héros éponyme dont elle a entendu chanter les louanges, dépêche auprès de lui, sans l'en avertir, le peintre Apelle afin qu'il exécute son portrait. Le roman ménage cependant une rencontre entre le héros et la reine, lors de laquelle l'amour est consommé, avant que l'aventure ne reprenne ses droits, et Alexandre le chemin de Babylone. Telle n'est pas l'issue de l'histoire dans la transposition qu'en fait le *Miroir* : si rapprochement il y a, il se fait uniquement au moyen de l'artefact dont la fonctionnalité – il console le « cuer navré » – tient moins au rapport mimétique qu'il entretient avec son modèle qu'à sa capacité à représenter avec une justesse exemplaire les sentiments de la demoiselle (« au plus prés qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit sourprinse »). Il est donc proprement le miroir qu'elle se tend à elle-même, en ce qu'il lui fait voir l'être aimé sous les traits et avec les couleurs que son amour lui confère. L'image n'abolit pas la distance – l'amant prestigieux reste « loing dehors » – mais elle l'intériorise. Ce n'est que dans le fors intérieur qu'une telle conversion est possible. C'est la condition même du désir.

Mais la glose spirituelle, en apparence simple transposition de la fable, n'obéit pas tout à fait à la même logique :

Semblablement vraiment, dit l'Ame qui ce livre fist escrire, autel vous dis je : je oÿ parler d'ung roy de grant puissance, qui estoit par courtoisie et par tres grant courtoisie de noblece et largesse ung noble Alixandre ; mais si loing estoit de moy et moy de luy, que je ne savoye prendre confort de moy mesmes, et pour moy souvenir de lui il me donna ce livre qui presente en aucuns usages l'amour de lui mesmes. Mais non obstant que j'aye son ymage,

<sup>7</sup> Ibid., f. 8r–v.

n'est il pas que je ne soie en estrange païs et loing du palais ouquel les tres nobles amis de ce seigneur demourent, qui sont tous purs, affinés et franchix par les dons de ce roy, avec lequel ilz demourent<sup>8</sup>.

Le livre a remplacé l'image ; le souvenir succède au « songe ». La représentation mentale n'est plus le fait du sujet, qui avoue son impuissance, mais d'un tiers, ce roi parangon de noblesse et de libéralité identifié à Alexandre par le biais de l'antonomase. Le résultat est surprenant, car en total porte-à-faux par rapport au récit initial : malgré l'intervention du roi et du don qu'il concède à l'Âme, la compensation n'a pas lieu ; l'éloignement demeure. Mais qui est loin de qui, et pourquoi ? Rappelons que dans l'exemple courtois, le rapprochement se faisait par la conversion du regard de l'extérieur vers l'intérieur. Tel n'est plus le cas ici : le régime d'étrangeté subsiste ; il est même redoublé (« si loing estoit de moy et moy de luy ») comme si le sujet ne pouvait se résoudre à accueillir le don qui lui est fait, lequel dépose dans sa mémoire l'empreinte de l'altérité. L'Âme reste donc seule au loin, comme étrangère à elle-même. Le lexique spatial prend alors le relais pour exprimer la tension du désir, tension toute rétrospective, puisqu'il est question de se souvenir. Il revient donc à ce désir nostalgique de projeter dans l'espace de la mémoire l'image d'un lieu idéal, d'un « pays de franchise » qu'il s'agit moins de trouver que de retrouver, mais qui pour l'heure paraît inaccessible.

#### « PAR MONTAGNES ET PAR VALLEES » : LES RELIEFS DE L'ITINÉRAIRE

Le prologue instaurait un écart, en apparence irréductible, entre le « païs de vie », demeure de l'Amour roi, lieu idéal qui cristallise l'attente, et l'« estrange païs » de l'Âme, séjour de l'exil intérieur. De cette topique en procède une autre, sous forme d'opposition axiologique entre le haut et le bas. Hauteur synonyme d'élévation et de connaissance mystique qui se fonde dans l'humilité et la requiert pour son assise : l'Âme « se siet en la vallee d'Humilité et en la plaine de Verité et se repouse en la montaigne d'Amour » (9)<sup>9</sup>. Cette mise en espace du Moi programmerait-elle une description paysagère ? Il n'en est rien et la figuration reste relativement abstraite : une source, une rivière ou un fleuve, un « chastel sur motte de mer », l'envol d'un aigle, un « haut cèdre », le tout perçu dans la lumière et « resplendisseur du soleil » (78) – autant de points sur une carte allégorique qui reste une vue de l'esprit, une construction intellectuelle permettant de se situer, et non de représenter. On y repère les « lieux » de l'Âme – le « fons de la vallee », la « montagne dessus les vents et les pluies », la « douce contree d'oultre paix », la « mer de joie » où elle nage – ; on apprécie aussi les distances et la « grant voie » à parcourir, ce « moult long chemin du pays des vertuz, que les marriz tiennent, a celluy des obliz et des nuz adnientiz ou des clarifiez, qui sont ou plus hault estre, la ou Dieu est relenqui de luy en luy mesmes » (95). L'Âme, qui est « si hault assise », apparaît tel un point fixe : immobile, elle a sa demeure en Dieu, « lieu paisible » d'où elle ne peut se « movoir » (16).

<sup>8</sup> *MSA*, prol., f. 8v.

<sup>9</sup> À compter de ce point, les chiffres entre parenthèses renvoient au numéro des chapitres.

Par contraste, les « marriz » sont ceux qui « demandent la voie » et que l'Âme, de son haut lieu, « avoie pour la voie trouver » (123). Les étapes de l'itinéraire et les « degrès par ou l'on monte de la vallee ou mont de la montagne » (118) concernent donc ces « marriz » et ceux-ci exclusivement, car l'Âme anéantie, elle, n'a que faire de chercher Dieu ; elle le trouve et l'adore « en tous lieux, par union de divine volonté » (69). En elle, il n'est nulle place pour les contrastes topographiques ; au contraire, l'espace s'annule dès lors que, parvenue au cinquième degré qui est le lieu de son « estre », elle se contemple dans son néant, comme « abysme abysmee sans fons ». Et c'est bien dans ce « fons de bas », en ce lieu où « n'a point de fons » que lui apparaît dans sa clarté « le vray soleil de haultiesme bonté » (118).

Si l'on s'en tenait à ce résumé, le traité de Marguerite Porete ne différerait guère, tant par sa structure que dans sa matière, des échelles spirituelles dont la spiritualité médiévale affectionne le modèle<sup>10</sup>. Son originalité tiendrait plutôt, selon nous, à ce que l'autrice inscrit au cœur de son texte cette trajectoire ascensionnelle non comme un passage obligé, qui en exacerbant le manque procurerait au lecteur « marri » les outils adéquats pour atteindre l'objet du désir, mais bien comme une erreur d'appréciation et un leurre, autrement dit comme la marque même de cette dérélition à laquelle le parcours entendait remédier. On ne peut concevoir méprise plus grave. Tel est le sens de l'apologue de la « mendiant creature » qui occupe la quasi intégralité du chapitre 96 :

Une foiz fut une mendiant creature qui par long temps quist Dieu en creature pour veoir se elle luy trouveroit ainsi comme elle le vouloit, et ainsi comme luy mesmes y seroit se la creature le laissoit œuvrer ses divines œuvres en elle sans empeschement d'elle ; et celle nient n'en trouva, mais ainçoys demoura affamee de ce qu'elle demendoit. Et quant elle vit que nient ne trouva, si pensa et sa pensee luy dit a elle mesmes que elle le quist ainsy comme elle le demandoit, *ou fons du noyau de l'entendement de la purté de sa haulte pensee*, et la le ala querre ceste mendiant creature, et se pensa que elle escriroit Dieu en la maniere qu'elle le vouloit trouver en ses creatures. Et ainsi escripsit ceste mendiant creature ce que vous oez, et vout que ses proesmes trouvassent Dieu en elle par escrips et par paroles, c'est a dire et a entendre qu'elle vouloit que ses proesmes fussent parfaitement ainsi comme elle les diviserait, au moins tous ceulx a qui elle avoit volenté de ce dire ; et en ce faisant et en ce disant et en ce vouloir elle demouroit, ce sachez, mendiant et encombrée d'elle mesmes, et pource mendoit elle que elle vouloit ce faire<sup>11</sup>.

La quête de Dieu « en creature » signe par deux fois son échec, d'abord dans la confrontation avec le réel et la déception qu'il procure, puis, par un mouvement réflexif, dans la saisie de l'intelligible une fois abstrait du sensible, « ou fons du noyau de l'entendement de la purté de sa haulte pensee ». Le lexique des profondeurs joint à la concaténation des quatre compléments du nom semblait pourtant repousser les limites et suggérer que le sujet parvenait à ses fins dans cet espace du dedans que le texte avait construit comme le lieu de l'enquête. Mais l'illusion joue à plein ; elle est dénoncée comme telle : l'âme demeure bel et bien « mendiant et encombrée d'elle mesmes ». Elle est loin dans son « fons », loin de l'objet du désir qui lui échappe comme il lui demeurerait « estrange » dans *l'exemplum* du prologue. Ici aussi, le livre avoue son échec : l'itinéraire se révèle une impasse dès lors qu'on prétend le fixer par les mots et par l'écriture. L'écrivain

<sup>10</sup> Cf. *DSAM* (IV : 62-86) et Heck (1997).

<sup>11</sup> *MSA*, chap. 96, f. 81v-82.

occupé à faire son livre peut bien vouloir « écrire Dieu » et entraîner les autres à sa suite dans l'ascension vers l'Idéal, il n'en est pas moins, « ce faisant », tenu éloigné de son être et de l'amour qui y est « mucé ». Dans ce « fons » qui est aussi source et « fontaine scellée » (120), l'âme se mue en son objet : c'est l'union ou fruition mystique ; mais dès lors qu'elle se « devise », dès qu'elle entreprend de « ce dire », elle se perd aussitôt. Du cinquième degré, la voilà retombée au premier, toute « encombrée d'elle mesme ». Son plein révèle alors son vide, ou son regret de l'Idéal dont elle a perdu la présence. C'est ce que nous examinerons pour finir.

## NI VIDE NI PLEIN : UNE RECHERCHE DU TEMPS PERDU

En se posant elle-même comme modèle et objet de la quête, « celle qui fist ce livre » altère ainsi radicalement la nature du parcours : à la tension vers un Idéal auquel il faudrait s'élever – ce haut « pays de franchise », demeure de l'Amour – succède un regard rétrospectif où s'entend un regret, en même temps qu'un curieux désir de compensation :

Mais que avoit enpe[n]sé celle qui fist ce livre, qui vouloit que on trovast Dieu en elle pour vivre ce mesmes qu'elle diroit de Dieu ? Il semble qu'elle se voulsist revenger, c'est assavoir qu'elle vouloit que creatures mendiassent aussi comme elle fist en autres creatures<sup>12</sup>.

Regret d'avoir fait preuve de « sottise », en croyant possible de transmettre par les mots et par la raison les fruits d'une rencontre ineffable ? Expression du dépit de s'être confrontée à des lecteurs ou auditeurs qui n'ont pas entendu sa voix, qui ont voulu la faire taire ? L'énoncé prudemment modalisé et rejeté dans l'irréel ne suffit pas à occulter la volonté de « revenge » à l'égard de tous les « marris », lecteurs innocents ou bourreaux, pour le temps passé et perdu à vouloir vainement convaincre. À leur tour de devoir « mendier » et de quêter loin leur « pasture » : ils n'y trouveront qu'une fausse plénitude, qui leur dissimule leur manque, car ils ne sauraient être ivres de la seule ivresse possible – « ivres de ce qu'ils n'ont pas bu ». On reconnaît le motif de la *sobria ebrietas* tant prisé des écrits mystiques<sup>13</sup>, et que Marguerite reprend dans l'image du tonneau aux trois « broches » (bondes) : de celle « de dessus » est tiré le vin « le plus cler (...) et le plus prouffitable » ; c'est le vin de la Trinité, dont boit aussi l'Ami de l'Âme, dont l'Âme boit à travers lui, « car entre luy et elle par muance d'amour n'a nulle difference » (23).

Ce n'est que dans l'élan lyrique que sont surmontés les contraires. Comme si la langue poétique, en ouvrant dans le texte un espace plus sonore ou plus musical, faisait surgir un autre temps. La nostalgie y a sa place, comme l'invocation lyrique ouvrant le chapitre 38 le laisse clairement entendre :

O desrivé et habandonné amy et pour moy courtois sans mesure, ainsi comme il me doit bien sembler, dit ceste ame, quant vous voulez souffrir – souffrir, Sire ? mais encore souffrir voulez vous plus volentiers que nul ne peut dire – que je demoure en mon desert, c'est assavoir en ce meschant corps sans nombre de temps ; et tou[te]sfoiz pour quelque misericorde qui soit

<sup>12</sup> Ibid., chap. 97, f. 82v.

<sup>13</sup> Expression forgée par Philon d'Alexandrie et transmise aux auteurs monastiques médiévaux, en particulier saint Bernard, par les Pères de l'Église (Origène, Ambroise...). Cf. *DSAM* (VII : 2312–2337).

en vous je ne puis recouvrer la perte du temps passé, car il esconvient, doux amy, garder vostre droiture. Et neantmoins pour tant ne se peut il faire que le temps perdu me soit jamais rendu et que je ne soie de tant esloignee de vous amer et cognoistre et louer<sup>14</sup>.

L'image du désert n'est pas fréquente dans le *Miroir*. Elle n'y est pas toujours connotée positivement, comme l'est ailleurs le désert de la Madeleine, où la sainte est « muée » en Dieu : « Quant elle fut ou desert, Amour l'emprint, qui l'adnientit, et pource oeuvra adonc Amour en elle, pour elle, sans elle, et vesquit adonc de divine vie » (93). Ce désert-ci est l'existence – *in via*, loin de la patrie. Le temps est celui de l'attente ; c'est aussi celui de la plainte, née du regret du temps perdu que l'on ne peut plus « recouvrer ». Les « marris » n'en sont pas les seuls responsables : ici c'est le corps qui est visé, car il nous ancre dans le temps et nous maintient dans ses limites, dont seul l'Ami « desrivé et habandonné » est capable de nous faire sortir. L'adjectif « desrivé » compris étymologiquement (*extra ripam*<sup>15</sup>) évoque l'image d'un cours d'eau débordant de son lit ; associé à « habandonné », qui dénote la prodigalité, et à l'excès hyperbolique (« et pour moi courtois sans mesure ») il suggère l'idée d'une temporalité qui dans le flux de l'effusion serait perçue comme une extase – un temps qui sortirait de son cours, mais n'en souffre pas moins l'attente, car l'Âme saisie dans le corps, asservie au passage du temps, reste aussi prisonnière d'un langage pauvre et « meschant » qui ne restitue que ses manques et ses propres insuffisances :

Quans momens de heure ay je esté oyseuse et en quantes deffaultes suis-je encheue, moy qui suis abysme de toute povreté ? Et neantmoins en telle abysme de povreté vous voulez mectre, se en moy ne tient, le don de telle grace que vous avez dessus devisee – devisee, dit l'Ame ? Vrayement, dame Amour, tout ce que vous avez dit de ceste grace parmy bouche de creature n'en feroit fors que barbetez au regart de vostre oeuvre<sup>16</sup>.

La langue de la créature ne peut donner de l'Absolu que l'image d'un bruit confus, balbutiements ou borborygmes. L'« œuvre » d'Amour dans sa pureté idéale lui échappe toujours. Mais ce qui lui demeure au terme de l'enquête, dans le fantasme qu'est le texte, n'est pas pour autant négligeable, car c'est aussi ce même langage qui, par la mutation que lui fait subir l'image et le mouvement du lyrisme, fait sortir l'idée de ses gonds, la gonfle d'un surplus d'elle-même. Dans le regret du temps passé s'entend l'assurance de la Grâce et d'un don renouvelé, pour soi-même comme pour autrui, dans le présent de la lecture. Le personnage de Raison à qui s'adressait ce discours s'avoue au chapitre suivant incapable de le comprendre, mais elle en reconnaît les effets – cette œuvre d'Amour en l'Âme. De là sa « conversion » brutale, annonciatrice de sa mort au chapitre 87 : en se faisant « serve » de l'Âme, elle démontre l'efficace de ce qu'on pourrait nommer le dispositif nostalgique du texte, autrement dit la manière dont s'y projette un Idéal perçu comme le souvenir et la « trace d'une perte »<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *MSA*, chap. 38, f. 40r.

<sup>15</sup> Texte de la version latine (*Speculum simplicium animarum*) éditée par Paul Verdeyen en regard du texte en moyen français transcrit par Romana Guarnieri (1986 : 121).

<sup>16</sup> *Ibid.*, f. 40r-v.

<sup>17</sup> M. de Certeau, texte écrit à l'occasion de l'émission *Poésie ininterrompue* (France-Culture, mars 1977) et reproduit au verso de la traduction des poèmes d'Hadewijch d'Anvers (1994).



Le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete rend compte, au cœur même de sa démonstration, d'une nostalgie de l'Idéal qu'une lecture rapide pourrait trouver saugrenue : où viendrait se loger un sentiment de ce type, que semble contredire l'abstraction du raisonnement où l'expression subjective est tenue constamment à distance ? Pourtant, c'est bien là, à notre sens, que réside la clé de l'œuvre. En faisant place, dans la représentation de son objet – l'Amour divin, le Bien aimé –, à ce regard rétrospectif qui signale une plénitude perdue, la béguine de Valenciennes manifeste non seulement son goût pour la « subtilité » poétique, mais encore son honnêteté : elle aussi, comme son lecteur qu'elle prétend guider et instruire, demeure au fond « mendiante » et « vide », dans l'illusion de parfaite coïncidence que procure l'écriture. Les juges qui la condamnèrent en 1310 auraient pu lui savoir gré de cette « franchise », au double sens (ancien et moderne) du terme, s'ils avaient su la débusquer au sein du traité scolastique, a priori peu accueillant à ce genre de confession, et s'ils en avaient perçu l'importance sur le plan de l'herméneutique.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

- ALEXANDRE DE PARIS, 1994, *Le Roman d'Alexandre*, E.C. Armstrong et al. (éd.), Laurence Harf-Lancner (trad.), Paris : Librairie Générale Française (Lettres gothiques).
- FREUD Sigmund, 2012, *Pour introduire le narcissisme*, Olivier Mannoni (trad.), Paris : Payot.
- HADWICH D'ANVERS, 1994, *Écrits mystiques des béguines*, Paris : Seuil (Points-Sagesse).
- JAUFREÛ RUDEL, 2011, *Chansons pour un amour lointain*, présentation de Roy Rosenstein, préface et adaptation d'Yves Leclair, Gardonne : Éditions fédérop.
- MARGUERITE DE NAVARRE, 1978, *Les Prisons*, Simone Glasson (éd.), Genève : Droz.
- MARGUERITE PORETE, 1986, *Le Miroir des simples âmes*, Romana Guarnieri (éd.), Turnhout : Brepols, (CCCM 69).

### Sources secondaires

- Notices du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris : Beauchesne)
- DSAM : IV : 62–86, 1960, BERTAUD Émile et RAYEZ, André, « Échelle spirituelle ».
- DSAM : V : 1545–1569, 1964, KOEHLER Théodore, « Fruitio Dei ».
- DSAM : VI : 626–644, 1965-1967, ADNÈS Pierre « Goût spirituel ».
- DSAM : VII : 2312–2337, 1960, SIEBEN Hermann Josef et SOLIGNAC, Aimé, « Ivresse spirituelle ».
- CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, 1973, *Essai sur l'Idéal du Moi*, Paris : PUF.
- A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, 2017, Wendy R. Terry, Robert Stauffer (éds.), Leiden–Boston : Brill.
- DE CERTEAU Michel, 1982, *La Fable mystique, I : XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard (Tel).
- DULAC Liliane, 1998, *Thèmes et variations du Chemin de longue estude à l'Advison Christine : remarques sur un itinéraire*, (in :) *Sur le chemin de longue étude... Actes du colloque d'Orléans, Juillet 1995*, Bernard Ribémont (éd.), Paris : Champion, 77–86.
- HECK Christian, 1997, *L'Échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une image en quête du ciel*, Paris : Flammarion.
- Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, 2013, Sean L. Field, Robert E. Lerner, Sylvain Piron (éds.), Paris : Vrin.
- SAER Juan José, 2014, *L'Ancêtre*, Laure Bataillon (trad.), Paris : Le Tripode.