

Zeitschrift:	Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber:	Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band:	- (2001)
Heft:	4
Artikel:	Le pouvoir de la voix masculine : le cas de la version en moyen-anglais du Miroir des simples âmes de Marguerite Porete
Autor:	Renevey, Denis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-870244

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE POUVOIR DE LA VOIX MASCULINE LE CAS DE LA VERSION EN MOYEN-ANGLAIS DU *MIROIR DES SIMPLES ÂMES* DE MARGUERITE PORTE¹

Ce travail démontre dans sa première partie que le texte français du *Mirouer* est caractérisé par une écriture féminine. En seconde partie, le travail propose une nouvelle lecture de la version en moyen-anglais de ce texte. La thèse proposée ici démontre que la personne qui est responsable de la traduction et des gloses s'approprie le texte afin de l'intégrer dans la culture religieuse masculine de l'Angleterre du Moyen Âge tardif.

Le 11 avril 1309, Marguerite Porete, béguine de Valenciennes, fut condamnée comme hérétique par un groupe de vingt et un théologiens convoqués par Guillaume de Paris, l'Inquisiteur officiel en France. La condamnation des juges se fondait sur quinze articles

1. Cet article a fait l'objet de plusieurs présentations, notamment dans le contexte de l'atelier intitulé « Myths of Masculinities and Other Tales » (Lausanne, 19 mai 1999), lors de la conférence SAUTE « The Limits of Textuality » (Genève, 28 mai 1999) et lors d'une conférence donnée à l'Université d'Exeter (11 mai 2000). J'aimerais remercier les organisateurs de ces séances et le public qui m'a permis de donner corps à mon argument. Je dois mon intérêt croissant pour Marguerite Porete aux discussions stimulantes sur *Le Mirouer* que j'ai pu avoir avec Marleen Cré, étudiante doctorale dont la recherche porte sur une étude détaillée du manuscrit de la British Library, MS Additional 37790, dans lequel on trouve une version du *Mirouer* en moyen-anglais. Merci à Catherine Müller qui, en plus de son propre livre sur Marguerite, a porté à ma connaissance un nombre important d'articles et de livres sur le sujet. « Last but not least », Nicholas Watson a lu la version anglaise de cet article. S'il n'a pas approuvé tous mes points de vue, il a par contre eu la générosité de suggérer que certains de nos désaccords sur Marguerite méritaient une publication.

extraits d'un livre composé par Marguerite, mais dont le titre ne fut pas mentionné dans les actes du procès inquisitorial. Ce n'est qu'en 1946 que Romana Guarnieri identifia le livre qu'elle avait découvert dans un manuscrit de la fin du quinzième ou début du seizième siècle comme étant *Le Mirouer des âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*². Ce livre (que j'appellerai *Le Mirouer*) circula anonymement comme livre de dévotion et fut traduit en latin, en italien et en anglais. L'histoire de la traduction et de la transmission de cet ouvrage, qui est d'ailleurs marqué par un certain nombre de ratures et d'adaptations, tend à démontrer que sous le couvert de l'anonymat *Le Mirouer* ne révélait aucun caractère hérétique ou même douteux pour la plupart de ses lecteurs.

Cependant, la version en moyen-anglais du *Mirouer*, qui nous est parvenue dans trois manuscrits, soulève des questions importantes sur la réception d'un texte dont la subtile théologie mystique utilise des éléments appartenant aux courants apophatiques et cataphatiques, et dont le discours est structuré autour de trois figures allégoriques, Amour, Raison et Âme³. Si le texte n'a pas les caractéristiques décrites par Caroline Walker Bynum des textes mystiques et visionnaires féminins de la tradition occidentale, il est tout de même considéré par la plupart des chercheurs comme un texte singulièrement féminin. Par ailleurs, le fait que la continuation anonyme du *Chronicon* de Guillaume de Nangis affuble du titre de *pseudo-mulier* l'auteur du *Mirouer* semble attester que le texte était perçu comme débordant du cadre réservé à l'écriture religieuse féminine de l'Europe médiévale⁴. Il est im-

2. Les éditions consultées pour la version française sont les suivantes : «Il movimento del Libero Spirito : Testi e documenti», éd. Romana Guarnieri, *Archivio italiano per la storia della pietà* 4, Rome : Edizioni di storia e letteratura, 1965 ; voir également Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples âmes/Margaretae Porete, Speculum simplicium animarum*, éd. R. Guarnieri et P. Verdeyen, *Corpus Christianorum : Continuatio Mediaevalis* 69, Turnhout : Brepols, 1986, p. 8. Toutes les citations du texte français se rapportent à cette édition notée ci-après *Marguerite Porete*.

3. Voir Marguerite PORETE, «“The Mirror of Simple Souls”: A Middle English Translation», éd. M. Doiron, *Archivio italiano per la storia della pietà* 5, éd. R. Guarnieri, Rome : Edizioni di storia e letteratura, 1968, p. 241-355. Toute citation à la version anglaise (avec titre en abrégé, numéros de page et ligne) renvoie à cette édition.

4. Voir Caroline Walker BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley : University of

possible d'offrir une liste exhaustive des arguments défendant la présence d'une écriture féminine dans le *Mirouer*, mais les quelques exemples qui suivent peuvent éclairer cet argument et servir à asseoir la thèse que je vais développer plus loin⁵.

Dans sa présentation et prudente défense de l'écriture qu'elle appelle *féminine*, Béatrice Didier découvre certaines facettes qui nous permettent de mieux saisir la notion du féminin dans le texte de Porete. Didier soutient que le texte féminin se constitue en un lieu où les conflits entre le désir d'écrire du sujet féminin et l'hostilité systématique, l'ironie, et la dépréciation par la société sont rendus manifestes⁶. Le désir d'écrire du sujet féminin y apparaît comme étant au mieux inutile, voire subversif, impliquant la possibilité d'une destabilisation de la société. Ces aspects créent les conditions pour la construction d'une écriture défensive, une écriture qui requiert la protection de l'anonymat ou celle d'un pseudonyme masculin. Ajoutés à l'oralité et à l'introversion qui constituent eux aussi des caractéristiques de l'écriture féminine, ces aspects défensifs contribuent à marquer le texte d'une différence généralement identifiable et assimilable au « féminin⁷ ». C'est à cette différence que M.N., le glossateur de la version anglaise, s'attaque : au contraire de Marguerite de Navarre qui fait référence au *Mirouer* en le désignant comme un livre écrit par une « femme », M.N. ne cherche pas ouvertement à identifier et à nommer un auteur féminin dans les gloses qui accompagnent sa seconde traduction⁸. Mon but n'étant pas de déterminer le sexe de

California Press, 1988. Pour l'attribution du terme *pseudo-mulier*, voir Michael G. SARGENT, « The Annihilation of Marguerite Porete », *Viator*, 28 (1997), p. 253-79 (p. 253).

5. Pour plus d'information sur l'écriture féminine, avec une attention particulière pour les textes médiévaux, voir Laurie A. FINKE, *Feminist Theory, Women's Writing*, Ithaca and London : Cornell University Press, 1992.

6. Béatrice DIDIER, *L'écriture-femme*, Paris : PUF, 1981, p. 10-11.

7. B. Didier, *L'écriture-femme*, p. 11-37.

8. Dans son poème *Les Prisons*, écrit en 1547, Marguerite de Navarre fait référence à un ouvrage sans titre et circulant anonymement, auquel elle voue une grande admiration : « Mais entre tous ces livres, j'en viz ung d'une femme, / Depuis cent ans escript, remply de flamme / De charité si tresardentement, / Que rien qu'amour n'estoit son argument, / Commancement et fin de son parler ». Catherine Müller mentionne le personnage féminin *Âme* et l'utilisation du syntagme « precieuse marguerite » comme constituant l'évidence interne au texte qui aurait permis cette assertion de la part de Marguerite de Navarre. Sans vouloir douter de cette possibilité, je pense que

M.N., c'est plutôt le rôle masculin dont il s'investit que j'aimerais faire ressortir dans mon travail. M.N. montre en effet une sensibilité marquée envers les caractéristiques féminines du traité. Les travaux de Luce Irigaray proposent l'existence d'une langue sexuée qui viennent corroborer ce point. En effet, l'identification de questions essentielles tenant à la traduction de la différence sexuelle touche implicitement l'argumentation que je propose de développer ici, à savoir la tendance qu'une personne assumant un rôle masculin et travaillant sur un texte féminin aura à s'approprier le sujet écrivant afin de le présenter comme une entité masculine.

Irigaray fait apparaître que l'écriture masculine cherche, parfois à tout prix, à entrer en relation avec le monde et ses objets. Dans le même temps, elle remarque que l'écriture féminine se caractérise par une riche structure dialogique qui s'offre comme une série d'espaces d'échange, de lieux où le langage sert à traduire des valeurs universelles et où les femmes apparaissent comme les créatrices ou les médiatrices de visions globales et de relations humaines⁹.

Dans son étude du texte de Porete, Maria Lichtman parle d'un mysticisme des marges induisant des jeux de valeurs en conflit avec les normes patriarcales et donnant corps à une perspective féminine particulière, ainsi qu'à une audience et une divinité féminine (Dame Amour). Selon elle, le déplacement d'Amour dans une position dominante par rapport à Raison doit être interprété comme un acte subversif contre l'ordre patriarcal¹⁰. De son côté, Michael Sells attribue la nature féminine du texte de Porete à la

d'autres caractéristiques féminines du texte ont aussi contribué à cette attribution. Pour une discussion de la relation entre Marguerite Porete et Marguerite de Navarre, voir l'article de Catherine M. MÜLLER, « "La lettre et la figure": lecture allégorique du *Mirouer* de Marguerite Porete dans *Les Prisons* de Marguerite de Navarre », *Versants*, 38, « Passages : du Moyen Âge à la Renaissance », 2000, p. 153-67. Voir aussi Marguerite de NAVARRE, *Les Prisons*, in Catherine MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite D'Oingt : De l'autre côté du miroir*, New York : Peter Lang, 1999, p. 89-90 ; voir aussi M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 279.

9. Luce IRIGARAY, *Sexe et genre à travers les langues : éléments de communication sexuée : français, anglais, italien*, Paris : Grasset, 1990.

10. Maria LICHTMAN, « Marguerite Porete and Meister Eckart : *The Mirror of Simple Souls Mirrored* », in *Meister Eckart and the Beguine Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. McGinn, New York : Continuum, 1994, p. 69-74.

façon dont la déité est signifiée par des termes aussi bien féminins que masculins, mais surtout au fait que la voix de la déité est féminine. Il remarque aussi que la construction de l'interdépendance entre l'Amant Divin et l'âme annihilée est particulière au mysticisme de Porete¹¹. Dans « *The Annihilation of Marguerite Porete* », Michael Sargent considère le *Mirouer* dans sa version française selon l'herméneutique du genre et porte son attention sur les formes spécifiquement féminines de sa spiritualité. Il présente aussi l'argument selon lequel le concept de l'annihilation, qui est la clef de voûte du *Mirouer*, appartient essentiellement au mysticisme féminin, et plus particulièrement à la spiritualité des béguines. Pour lui, ce désir d'annihilation était fortement réprouvé par les représentants ecclésiastiques¹².

Dans des articles ultérieurs à ceux cités plus haut, Sargent, Watson et Finke ont abondamment discuté la version anglaise du *Mirouer*¹³. Ce sont d'importantes contributions ; cependant plus que le contexte historique que reconstruisent ces études, mon argument requiert un contexte théorique. En effet, je souhaite m'attacher à démontrer ici la difficulté pour le public médiéval anglais à accepter les caractéristiques de l'écriture féminine proposées par le texte français original, que M.N. traduit fidèlement dans sa première version. Pour cela c'est d'abord à un point subsidiaire de la thèse avancée par Watson qu'il faut nous intéresser.

Les manuscrits du *Mirouer* en moyen-anglais actuellement connus proviennent tous de monastères chartreux. Watson commence par établir une comparaison entre le *Mirouer* et *A Revelation of Love* de Julienne de Norwich d'une part, et avec le

11. Michael SELLS, « The Pseudo-Woman and the Meister : “Unsaying” and Essentialism », in *Meister Eckart and the Beguine Mystics*, p. 142.

12. M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 253-79.

13. Voir Michael G. SARGENT, « “Le Mirouer des simples âmes” and the English Mystical Tradition », in *Abendländische Mystik im Mittelalter : Symposion Kloster Engelberg 1984*, éd. K. Ruh, Stuttgart : J.B. Metzlersche, 1986, p. 443-65 ; Nicholas WATSON, « Melting into God the English Way : Deification in the Middle English Version of Marguerite Porete’s *Mirouer des simples âmes anienties* », in *Prophets Abroad : The Reception of Continental Holy Women in Late-Medieval England*, éd. R. Voaden, Cambridge : D.S. Brewer, 1996, p. 19-49 ; Laurie A. FINKE, « “More Than I Fynde Written” : Dialogue and Power in the English Translation of *The Mirror of Simple Souls* », in *Performance and Transformation : New Approaches to Late Medieval Spirituality*, éd. M. A. Suydam and J. E. Ziegler, New York : St Martin’s Press, 1999, p. 47-67.

Book of Margery Kempe d'autre part. On sait que ces deux textes préservés dans des manuscrits chartreux ne sont pourtant pas d'origine chartreuse. Watson en conclut, par extrapolation, que la version anglaise du *Mirouer* pourrait ne pas avoir été composée par un auteur ou un traducteur chartreux, et il n'exclut donc pas la possibilité que l'auteur en soit une femme¹⁴. En dépit de cette possibilité historique proposée par Watson, j'aimerais proposer qu'une lecture précise du texte du traité en moyen-anglais, plutôt qu'une analyse des circonstances dans lesquelles il a été conservé, permet d'attribuer un rôle masculin à la personne désignées par M.N., qui serait l'auteur de la traduction et des quatorze gloses. En effet, s'il n'existe aucune preuve formelle, interne ou externe au texte, permettant d'établir le sexe du traducteur-glossateur, la nature de ses interventions lues à la lumière des remarques précédentes sur l'écriture féminine indique de façon probante une personne cherchant à construire un texte plus masculin. Watson lui-même remarque d'ailleurs que le pronom féminin « she » qui apparaît en référence à Amour dans la traduction, est le plus souvent remplacé par le pronom masculin « he » alors qu'il définit la même figure allégorique¹⁵.

Watson met en garde contre une lecture du *Mirouer* qui en ferait un texte conservateur et réactionnaire reflétant une spiritualité anglaise sous-développée. Il fait référence plus particulièrement à des interprétations du *Mirouer* qui font de M.N. un glossateur s'ingéniant à forclore les possibilités herméneutiques du traité¹⁶. Il semble pourtant que sans être conservateur ou réactionnaire, on puisse démontrer que M.N. limite effectivement les possibilités herméneutiques du traité par un acte de ré-appropriation masculin, tel qu'il est décrit par Irigaray¹⁷. Cet acte d'appropriation apparaît dans les ratures mêmes d'un texte aux mains d'un glossateur qui « dérobe au livre une bonne partie de sa subjectivité et de sa tension dramatique au nom de l'autorité inscrite dans

14. Voir N. Watson, « Melting into God », p. 31-33.

15. Voir N. Watson, « Melting into God », p. 35.

16. N. Watson, « Melting into God », p. 43.

17. En fait, Watson soutient involontairement ce point lorsqu'il débat de la façon dont M.N. opère la transformation de ce qui constituait une confession de la voix narrative en une analyse sur un état de l'âme en général. Voir N. Watson, « Melting into God », p. 41.

la figure Amour¹⁸». Plutôt que de débattre, comme le fait Watson, des différences entre les tendances de la spiritualité insulaire et continentale, je voudrais démontrer que l'attitude de M.N. envers le texte du *Mirouer* résulte de ce qu'il perçoit dans ce texte la forte présence d'une écriture féminine¹⁹.

Un des éléments les plus intéressants de cette question est la structure dialogique du texte, structure qui constitue une des caractéristiques du texte féminin et qui est omniprésente dans le *Mirouer*, non seulement dans les dialogues internes entre Amour, Raison, Âme Anéantie et Dieu, mais aussi dans la manière dont la voix narrative invite à un échange dialogique avec son audience. M.N. se sert de cette structure dialogique afin de récupérer le texte et lui donner sa forme définitive. Il fait cela sur la base d'un dialogue et d'un échange avec son public auquel il a déjà offert une traduction fidèle du *Mirouer* qui n'a pas rencontré le succès escompté²⁰. Le rôle de ce public anglophone destinataire premier du traité, ainsi que le rôle de la relation que M.N. entretient avec lui, n'ont pas encore reçu l'attention qu'ils méritent. Pourtant, ces points peuvent nous permettre de mieux comprendre la position de M.N. sur certaines questions théologiques²¹. En effet, bien que la version anglaise soit contaminée par les commentaires de

18. « [He] robs the book of much of its subjectivity and drama for the sake of the authority inscribed in the figure of Amour ». N. Watson, « Melting into God », p. 41. Sargent propose un indice probant en faveur d'une circulation limitée du *Mirouer* parmi les seuls chartreux, impliquant un auteur masculin pour la version en moyen-anglais. Voir M. G. Sargent, « Le *Mirouer* », p. 461; sur le sujet des lecteurs et de la circulation de l'ouvrage, voir aussi M. CRÉ, « Women in the Charterhouse ? Julian of Norwich's *Revelations of Divine Love* and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls* in British Library, MS Additional 37790 », in *Writing Religious Women : Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, éds. D. Renevey and C. Whitehead, Cardiff : University of Wales Press, & Toronto : University of Toronto Press, 2000, p. 43-62.

19. Ma conception de la masculinité médiévale fait référence à l'ouvrage suivant: Jeffrey Jerome COHEN et les membres d'Interscripta, *Medieval Masculinities : Heroism, Sanctity, and Gender*, publié électroniquement en octobre 1994 et révisé en avril 1995 : <http://www.georgetown.edu/labyrinth/e-center/interscripta/mm.html>.

20. Pour une analyse subtile de la dimension dialogique du *Mirouer*, voir L. A. Finke, « "More Than I Fynde Written" », p. 50-2.

21. La version en moyen-anglais existe dans trois manuscrits qui appartenient au XV^e siècle aux chartreuses de la région de Londres. Voir M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 261.

M.N., il ne faut pas oublier qu'une version initiale en moyen-anglais a existé et qu'elle était dépourvue de l'imposant appareil herméneutique mettant en place l'échange dialogique entre la voix masculine et la voix féminine de la deuxième version fournie par M.N.²² La connaissance personnelle de ce public par M.N. et l'écoute attentive qu'il porte à ses exigences l'ont amené à prendre en compte l'insatisfaction exprimée par son public, et à donc produire une deuxième version augmentée d'un important appareil herméneutique placé au cœur de la traduction. Ainsi, le prologue de la deuxième version (faisant suite à un bref passage sur l'humilité du traducteur-glossateur) nous informe que le texte constitue une deuxième tentative de traduction, et que celle-ci est motivée par certains lecteurs qui ont informé M.N. que « some wordis þerof haue be mystake » (*Mirror* 247/8) — que certains mots ont « été mal compris » ou « mal perçus »²³.

Les termes utilisés par le traducteur font état de deux difficultés majeures dans son travail de conversion. La première réside en ce qu'il doit offrir une traduction valable à partir d'un texte en moyen-français corrompu en plusieurs endroits. Quelques-unes des gloses de M.N. cherchent, de manière pas toujours heureuse, à rendre compte de ces passages défectueux. La deuxième difficulté réside dans le fait que le traducteur anglais, au contraire de la voix narrative de l'original, ne prétend pas avoir atteint le degré de sophistication de l'âme libre décrite dans l'ouvrage qu'il traduit. En effet, M.N. offre un deuxième commentaire sur l'humilité qui est moins centré sur sa propre incapacité morale que sur la complexité de la tâche qui l'attend :

But boþe the firste tym and now I haue greet drede to do it, for þe boke is of hiȝe diuine maters and of hiȝe goostli felynges, & ker-nyngli and ful mystili it is spoken. (*Mirror* 247/13-5)

Mais aussi bien maintenant que la première fois, je crains de le faire, car le contenu et le sentiment qui se dégagent de ce livre est profondément spirituel ; il est énoncé d'une manière mystérieuse et mystique.

22. Sargent fait ressortir cet élément dans son article traitant des gloses, mais son argument ne repose pas sur ce point. Voir M. G. Sargent, « Le Mirouer », p. 446 ; voir également N. Watson, « Melting into God », p. 36.

23. Voir E. Colledge and R. Guarnieri, « Appendix : The Glosses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of Simple Souls" », dans *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 5, p. 357-82. Colledge et Guarnieri soutiennent la deuxième interprétation de « mystake ».

Même sans tenir compte de la possible teneur hétérodoxe du traité, on voit que la crainte de M.N. quant à la complexité de sa tâche est bien réelle. Il s'ensuit que l'incapacité de M.N. — ainsi que celle des lecteurs de la première version — à comprendre la teneur spirituelle du traité doit être attribuée au moins en partie à sa structure dialogique. Cette structure est un moyen de faire passer des messages d'ordre divin sans recourir aux images et au discours traditionnels de la culture cléricale. Ainsi, le texte devient-il «dangereux et exige des explications pour les lecteurs profanes en matière de spiritualité²⁴». La nature audacieuse et subversive du texte trouve son expression dans la manière dont celui-ci décrit des expériences ineffables et hautement personnelles, sans références aucune à des concepts théologiques nécessairement masculins. L'effort essentiel de M.N. consiste donc à rendre plus neutres et impersonnelles certaines des caractéristiques du texte français qu'il perçoit comme étant les plus féminines. Il le fait d'une part en dialoguant avec ces voix, mais aussi en cherchant à travers ce dialogue à leur imposer son autorité linguistique qui est anglaise et masculine.

Sans doute Watson a-t-il raison quand il évoque l'environnement insulaire et local à partir duquel le travail de M.N. a surgi. M.N. n'est certainement pas conscient des controverses que le texte avait causées au début du quatorzième siècle. Pourtant, même si les points théologiques de la *deificatio* et de l'*annihilation* jouent ici un rôle essentiel, je voudrais en revenir au texte lui-même, à ce qui fait le propre de sa rhétorique, et que Watson définit comme «une rhétorique de l'extase» et comme «la capacité qu'ont les mots à définir des sentiments se rapportant aux stades les plus élevés de l'âme²⁵». Il me paraît clair que c'est précisément cette rhétorique, soutenue par une écriture audacieuse, féminine et subversive, qui gène tant le traducteur qui craint la réaction de ses lecteurs. C'est cette double contrainte

24. M. G. Sargent, «The Annihilation», p. 262 (ma traduction).

25. «[T]he rhetoric of ecstasy, in the ability of words to convey the feelings which accompany elevated states of the soul». N. Watson, «Melting into God the English Way», p. 46. Mon argument, qui suit ici Sargent et Watson, présume que M.N. n'était pas au courant du jugement hérétique ainsi que de la liste des erreurs qui furent extraites du texte de Marguerite. Watson répète ce point de façon convaincante dans «Melting into God the English Way», p. 36-7; voir également M. G. Sargent, «“Le Mirouer” and the English Mystical Tradition», p. 461-2, et «The Annihilation», p. 263.

qui l'amène à s'approprier le texte et à le replacer au centre d'une culture religieuse toute masculine.

Les prologues français et moyen-anglais qui encadrent le corps du texte démontrent à quel point les intentions de leurs auteurs respectifs diffèrent²⁶. Ainsi, le poème qui occupe le feuillet numéro six du manuscrit Chantilly, bien que n'étant pas de la même main que le texte principal, fait cependant corps avec ce dernier. En effet, il affirme le pouvoir suprême des voix féminines, celles d'« Amour et Foy » sur celle, masculine, de Raison. L'adresse aux « theologiens ne aultress clers » opère davantage encore cette séparation des valeurs religieuses masculines, puisque non seulement tout avantage leur est dénié, mais ils sont considérés comme étant peu qualifiés pour effectuer une lecture appropriée du texte. De même, le prologue fait appel à un *exemplum* emprunté au roman courtois, genre particulièrement prisé des lectrices, pour en appeler à une compréhension intérieure du traité.

Le poème et le prologue du manuscrit Chantilly annoncent de façon très claire le texte comme étant subversif et apportant « un bouleversement de la vieille couche sociale possédante porteuse d'un investissement de nature masculine²⁷ ». Le poème et le prologue du manuscrit Chantilly n'apparaissent pas dans la version en moyen-anglais pour des raisons qui peuvent être multiples et qu'il n'est pas possible de définir de manière précise. Elle vont de l'utilisation d'un manuscrit de base ne possédant ni le poème ni le prologue du MS Chantilly, au fait que M.N. aurait volontairement omis ces passages hautement subversifs. Par contre, l'*approbatio* qui est absente du texte français, mais qui est placée en épilogue dans les manuscrits latins, fait partie intégrante du prologue du texte anglais²⁸.

Alors que l'ajout de voix féminines à travers le poème et le prologue semble ébranler l'autorité du texte, cette dernière est au contraire renforcée par les trois voix masculines auxquelles vient encore s'ajouter M.N. Ainsi, l'*approbatio* porte-t-elle le cachet de l'autorité masculine et considère le texte comme un instrument approuvé par cette dernière.

Quel que soit le rôle joué par M.N. dans les changements apportés au texte moyen-anglais, ceux-ci permettent paradoxalement

26. Voir *Marguerite Porete*, p. 8-14; voir *The Mirror*, p. 247-9.

27. Hélène Cixous, in L.A. Finke, *Feminist Theory*, p. 29 (ma traduction).

28. Pour une description des manuscrits existants, voir *Marguerite Porete*, p. viii-xii; voir également l'*approbatio* dans *The Mirror*, p. 249 / 14-250 / 14.

ment à ce texte caractérisé par une écriture féminine de se retrouver au centre de la culture médiévale religieuse misogyne. Le lent processus d'appropriation et de déguisement de cette voix féminine a été rendu possible par l'absence essentielle de représentation du corps féminin, absence qui répond aux attentes de la culture cléricale masculine.

Dans *L'écriture-femme*, Béatrice Didier propose l'idée que le texte féminin est animé par une présence corporelle²⁹. Les textes mystiques et visionnaires écrits par des femmes donnent raison à Didier puisqu'ils représentent généralement le corps féminin comme un élément central de leur discours. Ce corps est généralement soumis à des pratiques ascétiques, tel le jeûne, le conduisant à se défaire de caractéristiques féminines considérées généralement comme grotesques³⁰. C'est donc par un travail d'annihilation et d'effacement des caractéristiques féminines de son corps que la femme religieuse peut arriver à un échange dialogique avec le divin. Si la plupart des textes écrits par des femmes mettent en scène ce processus d'annihilation, le *Mirouer* ne laisse que peu de place à un discours du corps, au point que seules des figures hautement stylisées et désincarnées participent à l'échange dialogique, ne laissant du corps que de vagues traces.

Le corps féminin qui acquiert une voix issue d'une pratique ascétique purificatrice facilitée par la négation forcenée de sa propre féminité est absent du *Mirouer*³¹. L'ambition de Marguerite Porete n'est pas de décrire les étapes premières et intermédiaires du voyage spirituel, mais plutôt de décrire le degré le plus élevé de ce voyage, là où le corps ne joue plus aucun rôle, où l'âme, dans son état de grâce, en oublie sa présence. Marguerite offre une vision allégorique d'un échange dialogique entre l'âme annihilée et le divin en transposant la culture du Fin Amor au domaine religieux. Elle fait appel pour cela à des figures allégoriques débattant de points théologiques essentiels. Ce procédé de présentation tout à fait original ne permet pas nécessairement au

29. B. Didier, *L'écriture-femme*, p. 35.

30. Pour une discussion des caractéristiques grotesques du corps féminin dans la littérature mystique, voir L. A. Finke, « The Grotesque Mystical Body : Representing the Woman Writer », in *Feminist Theory, Women's Writing*, p. 75-107.

31. M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 272, fait également référence à l'absence de phénomènes mystiques féminins tels que les extases, visions, transes, stigmates et autres formes ascétiques.

lecteur médiéval de supposer un auteur féminin. Puisque pour le lecteur médiéval un auteur anonyme est *par défaut* un homme, il est fort possible que le genre de l'auteur n'ait pas été remis en cause³². Ce que je tiens à souligner ici, c'est que le travail accompli par M.N. pour remodeler cet ouvrage participe d'une activité qui s'apparente au procédé de la *discretio spirituum*.

*

Il est attesté que tout texte médiéval écrit par une femme était considéré comme subversif par nature et devant faire l'objet d'un contrôle par une autorité masculine. Quand, en pleine période du Concile de Constance, Jean Gerson (1363-1429), théologien et chancelier de l'Université de Paris, écrit son traité « *De probatione spirituum* », il tente de lutter contre les révélations de Brigitte de Suède³³. Ailleurs, et dans le même registre, Gerson s'attaque à Catherine de Sienne³⁴. Gerson n'était qu'une voix dans un chœur d'hommes, tous chantres de l'autorité religieuse masculine. Ils préconisaient que toute femme prétendant avoir été gratifiée de visions devait faire l'objet d'un examen minutieux. Le « *De probatione spirituum* » fournissait aux clercs mâles, aux directeurs spirituels et aux confesseurs ayant la responsabilité des femmes religieuses, un outil de travail précis pour canaliser le contenu visionnaire des textes écrits par des femmes³⁵.

L'autorité et les droits engendrés par l'acte d'écriture font partie d'un monde participant pleinement d'une culture cléricale masculine. Plus qu'à toute autre période dans la culture occiden-

32. Un manuscrit latin du *Mirouer* (Pembroke MS 221) attribue l'ouvrage à Ruesbroec, identifié de façon erronée comme le prieur, parlant français, de la chartreuse de Paris. Voir M. G. Sargent, « *Le Mirouer* », p. 461.

33. Pour une traduction en anglais moderne d'un texte de Gerson sur le sujet des révélations, voir « *On Distinguishing True from False Revelations* », in *Jean Gerson : Early Works*, éd. B. P. McGuire, New York : Paulist Press, The Classics of Western Spirituality, p. 334-64.

34. Il est possible que Gerson ait aussi eu connaissance du *Mirouer* de Marguerite. Voir M. G. Sargent, « *The Annihilation* », p. 278.

35. Voir Diane WATT, *Secretaries of God : Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge : D.S. Brewer, 1997, p. 35. Pour plus d'information sur la *discretio spirituum*, voir Rosalynn VOADEN, « *Women's Words, Men's Language : Discretio Spirituum as Discourse in the Writing of Medieval Women Visionaries* », in *The Medieval Translator* 5, éd. R. Ellis and R. Tixier, Turnhout : Brepols, 1996, p. 64-83.

tale, l'écriture au Moyen Âge est porteuse des valeurs masculines d'une culture intensément misogyne. Quand elle déborde des catégories définies par cette culture, l'écriture est interprétée comme transgressive et dangereuse pour le corps social. Au contraire de Harry Bailey, M.N. ne peut aligner le discours subversif du *Mirouer* sur un corps sexuellement déficient : il n'en reste pas moins que les gloses indiquent une sensibilité exacerbée, voire angoissée, face aux marqueurs féminins dans le corps du texte du *Mirouer*³⁶.

Même si certaines omissions témoignant du désir de la part de M.N. de ne pas offusquer un public masculin mériteraient une analyse plus fouillée, je me contenterai ici de considérer les stratégies déployées dans quelques-unes des gloses³⁷. La deuxième glose de M.N., précédée par la traduction d'un extrait de la séparation des vertus, se rapporte à un passage à partir duquel fut élaboré le premier article de Paris qui mena à la condamnation de Marguerite. Il s'agit de l'émancipation de l'âme anéantie, clairement identifiée par M.N. comme étant une entité féminine. Les revendications faites par cette voix féminine dans ce passage constituent un danger évident pour la culture religieuse masculine. Ce sont elles qui déboucheront sur la condamnation de Marguerite Porete³⁸. La glose de M.N. tente une recontextualisation du passage pour replacer ces revendications au centre des valeurs religieuses masculines traditionnelles. Nous y assistons à un

36. C'est avec humour et ironie que ceci apparaît dans les *Canterbury Tales*. Quand il dit vouloir couper les organes sexuels masculins du vendeur d'indulgences (« I wolde I hadde thy coillons in my hond »), l'hôte Harry Bailey fait ressortir la dangereuse ambiguïté de son interlocuteur, puisque celui-ci semble être soit homosexuel soit eunuque. Le conte fait ainsi apparaître le lien indissociable entre les corps et la rhétorique qu'ils génèrent. Voir Rita COPELAND, « The Pardoner's Body and the Discipline of Rhetoric », in *Framing Medieval Bodies*, éd. S. Kay and M. Rubin, Manchester : Manchester University Press, 1994, p. 138-159. Voir aussi J. J. Cohen, *Medieval Masculinities* : <http://www.georgetown.edu/labyrinth/e-center/interscripta/mm.html>.

37. Pour l'omission significative de la fin problématique du *Mirouer* dans les versions latines et en moyen-anglais, voir M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 264. Pour une étude détaillée de toutes les gloses, voir M. G. Sargent, « Le Mirouer », p. 443-65.

38. M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 269, soutient que « les positions pour lesquelles [Marguerite] fut condamnée proviennent toutes, en un sens, du concept fondamental d'annihilation dans l'amour de Dieu ».

échange dialogique où la voix masculine du glossateur cherche à se réapproprier les enseignements de la voix féminine du texte :

Perfore I seie: Uertues, I take leeue of ȝou euermore. Now schal myn herte be more fre and more in pees þan it haþ be. Forsoþe I wote wel: ȝoure seruyse is to truelous. Sum tyme I leide myn herte in ȝou wiþouten ony disseuerynge. ȝe wote wel þis. I was in al þing to ȝou obeischaunt. O, I was þanne ȝoure seruaunt, but now I am deliuered out of ȝoure þraldom. Wel I wote, I leide al myn herte in ȝou, so haue I longe endured greet seruage in whiche I haue suffred many greuouse tormentis and many paynes endured. It is mervuaile þat I am ascapid wiþ þe liif. But now I make no forse, siþen it is þus þat I am departed out fro ȝoure daungers, wherynne many a nyȝt & day I haue be, þat neuere I was fre. But now þat I am departed fro ȝou and þerfore in pees I dwelle.

M. Touchynge þese wordis þat þis soule seiþ: sche takeþ leeue of uertues, loue declareþ. But yitt I am stired heere to seie more to þe matere as þus: [...] And þanne þis soule takeþ leeue of uertues, as of þraldom and payneful trauel of hem þat sche hadde bifore, and now sche is lady and souerayn, and þei ben sogettis. Whanne þe soule wrouȝte bi comaundementis of uertues, þanne þe uertues weren ladies and sche soget. And now þat þe uertues werken bi comaundementis of þis soule, þei ben sogettis to þis soule, and þis soule is lady ouer uertues. And þus it is mened þat þis soule takeþ leeue of uertues. N.

Par conséquent je dis : Vertus, je vous laisse pour toujours. Dorénavant mon cœur sera plus libre et plus en paix qu'il n'a jamais été. Par conséquent je le sais bien : votre service m'est inutile. Parfois je plaçais mon cœur en vous sans discernement. Vous saviez cela. Je vous étais obéissante en tout. Ah, j'étais alors votre servante, alors que maintenant je suis délivrée de ce contrôle. Je le savais, je plaçais mon cœur tout entier en vous, ce qui fait que j'ai longtemps subi une domination par laquelle j'ai souffert de graves tourments et beaucoup de douleur. Il est étonnant que je m'en sois sortie vivante. Mais dorénavant je ne fais pas d'effort, puisque je suis ainsi éloignée de vos dangers, dans lesquels nuit et jour je me suis trouvée, au point que je n'étais jamais libre. Mais maintenant je suis éloignée de vous et je repose par conséquent en paix.

M. En ce qui concerne les mots prononcés par cette âme : l'amour déclare qu'elle prend congé des vertus. Cependant je suis amené ici à dire davantage sur ce sujet de la manière suivante : [...] Et ensuite cette âme prend congé des vertus sous la forme d'une domination et d'un dououreux travail tels qu'elle les vivait autrefois ; et maintenant elle est dame et souveraine,

alors qu'elles sont ses sujets. Quand l'âme fonctionnait sous le commandement des vertus, alors les vertus étaient les dames et l'âme leur sujet. Mais maintenant que les vertus travaillent sous le commandement de cette âme, elles sont les sujets de cette âme, et cette dernière est dame des vertus. C'est ainsi qu'il faut comprendre que l'âme prend congé des vertus. N. (*Mirror* 254.27-256.6 ; ma traduction)

Sargent et Watson ont démontré que M.N. ne pouvait être conscient du contenu hérétique de certains passages du *Mirouer*³⁹. Il est donc fascinant de voir M.N. s'acharner à offrir une herméneutique nouvelle pour un passage ayant trait au fait que l'âme anéantie se sépare des vertus à un moment donné de sa quête. En proposant une telle possibilité, le texte français déstabilise radicalement les fondements de la théologie pastorale sur lesquels repose l'autorité de la culture cléricale. Face à ce passage hautement subversif, le glossateur anglais fait usage de la qualité dialogique du texte afin de proposer une herméneutique qui s'aligne sur les valeurs religieuses traditionnelles. Sa glose s'insère donc au cœur du texte et le transforme radicalement. En effet, M.N. cherche à éclairer le passage de conseils rappelant les ouvrages de théologie pastorale qui proliféraient durant la période du Moyen Âge tardif. On trouve chez lui une grande application à modifier la signification de l'original en tissant des relations entre les concepts discutés par Porete et les valeurs religieuses soutenues par cette théologie.

Ainsi, M.N. traduit-il l'expérience de Marguerite à travers le prisme du discours masculin de la *discretio spirituum*⁴⁰. Aux notions de vertus, M.N. oppose les sept vices, puis s'intéresse aux pratiques ascétiques. Il mentionne au passage le jeûne, les veilles et les exercices pénitentiels qui étaient fortement recommandés aux femmes religieuses de cette période. La glose masculine situe le texte dans un contexte religieux rendu familier par un grand nombre de textes dévotionnels écrits soit par des femmes, ou simplement à leur l'usage⁴¹. Conscient de ses propres limites spirituelles, ainsi que de celles de son lectorat, M.N. imagine une scène allégorique simple où une guerre spirituelle est lancée par

39. Voir note 25.

40. Voir R. Voaden, « Women's Words, Men's Language », p. 64-83.

41. Pour de plus amples informations sur cette question, voir les articles dans *Writing Religious Women*.

les vertus contre leurs frères ennemis, les sept péchés capitaux⁴². Un des aspects essentiels des interventions de M.N. est qu'il ne s'agit plus d'une voix narrative en symbiose avec les âmes libres, mais plutôt d'une voix s'adressant au texte depuis le niveau spirituel inférieur des premières étapes de la vie spirituelle, qui ne sont mentionnées qu'en passant dans le traité.

Les gloses de M.N. opèrent un changement essentiel en offrant une perspective plus humble et moins ambitieuse sur les hauts faits de l'âme libre, et en atténuant ainsi les éléments subversifs de l'original. La troisième glose en particulier participe à cet effet de déstabilisation de la force rhétorique féminine du texte premier :

What is þis to seie? seiþ loue. Woot þei and noon oþir to whom God haþ ȝoue þe vndirstandinge, for no scripture techiþ it, ne mannes witt may not comprehendre it ne trauel of creature ne desert may not areche it. But it is a ȝifte ȝouen of þe riȝt hiȝe, in whom þis creature is lost bi plente of knowyng, and bicomē nouȝt in hir vndirstandinge.

M. O, þese wordis semen ful straunge to þe rederis, þat seiþ þe soule is lost in þe riȝt hiȝe bi plente of knowinge, and bicomē nouȝt in hir vndirstandinge. And not oonli þese wordis, but also many mo oþir wordis þat ben writen bifore and aftir, semen fable or error, or hard to vndirstande. But for þe loue of God, ȝe reders, demeþ not to soone [...] But who so takeþ þe nakid wordis of scriptures and leueþ þe sentence, he may liȝtli erre. N.

Qu'est-ce que cela signifie ? demande Amour. Seuls le savent ceux-là, et seulement ceux-là, à qui Dieu a donné la compréhension, car aucune écriture ne l'enseigne, aucune intelligence humaine ne peut le comprendre, aucun travail fournit par cette créature ne peut le mériter ou l'atteindre. Cependant ceci constitue un cadeau offert par le Très Haut, dans lequel cette créature est perdue dans un excès de connaissance, et devient rien dans sa compréhension.

M. Et bien, ces mots, qui disent que l'âme est perdue dans le Très Haut par un excès de connaissance, et devient rien dans sa compréhension, paraissent bien étranges aux lecteurs. Et non

42. Par son insistance sur les inversions de rôles entre les vertus et l'âme, ce passage rappelle *Piers Plowman*. Les premières sont maîtresses des secondes dans la phase où l'âme se bat encore pour la découverte de l'amour ; l'âme assujettit les vertus dès le moment où la conquête de l'amour est accomplie.

seulement ces mots, mais bien d'autres mots qui ont été écrits avant ou après, semblent être des mensonges ou des erreurs, ou alors difficiles à comprendre. Mais, vous les lecteurs, pour l'amour de Dieu, ne jugez pas trop vite. [...] Quiconque ne considère que les mots nus de l'écriture et en oublie le sens va se fourvoyer. N. (*Mirror* 256.10-23 ; ma traduction)

L'affectation émotionnelle de M.N., combinée avec son interpellation directe du lecteur, lui permet de combler une béance ouverte par l'effacement de la voix narrative anonyme du texte original. Les expressions telles que «*þese wordis semen ful straunge*» («ces mots semblent très étranges»), ou «*many mo opir wordis þat ben writen bifore and aftir, semen fable or error, or hard to vndirstande*» («bien d'autres mots, écrits avant ou plus tard dans le texte, semblent être fallacieux, erronés ou difficiles à comprendre»), contribuent non seulement à effacer l'autorité du texte premier, mais permettent aussi à M.N. de prendre un rôle prépondérant dans la construction d'une lecture contrôlée et guidée s'appuyant sur une longue tradition de lecture allégorique des Écritures.

Nombre de références dans le texte en moyen-français à «*glosen*», ainsi qu'à d'autres mots invitant le lecteur à interpréter la lettre du texte, indiquent que Marguerite encourage ses lecteurs à formuler leurs propres *gloses*⁴³. La modalité de lecture proposée par la voix narrative du texte français se montre libre de toutes contingences autres que celles liées à l'expérience intérieure du lecteur. Au contraire, le glossateur du texte en moyen-anglais conteste cette forme de lecture. Plutôt que d'accéder à un large champ d'interprétation, le lecteur anglophone se voit contraint de suivre une herméneutique univoque imposée par M.N. L'effet de la *glose* consiste donc à fermer les caractéristiques dialogiques et performatives de l'original. Bien qu'il ne soit pas possible de mesurer les effets de cette stratégie qui réduit la plurivocalité féminine du texte, il ne fait aucun doute qu'elle est au cœur des intentions herméneutiques de M.N. Le désir de rendre ce texte accessible à un public n'ayant pas nécessairement la sophistication spirituelle requise pour le comprendre l'amène à créer une tension rhétorique qui menace dangereusement la logique interne du texte.

En refusant de traiter des plus hauts degrés spirituels que l'âme libre peut atteindre, M.N. construit une version en

43. Voir C. M. Müller, *Marguerite Porete*, p. 62.

moyen-anglais du *Mirouer* compatible avec les valeurs mystiques traditionnelles. Les gloses sont autant de cautères qui anihilent les revendications subversives exprimées par Dame Amour. Non sans désinvolture, M.N. s'approprie les déclarations audacieuses attribuées à l'âme anihilée par Marguerite. Même si la fascination de M.N. pour ce texte ne fait aucun doute, il démontre davantage un désir de réaligner le traité sur la doctrine théologique et les affaires pastorales de l'Église officielle que de participer à une évaluation de ses qualités intrinsèques⁴⁴. La quatrième glose met en évidence cette priorité chez M.N.:

Of þese soules, seiþ loue, we wole take oon for alle, for to speke þe more redili. þis soule ne desireþ dispote ne pouert ne tribulacion ne diseese ne masses ne sermons ne fastyngne ne orisons, and sche ȝiueþ to nature al þat he askiþ wiþoute grucchynge of conscience⁴⁵.

M. This is to seie, þat þis soule is vnyed to God, and whiles sche stondiþ in þat vnyon, sche ne haþ wille ne werk ne no desire, sche þenkiþ on noþing þat is bineþe þat. Also anopir vndirstandinge þer is, and is þis [...]. So whateuere þis creature doiþ, it is so vnyed to loue, þat it is loue þat doiþ it, and þus sche suffriþ loue to werke in hir. þerfore þis þat loue seiþ, þat þese soules ne desiren masses, ne sermons, fastinges ne orisons, it schuld not be so ytake þat þei schulde leeue it vndoþ. He were to blynde þat wolde take it in þat wise; but alle suche wordis in þis booke moste be take goostli and diuineli [...]. N.

De ces âmes, dit Amour, nous allons en choisir une au nom de toutes, afin de parler plus rapidement. Cette âme ne désire ni malice ni pauvreté, ni tribulations ni messes, ni sermons ni jeunes et prières, et elle donne à la nature tout ce qu'elle demande sans affectation de conscience.

M. Ceci signifie que l'âme est unie à Dieu, et alors qu'elle se trouve dans cette union, elle n'a ni volonté, ni travail, ni aucun désir ; elle ne pense à rien qui soit en dessous de cet état. Il y a une autre manière de comprendre, et c'est la suivante [...]. Donc, quoique cette créature fasse, elle est unie à l'amour par l'agencement de l'amour, et elle accepte donc que l'amour tra-

44. Voir M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 267; voir également « Le Mirouer », p. 445.

45. La dernière partie de la phrase manque dans la version anglaise : «mais telle nature est si bien ordonnée par transformacion de unité d'Amour, a laquelle la voulenté de ceste Ame est conjoincte, que la nature ne demande chose qui soit deffendue ». *Marguerite Porete* 32/22-5.

vaille en elle. Par conséquent ce que l'amour dit ici, c'est à dire que les âmes ne désirent ni messes ni sermons, ni jeunes ni prières, ne devrait pas être compris comme si elles pouvaient s'en passer. La personne qui le comprendrait de cette manière serait aveugle ; car tous les mots dans ce livre doivent être compris spirituellement et d'une manière divine [...]. N. (*Mirror* 258.12-259.12 ; ma traduction)

La nature hautement subversive de ce passage est perçue comme un danger pour la transmission du texte par M.N., qui offre deux explications pour ce passage. La première insiste sur le fait que le moment où l'âme libre ne pratique ni messes, ni prières, oraisons, ou jeûne, est extrêmement bref. La deuxième offre une explication d'ordre plus psychologique : si l'âme anéantie prétend ne pas pratiquer ces formes de dévotions, c'est parce que ces travaux sont pris en charge par Dieu dont le désir la remplit si complètement que c'est la volonté divine qui travaille à travers elle. Pourtant Marguerite ne fait aucune mention d'une telle brièveté, pas plus qu'elle n'indique qu'une telle âme, même guidée par Dieu, puisse participer à ces travaux spirituels. On voit que M.N. offre une explication qui ne trouve aucune justification dans le texte original français, et qu'il cherche seulement à se loger confortablement au cœur des pratiques médiévales religieuses, fût-ce au péril de la logique spirituelle interne de l'original. Le pouvoir rhétorique qui servait à décrire l'état de l'âme libre est affaibli par l'intrusion de M.N., dont le but est de nier l'autorité de l'original à des moments cruciaux de son développement narratif.

La treizième glose, qui aurait dû être la dernière, contribue à mieux saisir l'idée que M.N. se fait de l'âme libre. Ici encore, il fait référence aux catégories traditionnelles de la *purgatio*, de l'*illuminatio* et de l'*unio* pour définir l'âme libre comme celle qui fait l'expérience de l'*unio*. La plupart des mystiques tombent habituellement d'accord sur la brièveté de ce moment, et M.N. semble se baser sur ce consensus dans sa présentation réductrice de l'ouvrage de Marguerite. Si l'âme libre s'adresse à Dieu d'une autre façon que par la pratique des travaux spirituels, alors, conclut M.N., le livre de Porete fait référence au moment de ravisement et d'union avec Dieu qui « lasteþ but litel while in eny creature heere in þis world, for þe corrupcion of þe fleisch lettisþ it þat þe soule may not þere longe abide » (« qui ne dure qu'un petit instant alors que l'individu vit dans ce monde, car la corruption de la chair fait en sorte que l'âme ne puisse pas résider là-bas

pour longtemps» (*Mirror* 304/29-30; ma traduction). Aucune limitation de ce genre n'apparaît dans le texte français. L'optimisme audacieux du livre et ses revendications courageuses sur un état de fusion intime et permanent avec le divin sont perdues dans la version en moyen-anglais.

En ne faisant que peu de cas du niveau de sophistication spirituelle supposé de son lectorat, la voix narrative de la version française réussit à alimenter d'un échange dialogique soutenu par Raison, Foi et Amour un débat fort complexe. Dans la deuxième traduction, écrite à l'instigation de son public, M.N. se doit de fournir un compte-rendu qui satisfasse ce dernier. Pourtant, cette déférence ne masque pas que M.N. est conscient de ne pas avoir atteint les sommets de perfection de l'âme libre auxquels prétend la voix narrative française. Ainsi, après avoir établi que le moment où l'âme ne travaille pas à ses œuvres est très bref, il s'adresse à ceux de ses lecteurs qui mènent leur vie spirituelle à travers les pratiques de la prière, de l'ascèse et d'une participation à la célébration de la messe. La question est ensuite appliquée à un contexte complètement *en deçà* des limites imposées par le texte original. On peut donc comprendre ici comment le lectorat supposé de la deuxième version amène M.N. à offrir une longue exposition de ce problème. On voit aussi comment la séparation précise entre les pratiques religieuses et spirituelles de l'âme libre de celles de l'âme chrétienne conventionnelle joue un rôle prépondérant dans les stratégies textuelles de la traduction. Le pragmatisme du traducteur-glossateur dénote qu'il s'adresse à un lectorat curieux de la vie mystique, mais pas nécessairement apte à lire la rhétorique sophistiquée de l'extase telle qu'elle est présentée dans le traité. Les commentaires de M.N. posent des limites au processus d'identification avec l'âme libre que le lecteur pourrait concevoir. D'autre part, l'explication offerte par M.N. prétend que l'expérience spirituelle décrite dans le traité de Marguerite Porete dans son ensemble fait référence à un moment extrêmement bref dans la vie de l'âme anéantie. On perçoit ainsi chez M.N. deux tendances particulières. D'une manière générale, il assigne une limite temporelle aux expériences spirituelles les plus intenses du traité; plus spécifiquement, il cherche ponctuellement à classifier, et par conséquent à maîtriser, ces expériences et réduire leur caractère subversif :

But þei don neuer werk wiþ bodi ne not may do in tyme of such diuine usages. Perfore it moste be take as for þe tyme alwei of þe

usages. Pus þis booke moste be take as for usages, for such usages and such touches, such meuynges and such biholdinges þese soules haue, as it is writen in þis booke, and many mo, forsoþe, as ȝe wel may conceyue. And now I schal stynte of my wordis but if it be þe more neede.

Car elles ne travaillent pas corporellement et ne peuvent le faire durant la période de ces pratiques divines. Par conséquent, il faut toujours les comprendre comme appartenant au moment de ces pratiques divines. Donc ce livre doit être compris comme décrivant ces pratiques accomplies par ces âmes. Par ces pratiques, je veux dire des visions, touchers et mouvements, tels qu'ils sont décrits dans ce livre, et bien d'autres en fait, comme vous pouvez le concevoir. Et maintenant je vais en rester là avec mes mots, à moins qu'on en ait encore besoin. (*Mirror* 305 / 20-6 ; ma traduction)

L'une et l'autre activité démontrent à quel point le texte de Marguerite reste pour M.N. étranger à sa propre conception de la vie spirituelle. La dimension subversive et la notion d'altérité qui toutes deux caractérisent les textes écrits par des femmes restent gravées de façon indélébile dans ce texte, malgré le travail de traduction et de ré-interprétation.

M.N. conclut son propos avec la déclaration suivante : « I haue answerid to þo poyntes þat haue be mystake aftir my lewid kunninge » (« J'ai donné une réponse aux points contentieux selon mon ignorante connaissance ») (*Mirror* 305 / 26-7). Les lectures difficiles du *Mirouer*, quand elles ne sont pas le fruit d'une copie française corrompue, renvoient à des passages audacieux qui menacent les vues orthodoxes sur le voyage mystique tel qu'il est défini par l'Église officielle. Afin d'effacer tous les marqueurs féminins que le texte contient, M.N. aurait dû entreprendre une réécriture complète de l'ouvrage, tâche qu'il ne semble pas avoir projetée, soit par respect et fascination pour le texte, soit parce que ce travail en aurait détruit la structure⁴⁶. Sous un habit moyen-anglais taillé par une personne assumant un rôle masculin, *Le Mirouer* dissimule mal la présence d'un corpus littéraire et rhétorique féminin, et donne lieu à un dialogue impliquant une voix féminine. L'intervention de M.N. a les caractéristiques d'une

46. Cela aurait impliqué, entre autres, une transformation de genre des figures allégoriques principales du traité. Voir M. G. Sargent, « The Annihilation », p. 268.

idéologie masculine cherchant à faire taire plutôt qu'à écouter les voix d'une hétéroglossie discordante mais créative⁴⁷. Ses efforts ne sont pourtant pas complètement couronnés de succès et ne semblent pas participer à un idéal systématique dans l'écriture religieuse en Angleterre⁴⁸. C'est donc plutôt à l'exigence des lecteurs de la première traduction que nous devons cette lecture masculine d'un texte qui, bien que circulant anonymement, porte en son corps les marques audacieuses, subversives et dangereuses, d'un *autre* féminin. Il reste difficile de comprendre exactement comment et par quels moyens s'exerce la pression sur la lecture et la glose de M.N. Ce dernier renonce à s'identifier aux déclarations ambitieuses de l'âme libre, mais semble par contre partager avec ses lecteurs une fascination mêlée d'un haut degré d'anxiété pour ce texte hautement subversif.

Denis RENEVEY

47. Voir L. A. Finke, «A Powerful Infidel Heteroglossia: Toward a Feminist Theory of Complexity», in *Feminist Theory, Women's Writing*, p. 1-28.

48. Voir N. Watson, «Melting into God», p. 46.