



HAL
open science

Parler de Dieu en français au XIIe siècle. L'émergence d'un discours mystique dans une langue nouvelle ?

Marie-Pascale Halary

► **To cite this version:**

Marie-Pascale Halary. Parler de Dieu en français au XIIe siècle. L'émergence d'un discours mystique dans une langue nouvelle?. Marie-Christine Gomez-Géraud; Jean-René Valette. Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, 1, Honoré Champion, pp.86-103, 2019, La question du langage, 9782745349644. hal-02472069

HAL Id: hal-02472069

<https://hal.science/hal-02472069v1>

Submitted on 27 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

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

PARLER DE DIEU EN FRANÇAIS AU TOURNANT DES XII^E ET XIII^E SIECLES L'EMERGENCE D'UN DISCOURS MYSTIQUE DANS UNE LANGUE NOUVELLE ?

À considérer les discours cléricaux, la langue romane, au XII^e siècle, *n'est pas* la langue de la spéculation religieuse, encore moins celle de la mystique. En tant qu'objets de représentations, les langues sont classées selon leur valeur et ordonnées selon leurs fonctions : si, depuis le Concile de Tours, la langue vernaculaire est préconisée pour « parler de Dieu » dans certaines situations¹ et si, incontestablement, la mise en écrit du français atteste que celle qui était la *lingua romana rustica* bénéficie désormais du statut de langue de culture², il n'en demeure pas moins que la langue du *sermo mysticus* est la langue latine. Autrement dit, dans la conjoncture du XII^e siècle, la distribution fonctionnelle des langues peut au premier abord apparaître comme une « condition d'impossibilité » de ce qu'on pourrait appeler une mystique en français.

Et pourtant, il est quelques textes, peu nombreux il est vrai, qui, avant Marguerite Porete, invitent à s'interroger sur cette rencontre entre la langue française et une matière qui touche à la mystique. C'est notamment le cas de deux traductions généralement datées de la fin du XII^e siècle, parfois du début du siècle suivant, et conservées dans un manuscrit unique (Nantes, Musée Dobrée, 5)³ : les traductions en langue vernaculaire des quarante-quatre premiers *Sermons sur le Cantique des cantiques* de Bernard de Clairvaux ainsi que du *De Diligendo Deo*. De même, un autre manuscrit (Verdun, Bibliothèque municipale, 72), de la fin du XII^e siècle également, propose une *translation*, en ancien français, de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry⁴ : comme pour une partie de la tradition latine, cette lettre, dans le texte vernaculaire, est attribuée à Bernard⁵.

Pour les deux traductions qui seront évoquées ici, celle des *Sermons sur le Cantique des cantiques* et celle de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, les versions latines, largement étudiées par

¹ Voir par exemple Michel Zink, « La prédication en langues vernaculaires », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris, Beauchesne, « Bible de tous les temps », 1984, p. 489-516.

² Cf. Michel Banniard, *Genèse culturelle de l'Europe (V^e-VIII^e siècle)*, Paris, Seuil, « Points. Histoire », 1989, p. 223-225.

³ Pour une présentation, voir l'introduction de Gregory Stewart, *La Traduction en prose française du XII^e siècle des Sermons in Cantica de saint Bernard*, Amsterdam, Rodopi, « Faux titre », 1994 ainsi que M. Zink, *La Prédication en langue romane (avant 1300)*, Paris, Champion, « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1976, p. 65 sq. S'agissant de l'examen de cette traduction, je me permets de renvoyer à mon article « Sur une traduction des *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux : dire l'expérience mystique en français au XII^e siècle », dir. Chantal Connochie-Bourgne et Jean-Raymond Fanlo, *Fables mystiques*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, « Seneffiance », 64, 2016, que cette étude approfondit et nuance.

⁴ *Li Espistle saint Bernart a Mont Dev*, dans *Die Epistola ad fratres de Monte Dei des Wilhem von Saint-Thierry*, *Lateinische Überlieferung und mitterlaterliche Übersetzungen*, édition diplomatique de Volker Honemann, Zürich/ München, Artemis, 1978.

⁵ Pour une présentation générale, voir Pierre-Marie Joris, notice 287, dans Claudio Galderisi (dir.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles) : étude et répertoire*, Turnhout, Brepols, 2011, vol. 1, t. 1, p. 528-529.

la critique, sont régulièrement considérées comme des traités mystiques ou partiellement mystiques. Je reprendrai ce terme, non selon son sens médiéval (la *theologica mystica* de Denys⁶), mais comme une « catégorie de l’historiographie »⁷. Plus précisément, s’agissant de ce corpus, en quels sens peut-on parler de discours mystiques *translatés* en langue vernaculaire ? Tout d’abord, de manière assez évidente, ces textes, latins ou français, ne traitent pas exclusivement de la vie et du chemin de perfectionnement de l’homme *spirituel* : la visée première des *Sermons* de Bernard est exégétique quand la lettre de Guillaume peint longuement les conditions et les états de la vie monastique. Toutefois, à des degrés variables, ces deux traités reviennent sur les moments dans lesquels l’homme *spirituel* rencontre Dieu et s’unit à lui et ils sont représentatifs d’une « théologie mystique » pour reprendre, non le titre de l’ouvrage de Denys, mais celui d’un ouvrage ancien consacré à Bernard⁸. Au demeurant, par rapport à la traduction de Guillaume, celle des *Sermons sur le Cantique* présente l’intérêt d’engager explicitement la catégorie de l’expérience : dans plusieurs passages repris dans la *translation*, c’est de son expérience personnelle de Dieu que le locuteur parlant à la première personne s’autorise ; de même, c’est à une expérience commune, partagée avec ses auditeurs, qu’il se réfère parfois. Plus largement, dans la conjoncture linguistique du Moyen Âge central, ce choix du vernaculaire peut apparaître comme un véritable *événement*. Or, quoique selon des orientations différentes, depuis Michel de Certeau et Alain de Libera⁹ la mystique a aussi pu être définie comme une expérience de langage : dans ces *mises en roman*, la problématique linguistique liée à la traduction réactive, en quelque sorte, les enjeux liés à la dialectique entre *le dire* et *le dit* présente dans le texte-source.

En d’autres termes, dans le contexte de la fin du XII^e siècle et du début du XIII^e siècle, l’horizon linguistique du vernaculaire permettrait de penser d’une nouvelle manière cette dialectique entre l’expérience et le discours mystiques, entre le *sentir* et le *dire* : l’expérience de l’ineffable *travaillerait* la langue autant que la langue *travaillerait* la « reconstitution » de cette expérience. De là, s’il y a un rapport dynamique entre ce *sentir* et ce *dire*, on peut se demander, de manière peut-être un peu abrupte : quelle langue pour quelle mystique ?

CONJONCTURE LINGUISTIQUE : LA POSSIBILITE D’UN DISCOURS « MYSTIQUE » EN FRANÇAIS AU XII^E SIECLE

Pendant la période de l’ancien français, plus encore que pour celle du moyen français¹⁰, la spéculation religieuse en langue vernaculaire est fort rare et ces traductions sont, de ce fait, exceptionnelles.

Dans le contexte du Moyen Âge central et de son système de représentations, les traductions romanes de Bernard et de Guillaume sont en effet des textes *dont l’existence même* n’a rien d’évident et qui méritent qu’on s’en étonne – d’autant que dans les *translations* elles-mêmes les traducteurs ne disent rien de leur démarche. On peut rapidement rappeler qu’ordonnées selon une hiérarchie, les langues sont dotées d’une valeur, ce qui explique la tendance à la spécialisation linguistique des différents registres de l’écriture médiévale. Selon cette perspective, la langue latine, langue de la Vulgate et de l’Église, est celle qui convient pour l’expression du sacré ; elle est la langue de l’exégèse tout comme, plus tard, elle sera celle de la théologie et de la scolastique. Toujours selon ce cadre, outre cette distribution

⁶ Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, « Chemins de pensée », 1991, p. 300-302.

⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁸ Étienne Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934.

⁹ Voir notamment Cédric Giraud et François Trémolières, « Avant-propos », *Revue de l’histoire des religions*, 230/4, 2013, *Sermo mysticus. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, p. 443-446.

¹⁰ Voir, dans cet ouvrage, la contribution de Géraldine Veyssyere que je remercie pour la relecture de certains de mes développements.

linguistique qui dépend de la nature de la « matière » du discours, un deuxième critère est déterminant, celui de l'identité sociale du destinataire. C'est ce que rappelle, par exemple, Frédéric Duval :

Si les clercs se sont symboliquement approprié l'usage du latin, les laïcs en ont fait autant avec le français, qui a même servi d'instrument d'affirmation pour une culture spécifiquement laïque¹¹.

Replacés dans ce système de représentations, les développements « mystiques » des textes évoqués ici pourraient sembler n'autoriser que la seule langue latine.

La « matière » de ces passages, tout d'abord, parce qu'elle traite de la rencontre personnelle entre l'homme et Dieu, est la plus haute des matières, celle qui exige la plus excellente des langues. Au plan sociologique, d'autre part, les destinataires de ces deux textes ne sont pas simplement des clercs : ce sont des moines. Le montrent notamment, dans les textes-sources autant que dans les traductions, les notations relatives aux difficultés de la vie monastique ou encore les conseils que le locuteur adresse à chacun des frères. Sous ce rapport, les *Sermons* de Bernard, par leur teneur, définissent un public beaucoup plus étroit et plus éminent au plan spirituel que le texte de Guillaume. Cette lettre, qui s'intéresse successivement aux trois états de la vie religieuse, s'étend en effet longuement sur le premier état, l'état animal, et, dans le billet d'envoi, il est indiqué que les destinataires sont avant tout les novices¹². Chez Bernard et son traducteur, en revanche, le premier sermon, qui définit les conditions de la réception du commentaire, procède par exclusion. Bernard et son traducteur indiquent tout d'abord que la matière qui fait l'objet de l'enseignement qui suit ne concerne pas la sagesse humaine mais les *choses spirituelles* ; les sermons ne s'adressent donc pas à ceux qui vivent dans le monde mais *aux hommes spirituels*. Plus précisément encore, le commentaire du Cantique des cantiques est présenté comme la troisième étape dans un parcours exégétique qui commence avec l'Écclésiaste et se poursuit avec le Livre des Proverbes. Il est dès lors possible de résumer ces « conditions d'intelligibilité » des *Sermons* en reprenant les formules de la traduction : parce que le texte véterotestamentaire est un « saint et divin sarmon » (éd. cit., sermon 1, p. 3) et que son commentaire amène à « spiritueiz choses dire » (*ibid.*, p. 2), il est destiné non aux « altres del secle » (*ibid.*), pas même aux novices ou à « enfantine anrme, et nevelement et freischement ancor convertie fors del secle » (*ibid.*, p. 7), mais aux « spirituéz » (*ibid.*, p. 2), c'est-à-dire à ceux qui sont déjà avancés et qui sont « convenable[s] fait[s] az noces del celeste espous » (*ibid.*, p. 7).

Dès lors, pour le texte de Guillaume et, plus encore, pour celui de Bernard, tous ces éléments, qui s'accordent parfaitement avec la langue latine des textes-sources, pourraient sembler incompatibles avec le choix linguistique du français.

Et pourtant, l'existence de ces traductions semble bien montrer qu'à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e siècle, le français est *une langue possible* pour un discours à orientation mystique. Certes, elle reste une langue seconde, une langue de traduction, mais il semble bien que les « choses spirituelles » adressées aux seuls spirituels, on puisse aussi à cette époque les écrire en français. Deux grands principes explicatifs peuvent être avancés pour tenter d'expliquer la possibilité même de cette *translatio*.

¹¹ Frédéric Duval, *Le Français médiéval*, Turnhout, Brepols, « L'atelier du médiéviste », 2009, p. 57.

¹² « [...] ai atorneit ke ie tramisise ne mi a uos ki mistier nen auoez, mais a freire Esteuenun et a ses compaignuns, ke iouene sunt ancor, et as nouices ki *niennen a nous* li queil unt Deu soulemant a maistre » (*Li Epistole...*, éd. cit., p. 223 ; pour toutes les références à ce texte, c'est moi qui ponctue). Sur cet aspect, lié aux rédactions successives en latin, voir Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)* [1976], éd. Jean Déchanet, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 2004, p. 42-49.

Le premier est d'ordre idéologique : il comprend le « dualisme langagier »¹³ comme un fait de représentation. La situation de diglossie qui vient d'être peinte est sans doute moins une description des pratiques langagières ou scripturaires qu'un cadre idéologique, celui qui a été mis en place par les clercs maîtres du latin. C'est ce qu'explique Michel Banniard dans nombre de ses travaux¹⁴ : si parler de Dieu ou des réalités les plus sacrées dans une langue vernaculaire peut sembler un coup de force, ce coup de force concerne le système de représentations porté par les *litterati*. Autrement dit, le geste symboliquement signifiant de traduire en français un traité latin à orientation mystique s'analyserait non comme la rencontre improbable et presque accidentelle entre la langue des petits et des rustiques et une haute matière que comme le témoignage, éclatant, de la valeur de ce vernaculaire, suffisamment digne pour accueillir, même de manière marginale, une matière « spirituelle ». Et, de fait, l'inscription de cette langue française spirituelle dans la forme prestigieuse de l'écrit suffit à signaler que le roman est ici langue de culture – d'autant que l'écriture vernaculaire n'a rien d'une facilité tant les opérations liées à cette mise en écrit sont complexes pour des clercs formés à l'écriture latine. Pour le formuler de manière imagée, il semble qu'avec de telles traductions, c'est moins le discours spirituel qui s'abaisse vers une langue humble qu'une langue nouvelle qui s'élève (ou qui est suffisamment élevée) pour s'approprier une haute matière¹⁵. Dès lors, le caractère exceptionnel de ces textes viendrait de ce qu'ils contreviennent non à une bipartition linguistique systématisée mais à une *construction*, construction qui porte sur la valeur et la fonction des langues, construction qui a une origine cléricale et qui est communément intériorisée par la critique¹⁶. Cette hypothèse, qui met l'accent sur la dimension idéologique de la distribution linguistique, conçue comme un fait de représentation, aurait un corollaire « méthodologique » : ces traductions anciennes devraient moins être analysées comme des accidents de l'histoire linguistique (ou comme des textes « impossibles » ou *quasi* impossibles) que comme les révélateurs d'un *moment d'émergence* – émergence d'une langue française « mystique » ou, tout au moins, d'un premier lexique spécialisé.

Une deuxième hypothèse a pu être proposée pour expliquer cette mise en français : elle ressortit plutôt à une interprétation sociologique et n'est pas incompatible avec la première. Le choix du vernaculaire interroge l'identité des destinataires et les modalités de la réception : parce que ces textes relèvent d'une *scripturalité* romane¹⁷, ils s'offrent sans doute à la lecture pour un public non latinophone ou peu latinophone. Il est d'ailleurs notable que ces écrits, qui sont parmi les plus anciens exemples de la prose française, ne conservent aucune trace de la langue latine, même pour les citations scripturaires, intégralement traduites¹⁸. Ces deux traductions permettraient ainsi la diffusion d'un discours mystique ou en partie mystique dans ce qu'on appelle souvent la langue des laïcs – ce qui peut sembler contradictoire. En réalité, ces *translations* montrent surtout que la distribution sociale des langues est plus complexe. Ainsi, si le texte de Bernard, tel qu'il est repris et traduit, définit comme destinataires des *Sermons sur le Cantique* ceux qui, parmi les frères, sont les plus avancés sur le

¹³ M. Banniard, « Du latin des illettrés au roman des lettrés. La question des niveaux de langue en France (VIII^e-XII^e siècle) », dans Peter von Moos (dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten / Entre Babel et Pentecôte. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert) / Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e-XVI^e siècle)*, Zurich/Berlin, 2008, p. 269.

¹⁴ Voir en particulier *id.*, « La langue des esclaves peut-elle parler de Dieu ? La langue occitane à la conquête de son acrolecte religieux », *Cahiers de Fangeux*, 47, 2013, *La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XI^e-XV^e siècle)*, p. 195-214.

¹⁵ Voir les analyses de M. Banniard sur la langue d'oc religieuse (*ibid.*).

¹⁶ *Ibid.*, p. 196-197.

¹⁷ M. Zink le rappelle : plus fréquemment, des sermons sont adressés en vernaculaire à un public de laïcs mais leur transcription se fait en latin. Lorsque l'écriture est romane, le sermon n'est pas « utilis[é] pour la prédication [...] mais pour la lecture spirituelle » (« La prédication en langues vernaculaires », art. cit., p. 505).

¹⁸ Je remercie sincèrement Marie-Christine Gomez-Géraud d'avoir attiré mon attention sur ce point.

chemin de perfection, il n'en demeure pas moins que la *translatio* romane procède à une légère modification : de manière récurrente, le latin « *fratres* » est traduit par le groupe « sanior frere »¹⁹, association presque oxymorique entre le substantif qui désigne le moine et celui qui désigne le laïc, « entre le *freres* des sermons aux clercs et le *seigneurs* [...] des sermons au peuple »²⁰. M. Zink émet alors deux hypothèses quant au public auquel la version romane a pu être destinée : soit des frères convers cisterciens « soumis à la même règle que les moines et vivant parmi eux, mais ignorant le latin »²¹, soit des laïcs choisis, « vivant, soit en communauté soit individuellement, dans la mouvance de Cîteaux »²². S'agissant de la *translatio* de Guillaume (dont l'adresse en français est « Tres chier freire »²³), V. Honemann aboutit à une conclusion identique : c'est dans un milieu cistercien et pour des frères convers de la région de Verdun, sans doute non latinophones, que le manuscrit aurait été fait²⁴. Toutes ces propositions ont, semble-t-il, le mérite de tempérer elles aussi le clivage social et linguistique entre le latin et le français : elles prennent en compte un groupe intermédiaire – auquel des textes éminents, concernant les sommets de la vie monastique, peuvent être adressés alors même que ses membres ne comprennent pas ou peu la langue sacrée²⁵.

L'existence, à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e, de quelques traductions françaises traitant, au moins en partie, de l'amour entre l'homme et Dieu, invite donc à repenser les possibilités linguistiques liées au discours mystique : contrairement à ce que pourrait laisser croire le discrédit porté sur les vernaculaires dans certains discours cléricaux, il semble bien, même si c'est de manière marginale, que le français à cette époque puisse aussi être une langue de la mystique.

Quel est alors ce français de la mystique « d'avant la mystique française » ? Autrement dit, qu'est-ce que la rencontre avec une matière mystique fait à la langue romane ?

LE « DEFI MYSTIQUE »²⁶ ET LES POTENTIALITES LEXICALES DU FRANÇAIS

Cela a souvent été répété pour d'autres contextes et pour d'autres langues, l'expérience mystique, par son caractère singulier, inédit, intransmissible, est une expérience linguistique²⁷ ; elle exige de forger un idiome : parce qu'une telle expérience relève de ce qui n'est pas *parlable*²⁸, elle constitue un véritable défi pour la langue. Sur cet aspect, le développement qui suit se contentera d'indiquer quelques pistes, développées de manière très inégale.

L'enquête se limitera à des questions de lexique et, plus précisément, elle se concentrera sur le vocabulaire de l'extase, poste d'observation intéressant parce qu'il met face à un lexique spécifiquement mystique. Or, s'il existe pendant la période du moyen français une langue française mystique, celle-ci se rapproche d'une interlangue, à l'intersection du latin

¹⁹ M. Zink, *La Prédication en langue romane*, op. cit., p. 166. Cette transformation, dans la langue de traduction, exclut donc que, pour ce texte, on puisse penser à un public de femmes, auquel est souvent destinée la littérature de dévotion en vernaculaire.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 163.

²² *Ibid.*, p. 169.

²³ *Li Epistole...*, éd. cit., p. 223.

²⁴ V. Honemann, *Die Epistola ad fratres de Monte Dei des Wilhem von Saint-Thierry*, op. cit., p. 107.

²⁵ Toutes proportions gardées, voir aussi les conclusions de Serge Lusignan (*Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 1987) qui souligne l'intérêt des clercs pour les vernaculaires et, de manière corollaire, celles de Martin Aurell (*Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Fayard, 2011) qui montre que, dès le Moyen Âge central, les laïcs peuvent posséder des compétences en latin.

²⁶ Daniel Vidal, « Figures de la mystique : le dit de Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, 58/2, 1984, p. 189.

²⁷ Voir surtout Michel de Certeau, *La Fable mystique, I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

²⁸ *La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 8, p. 34.

et du vernaculaire²⁹. Les choses sont différentes au tournant des XII^e et XIII^e siècles : ce sont davantage les potentialités propres du roman qui sont exploitées. Les deux traductions donnent donc accès à un moment assez exceptionnel : une sorte de *moment linguistique* singulier où s'élabore un vocabulaire mystique en français, qui est assez différent de celui que nous connaissons.

Pour désigner l'extase en latin, *raptus* et *excessus* sont les deux principaux termes employés³⁰ ; on peut mentionner également, parmi d'autres formules, les nombreuses reprises de *videre Deum facie ad faciem* (Gen 32, 30). Dans les textes français, on trouve bien entendu des expressions très proches³¹.

[...] *vel etiam quomodo Paulus raptus in paradisum audivit verba ineffabilia et Dominum suum Iesum Christum vidit*³² [...] (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 33, p. 48)

u mimes alsì com Paules, ki *raviž* fut en Paradis et oit les paroles cui ilh ne loist pas dire, vit son Sanior Jhesu Crist [...]. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 33, p. 223)

Les mots sont calqués sur le latin, en particulier quand les propos sont informés par le « parler Bible » ou quand ils s'appuient sur des citations scripturaires :

*Ipsa enim est professio vestra : querere Deum Jacob, non communi omnium more, sed querere ipsam faciem Dei quam vidit Jacob qui dixit : Vidi Dominum facie ad faciem et salva facta est anima mea*³³. (*Lettre*, éd. cit., 25, p. 164)

Ceste est uostre professiuns : querre lo Deu de Jacob, ne mie a la commune maniere de toz les autres, mais querre la faceon meimes de Deu cuj Iacob ujt ki dist : « *Ju nj dist il Nostre Signor face a face et mun airme est salueie* ». (*Li Epistle...*, éd. cit., p. 229)

Au-delà de telles reprises, nombreuses, la *translation* du mot *excessus* chez le traducteur de Bernard me semble beaucoup plus intéressante.

Dans la *mise en roman*, le latin *excessus* n'est pas rendu par le calque *excès* – non que le mot ne soit pas employé dans le texte mais il possède alors le sens rhétorique de « digression »³⁴ : « par ke je face un pau d'excès » (éd. cit., sermon 12, p. 62)³⁵. En son sens mystique, le français *excès* apparaît au XIII^e siècle et ne devient plus fréquent qu'en moyen français³⁶, avec des exemples tels que celui que cite Geneviève Hasenhor, reprenant André Combes :

²⁹ Je me permets de renvoyer à nouveau à la contribution de Géraldine Veysseyre contenue dans ce volume.

³⁰ Patrice Sicard, « De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 230/4, 2013, *Sermo mysticus. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, p. 470.

³¹ La version latine des textes de Bernard et de Guillaume qui a servi de base pour les deux traductions n'a pas été identifiée avec certitude. Je m'appuie donc, pour le latin (comme pour les traductions en français moderne), sur les deux éditions suivantes : Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, texte latin des *S. Bernardi opera* par J. Leclercq, H. Rochais et CH.-H. Talbot, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », tomes 1 à 3, 1996-2000 ; Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. cit.

³² « [...] et aussi Paul, “ravi dans le paradis, entendit des paroles ineffables” et “vit son Seigneur Jésus-Christ” » (p. 49).

³³ « Et voilà bien votre profession : chercher le Dieu de Jacob, non à la manière du commun des hommes, mais chercher cette face même de Dieu que vit Jacob quand il dit : “J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée” » (p. 165).

³⁴ Cette acception rhétorique est attestée dès le latin classique ; on ne la trouve pas toutefois dans les dictionnaires du français médiéval et l'éditeur de la traduction signale ce calque comme un hapax (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., p. 317).

³⁵ « *ut modicum faciam excessum* » (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 12, p. 270). On note néanmoins, pour traduire le terme *excessus* dans ce sens rhétorique, une concurrence avec le verbe *soraler* (pour lequel je n'ai pas trouvé cette acception dans les dictionnaires) : « vos soffrez patienment que je *sorvois* [*excessum*] » (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 34, p. 233).

³⁶ « Au XIII^e siècle, le mot *excès* est un calque, un pur latinisme, inconnu de la langue commune ; au mieux il laissera le lecteur dans l'embarras. Dans un second temps, en moyen français, le mot *excès* fait bien partie de la langue commune, mais avec un sens de base (l'actuel, *grosso modo*) qui ne colle pas au sens étymologique des spirituels et que, d'ailleurs, les traducteurs n'ont pas nécessairement bien saisi eux-mêmes » (G. Hasenohr, « *Umplirre* et *sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc. Le *Liber divini amoris* (XIV^e siècle) », *Cahiers de Fangeux*, 47, 2013, *La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XI^e-XV^e siècle)*, p. 489). L'examen des exemples donnés par le *Dictionnaire du moyen français* et

la personne contemplative est menée par la grâce de Dieu en ce *ravissement, excès* ou *alienación de pensee*. (Robert Ciboule, *Livre de sainte méditation en connaissance de soi*³⁷)

Dans la traduction de Bernard, rien de tel. C'est le substantif *soralement*, donné comme un hapax par l'éditeur, qui rend le terme *excessus*. On voit comment le nom est construit : à partir de la base *al-* (qu'on retrouve dans *aler*), le suffixe permet de former un substantif ; le préfixe *sor-/sur-* joint au sème du mouvement celui de l'élévation – ce qui donne au terme un sens un peu différent que le latin *excessus*. Pour le dire de manière rapide, l'extase dans ce texte français serait plus « ascensionnelle ». C'est du moins ce sème de la verticalité qui est activé par l'image du cerf bondissant :

*Nephtalim cervus emissus interpretatur, qui nimirum agilitatis suae saltibus exprimit speculantis excessus, sed et opaca penetrare nemorum, ut ille sensuum, consuevit*³⁸. (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 7, p. 166-168)

Neptalim [dist] cerz envoiez, qui par les salz de sa legierté expresset *les soralemenz des contemplatis*. Mais les repunes choses des sens suelent les contemplatis trespercier, si cum cil des boihs. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 7, p. 32)

De même, dans un autre passage, le double mouvement, sur l'axe vertical, de l'âme qui s'élève dans l'extase et de Dieu qui descend, est rendu par le couple *soralement/descendement*.

*Id loquimur quod Apostolus dicit, quoniam qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Excessum purae mentis in Deum, sive Dei pium descensum in animam, nostris, quibus possumus, exprimimus verbis, spiritualibus spiritualia comparantes*³⁹. (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 31, p. 436)

Nos parlons de ce ke li Aposteles dist, ke cilh ki s'ajoint a Deu est d'un espir avoc Deu. Nos expressons par noz paroles, tez com nos poons, *lo soralement de la pure pense en Deu*, u lo pieu *descendement* de Deu en l'anrme, si disons spirituelz choses az spirituéz. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 31, p. 208)

Certes, les catégories de *néologisme* ou d'*hapax* sont toujours délicates à manier s'agissant de cette époque⁴⁰ ; il reste que le mot *soralement* est peut-être bien un exemple de cette création lexicale à laquelle conduit la matière mystique. Dans une autre traduction française, signalée par G. Hasenohr, on trouve une formule assez proche qui active elle aussi le sème de la hauteur : dans une traduction des XII^e-XIII^e siècles (dans une copie du XV^e siècle), le traducteur du *Benjamin minor* traduit *mentis excessus* par « eslevation de (la) pensee »⁴¹.

Mais le substantif *soralement* semble plus riche encore : à la différence du nom, le verbe *soraler* est attesté dans la langue du XII^e siècle⁴². Le traducteur de Bernard l'emploie régulièrement pour désigner le fait de connaître une extase. On pourrait parler ici d'un néologisme de sens.

Senz failhe, et la hontouse confessions troevet a Deu u ele soi abaisset humlement, et li apareilhie devotions u ele soi refacet renovelant, et la delitable contemplations *u ele soi repauset en soralant [ubi excedendo quiescat]*. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 4, p. 18)

Ce passage, destiné à montrer que Dieu peut tout être pour chaque type d'âme, indique que l'âme contemplative trouve auprès de Dieu un « lieu » où elle peut se reposer en connaissant une extase. Le sens du verbe *soraler*, construit sans complément, est ici le sens spécialisé. Il traduit *excedendo*. Le verbe dépend d'un autre verbe, *soi repauset*, « demeurer », qui désigne pour l'âme le fait de rester dans une immobile sérénité en Dieu. Faut-il voir ici deux étapes

par le *Trésor de la langue française* aux entrées « extase » et « extasie » permet d'aboutir à des conclusions fort proches : le sens spécialisé de ce terme, dont la première attestation est datée de 1319, apparaît surtout aux XIV^e et XV^e siècles.

³⁷ *Ibid.*, note 6, p. 512. C'est moi qui souligne.

³⁸ « Nephtali [signifie] “cerf en liberté”. De fait, le cerf, par ses bonds agiles représente bien les transports du contemplatif. D'autre part, le cerf a coutume de pénétrer dans l'opacité des forêts, comme le contemplatif dans celle des sens cachés » (p. 167-169).

³⁹ « Nous parlons de ce que l'Apôtre dit : “Celui qui s'attache à Dieu est avec lui un seul esprit”. Le ravissement en Dieu d'une intelligence purifiée, ou la bienveillante descente de Dieu dans une âme, nous les exprimons comme nous pouvons, avec nos mots à nous, “expliquant aux spirituels ce qui est spirituel” » (p. 437).

⁴⁰ F. Duval, « Les néologismes », dans C. Galderisi (dir.), *Translations médiévales*, op. cit., vol. 1, p. 499-534.

⁴¹ G. Hasenohr, « *Umplirse et sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc », art. cit., note 6, p. 512.

⁴² Par exemple A. Tobler et E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden, F. Steiner, 1925-, t. 9, col. 865 (avec un exemple du *Psautier d'Oxford*).

successives : un mouvement ascendant (*soraler*) puis une pause dans la quiétude spirituelle ? Ou alors peut-on interpréter cette association de manière presque oxymorique ? La question rappelle la différence entre les sens étymologiques d'*excès* et de *soralement* d'une part et d'*extase* de l'autre : mouvement d'un côté, stase de l'autre.

Quoi qu'il en soit, comme cela a été signalé, le verbe *soraler* est attesté, avec les sens de « passer par-dessus », « dépasser », « submerger »⁴³. Ce sont à la fois les sèmes d'« excès » et de « liquide » qui sont présents dans le terme. Or ces sèmes sont actualisés dans la traduction de Bernard, un des passages se trouvant significativement dans le sermon consacré aux deux opérations de l'Esprit, l'effusion et l'infusion.

*Quamobrem, si sapiis, concham te exhibebis, et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit, et refundit ; illa vero donec impleatur expectat, et sic quod superabundat sine suo damno communicat*⁴⁴. (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 18, p. 90)

Et par tant, se tu es saiges, fai toi bu, ne mie chanal. La chanal prés ensemble rezeoit et espant l'aige, mais li buz atent jus k'a tant ke il soit plens, et ce k'en *sorvat* repart sens son damage. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 18, p. 100)

Le verbe *soraler* traduit *superabundare* et signifie « déborder ». L'image, organisée autour de la circulation de l'eau, est destinée à rappeler qu'il faut être soi-même comblé ou rempli (c'est l'infusion ou « enspandement ») avant de se répandre (c'est l'effusion, le « fors spandement »⁴⁵). Autrement dit, le sens liquide est bien actualisé, ce qu'on pourrait montrer à partir d'autres passages où *soraler* traduit les verbes *redundare*⁴⁶, *supereffluere*⁴⁷, *exuberare*⁴⁸. De là, si l'extase est désignée en français comme un *soralement*, qu'est-ce que cela change ? Il semble qu'avec ce mot, l'extase n'est pas seulement présentée comme le moment où l'âme *s'élève* hors d'elle-même pour rencontrer Dieu ; c'est aussi un « débord », idée qu'on trouve également dans un texte de langue d'oc du début du XIV^e siècle⁴⁹. À titre de proposition, on pourrait dire que « lo soralement de la pure pense en Deu », c'est le mouvement de la pensée qui s'élève hors d'elle-même et va jusqu'à déborder « en Dieu », « dans Dieu ». Cette hypothèse, qui considère que lorsque *soraler* désigne le mouvement extatique, il s'agit d'un emploi figuré du mot, dont le sens de base reste présent à titre d'image, pourrait être corroborée par un propos de Bernard, repris par le traducteur. Dans ce passage, le maître de Cîteaux revient à la fois sur la vision fugitive qui peut être accordée à certains et sur les difficultés liées à la communication de cette expérience :

*Cum autem divini aliquid raptim et veluti in velocitate corusci luminis interlucet menti, spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinae usum, continuo, nescio unde, adsunt imaginariae quaedam rerum inferiorum similitudines*⁵⁰. (*Sermons sur le Cantique*, éd. cit., sermon 41, p. 194)

Cant aucune chose de cele splendiant lumiere entreluist en trescorant et isnelement a la pense qui *sorvat* en espir, manès vinent, ne sai donkes, *unes semblances des plus basses choses*, u par l'atemprement de trop grant splendor u par l'usage de doctrine. (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 41, p. 265)

⁴³ F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IX^e au XV^e siècle* [1891-1902], Genève/Paris, Slatkine, 1982, t. 7, p. 520. Voir aussi A. Tobler et E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., t. 9, col. 865 (« sich werfen über ») ainsi que Louise W. Stone et William Rothwell, *Anglo-Norman Dictionary*, London, Modern humanities research association, 1977-1992, t. 6, p. 745 (« to submerge »).

⁴⁴ « La sagesse consiste à faire de soi une vasque et non pas un canal. Un canal reçoit l'eau et la répand presque tout de suite. Une vasque en revanche attend d'être remplie et communique ainsi sa surabondance sans se faire de tort » (p. 91).

⁴⁵ *La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 18, p. 99.

⁴⁶ *Ibid.*, sermon 10, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*, sermon 11, p. 54.

⁴⁸ *Ibid.*, sermon 14, p. 74.

⁴⁹ G. Hasenohr, « *Umplirse* et *sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc », art. cit. Dans le *Liber divini amoris*, le cœur « débord » des biens de Dieu.

⁵⁰ « Lorsque quelque chose de divin, en passant et avec la rapidité d'une lumière fulgurante, a brillé dans notre esprit et l'a ravi en extase, aussitôt, soit pour en tamiser la splendeur trop vive, soit pour en instruire les autres, il se présente je ne sais d'où un éventail de similitudes imaginées, tirées des réalités d'ici-bas » (p. 195).

Bernard et le traducteur rappellent le caractère fondamentalement inadéquat du langage mystique, de cette langue qui voudrait rendre compte d'une réalité inédite et indicible. Cette expérience, *incomparable* au sens propre, l'épouse doit pourtant la communiquer, dans la prédication notamment : l'expression, condamnée à rester asymptotique de son objet, sera une expression par images ou par « semblances ». Précisément, dans cet extrait qui indique que le langage mystique est un langage figuré, on ne peut peut-être pas exclure que le sens « concret » de « débordement » soit sous-jacent, c'est-à-dire que l'emploi du verbe *soraler* repose sur une « semblanc[e] des plus basses choses ».

Le terme pourrait alors être mis en relation avec la thématique de la liquéfaction, récemment étudiée par P. Sicard et, plus précisément, avec l'actualisation de celle-ci chez Bernard pour qui il y a véritablement un « déversement dans la volonté de Dieu »⁵¹. Resterait alors à se demander si le traducteur propose une reprise relativement originale ou si le *soralement* est en quelque sorte la *liquefactio* extatique acclimatée à la langue dite vulgaire.

Dans tous les cas, le passage de l'*excessus* au *soralement* illustre assez bien les stratégies lexicales mises en œuvre dans ces traductions pour relever le défi que la mystique pose à la langue. Avec *soralement*, est introduit un mot construit par dérivation, un mot spécifiquement roman donc – et qui relève d'un lexique spécialisé. Peu importe au fond qu'il s'agisse ou non d'un néologisme ; ce qui importe, c'est le dynamisme de cette rencontre, qui fait que la mystique *travaille* la langue, la « déborde » et la force à s'inventer – en quelque sorte, à « s'emplir ».

De là, la langue de cette mystique apparaît comme une langue doublement nouvelle. Ce qui est nouveau, au tournant des XII^e et XIII^e siècles, c'est tout d'abord le geste symbolique qui consiste à choisir la langue romane comme langue de la mystique et de la spiritualité contemplative. Mais ce qui est neuf, c'est aussi la « matière lexicale » de ce français, matière formée de mots dérivés peu fréquents, non attestés ou dotés d'un sens nouveau. Il est impossible, dans le cadre de cette étude, de proposer d'autres exemples aussi développés que *soralement* ; ne seront donc indiquées que des pistes, qui définissent un programme de travail. La traduction de Guillaume emploie ainsi, à plusieurs reprises, des termes appartenant au paradigme d'*oisevie*.

[...] *contemplatione Dei pingue otium*⁵² [...]. (*Lettre*, éd. cit., 13, p. 152)
 ceste deleitaule *oisevie* de la contemplaciun de Deu. (*Li Epistle...*, éd. cit., p. 226)

*quamdiu licet devotissime intus vacare amanti caritati contemplanda veritatis*⁵³. (*Lettre*, éd. cit., 18, p. 158)
 ki per grant deuotion et per grant amor *oisevient* dedanz ous, quant il lor loist, en la contemplation de ueriteit. (*Li Epistle...*, éd. cit., p. 228)

*Quidnam hoc est ? Vacare Deo, frui Deo*⁵⁴. (*Lettre*, éd. cit., 31, p. 170)
 Et k'est ceu ? *Oisinjer* a deu, deleitier purement en Deu. (*Li Epistle...*, éd. cit., p. 230)

Appartenant à la famille issue de *otiosus*⁵⁵, le substantif *oisevie* et le verbe *oisevier* désignent une forme de loisir spirituel en Dieu ou le fait de connaître un tel état⁵⁶. Les contextes attestent un renversement de connotation et un changement de sens par rapport aux autres termes du

⁵¹ P. Sicard, « De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XII^e siècle », art. cit., p. 469.

⁵² « [...] [le] fécond repos au sein [...] de la contemplation de Dieu » (p. 153).

⁵³ « aussi longtemps qu'il est permis, ils aiment vaquer au-dedans avec grande dévotion, à l'amour d'une vérité, qu'il s'agit de contempler » (p. 159).

⁵⁴ « Qu'est-ce ce donc ? Vaquer à Dieu, jouir de Dieu » (p. 171).

⁵⁵ W. von Wartburg (dir.), *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes (FEW)*, Tübingen, J.C.B. Mohr/P. Siebeck, 1922-, Band VII, p. 443-445.

⁵⁶ Pour un autre emploi semblable, voir *Li Epistle...*, éd. cit., p. 257.

paradigme (« oisiveté, paresse », « être oisif »⁵⁷) ou même à d'autres emplois dans la même traduction⁵⁸. Autrement dit, l'expression de l'union spirituelle exige de nouvelles formes ou de nouvelles acceptions.

Le discours mystique est ici marqué par une double altérité, linguistique et lexicale⁵⁹. Pourtant, en raison de la principale modalité de la production verbale, cette langue de la mystique n'affiche pas son étrangeté : avec *aler/soraler/soralement*, *oisif/oisevie/oisevier* ou encore les adjectifs en *-able* construits sur une base verbale⁶⁰, elle est pour ainsi dire étrange et familière à la fois – d'autant que je n'ai pas trouvé de commentaire expliquant un mot surprenant ou même des parasynonymes. Dans le sermon 4, Bernard s'arrête sur une tension qui, dans une certaine mesure, rappelle celle-ci : lorsqu'il est dit dans le Cantique « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche », la parole sacrée contrevient au langage ordinaire ; elle est, selon le traducteur, « fors de le costume et de l'usage de parler » (éd. cit., sermon 4, p. 17). C'est peut-être, pour ces *translations*, dans ce discret *trespas fors* « de l'usage de parler » que se trouve le propre de cette langue mystique pleinement française ; c'est peut-être là que se trouve l'écart distinctif du français mystique.

Deux caractéristiques de cet idiome mystique peuvent enfin être rapidement signalées. Tout d'abord, la description des mouvements intérieurs de l'âme donne lieu à la multiplication de mots construits par préfixation ou de mots à particule séparée (selon la terminologie de Claude Buridant⁶¹). À l'instar de *soraler*, *sormonter*, *trespasser*, *trespervier*, *enspandement/fors spandement*, ils sont formés à partir d'une base qui désigne un procès et d'un morphème locatif⁶². Selon mon hypothèse, c'est le préfixe ou la particule qui dit l'orientation spirituelle du terme, c'est ce morphème locatif qui imprime dans la langue une « trace mystique » selon le mot de Mariel Mazzocco⁶³. D'autre part, dans ces deux traductions anciennes, sont extrêmement fréquents les binômes antinomiques assurant une polarisation de l'espace. En latin déjà, l'expression du cheminement spirituel s'inscrit dans un cadre fortement structuré au plan spatial (intérieur *vs* extérieur, haut *vs* bas, céleste *vs* terrestre). Ce qui est notable dans les versions vernaculaires, c'est le grand nombre de constructions par suffixation : sur *dedens*, par exemple, est formé *dedantrien*⁶⁴ ; sur *devens*⁶⁵, sont formés *deventrien*, *deventrienement* et *deventrienteit/deventranité*⁶⁶. Très présents dans les deux *translations*, de tels termes peuvent faire l'objet d'emplois spécialisés⁶⁷. Au demeurant, les exemples donnés dans

⁵⁷ Sens donnés dans F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, op. cit., t. 5, p. 587 à partir de plusieurs des exemples donnés ici et d'une autre traduction de Bernard.

⁵⁸ Par exemple *Li Epistole...*, éd. cit., p. 257 et, surtout, p. 240. Dans le champ de la littérature courtoise, on trouve un semblable renversement avec la figure d'Oiseuse du *Roman de la Rose* : elle a pu être analysée comme une reprise, dans la langue vernaculaire et pour des laïcs, de l'idéal de l'*otium* monastique (Jean Batany, « Miniature, allégorie, idéologie : "Oiseuse" et la mystique monacale récupérée par la "classe de loisir" », dir. Jean Dufournet, *Études sur le Roman de la Rose de Guillaume de Lorris*, Paris, Champion, « Unichamp », 1984, p. 7-36).

⁵⁹ Sur ces questions, voir aussi, avec le cas du moyen haut-allemand, Alain de Libera, « *Sermo mysticus*. La transposition du vocabulaire scolastique dans la mystique allemande du XIV^e siècle », *De l'intraduisible en philosophie*, Rue Descartes, 14, 1995, p. 41-73.

⁶⁰ Ces adjectifs sont très nombreux. On peut signaler, par exemple, *poable* (*La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 6, p. 28), *esnable* (*ibid.*), *veable* (*ibid.*, sermon 13, p. 69), *aprochable* (*ibid.*), etc.

⁶¹ C. Buridant, *La Grammaire nouvelle de l'ancien français*, Paris, SEDES, 2000, p. 540 sq.

⁶² Dans cette langue mystique, les préfixes *sur-* et *tres-*, qui signalent l'excès, le dépassement ou le passage dans une autre région, sont particulièrement productifs.

⁶³ M. Mazzocco, « "Suressentiel". Aux sources d'un langage mystique », *Revue de l'histoire des religions*, 230/4, 2013, *Sermo mysticus. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, p. 613 (le propos concerne le préfixe *hyper* chez le pseudo-Denys).

⁶⁴ *Li Epistole...*, éd. cit., p. 270.

⁶⁵ *Devens* < *ab intus* (FEW, Band XXIV, p. 33).

⁶⁶ Respectivement *La Traduction en prose française...*, éd. cit., sermon 3, p. 13 ; sermon 33, p. 229 ; sermon 16, p. 86.

⁶⁷ Voir en ce sens la note que G. Stewart consacre à *devantranité* (*ibid.*, p. 323). De même, *desouraineté* (à partir de *desourain*) ne désigne pas tout ce qui est au-dessus mais, par spécialisation, « les cieux » (*ibid.*, p. 407).

les dictionnaires pour ces différents mots (qu'il est impossible de tous recenser ici) montrent que, quand ceux-ci sont attestés, ils se trouvent presque exclusivement dans des traductions anciennes de textes « spirituels » au sens large⁶⁸ : s'il existe une langue mystique française au XII^e siècle, ils en seraient peut-être les marqueurs les plus visibles. Et cette tendance, si elle est confirmée, irait elle aussi dans le sens de l'émergence d'un lexique spécialisé.

À partir de ces premiers éléments sur une langue française mystique, se dessinent trois grandes orientations de recherche. La première concerne l'histoire de la traduction. La perspective qui me semble féconde est celle d'une double émergence, antérieure à la grande période des *translations* : émergence d'une *écriture mystique* en langue romane à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle et émergence d'un *lexique spécialisé*. Ce qui ressort, c'est que, à cette date ancienne (et contrairement à ce que disent parfois les traducteurs de la fin du Moyen Âge), l'écriture vernaculaire n'est pas limitée par une insuffisance lexicale, en particulier dans ce champ hautement spéculatif : avant l'introduction d'*excès* ou d'*extase*, on a pu inventer un autre français mystique qui, tirant parti des ressources de la langue romane, a parlé de *soralement*⁶⁹.

En second lieu, il faudrait aussi prolonger l'enquête sur les choix linguistiques et lexicaux en prêtant davantage attention aux variations stylistiques et diatopiques. Où s'arrête le fait de langue et où commence ce que nous appellerions le fait de style ? Peut-on chercher à repérer un « style mystique » ? Plus encore, si les expressions *langue française* et *langue romane* ont été employées ici pour souligner l'écart par rapport au latin, il est sans doute nécessaire de prendre en compte la variable géographique et la coloration dialectale des textes. Les deux traductions évoquées font partie d'un petit groupe de *translations* anciennes qui présentent plusieurs points communs : leur origine, le Nord-Est du domaine d'oïl (Ardenne ?), leur lexique, le patronage de Bernard⁷⁰. On peut se demander si cette parenté contribue à expliquer l'émergence de ce français mystique, que ce soit par des réseaux de diffusion ou de traduction ou par des spécificités dans les représentations linguistiques ou dans l'identité des destinataires. Autrement dit, il faudrait essayer, autant que possible, de voir ce qui fait de cette région une « région mystique » ou une région de la mystique vernaculaire.

S'agissant, enfin, du rapport entre l'expérience spirituelle et son expression, Jean Ladrière a montré qu'il était soutenu par une double dynamique⁷¹ : tout autant que le *sentir* ou le « sentement » nourrit et conditionne le compte rendu de cette expérience, cette description, à son tour, apparaît comme une sorte de reprise ou de prolongement de cette même expérience. De là, si l'évocation de la vie mystique configure une langue française spécifique, *hors* « de l'usage de parler », ne faut-il pas aussi poser que la médiation vernaculaire reconfigure, de manière peut-être un peu différente, la matière spirituelle qu'elle évoque ? J'ai essayé de le suggérer, le discours qui parle de *soralement* ne « construit » pas exactement le même « référent » que celui qui parle d'*excessus*. De même, le traducteur de Guillaume rend *animus* par le substantif *cuer* et, de là, il introduit des jeux assez complexes autour de *cuer/corage/encorage*. S'agit-il exactement de la même « mystique » en latin et en français ? En d'autres termes, dans le cadre de ces traductions très fidèles, la langue française, en tant que

⁶⁸ Par exemple d'autres sermons de Bernard, le Livre de Job, les *Dialogues de saint Grégoire*.

⁶⁹ Cette conclusion rejoint celle d'Hélène Biu qui examine des textes juridiques légèrement postérieurs : « La langue d'oïl est-elle apte à dire le droit ? Réflexions sur l'élaboration du lexique juridique français », dir. Stéphane Marcotte et Christine Silvi, *Latinum cedens. Le français et le latin, langues de spécialité au Moyen Âge*, Paris, Champion, « Colloques, congrès et conférences », 2014, p. 187-240.

⁷⁰ Pour tous ces aspects, voir G. Hasenohr, « Sur une ancienne traduction lorraine (XII^e s. ?) du *Beniamin minor* », *Revue d'histoire des textes*, 21, 1991, p. 237-242.

⁷¹ J. Ladrière, « Langage des spirituels », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, dir. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac et *alii*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 9, c. 204-217.

langue différente de la langue-source, ne reconfigure-t-elle pas l'expérience dont elle parle, ne *travaille*-t-elle pas, au sens fort du terme, la représentation de l'objet de son discours ?

Quoi qu'il en soit, si on accepte de considérer que dans ces traductions émerge une langue nouvelle pour la mystique, ce qu'il faut également constater, c'est que cette langue a été supplantée par un autre français mystique, plus proche du vocabulaire latin. En ce moment linguistique tout à fait singulier, aurait surgi un idiome pour parler de Dieu, un *haut langage* sans doute qui, dans l'histoire, sera vite oublié. Ce n'est peut-être pas la *lingua ignota* d'Hildegarde de Bingen⁷² mais on aurait là, conservé dans quelques manuscrits seulement, quelque chose qui ressemble à une langue inédite.

Marie-Pascale Halary
Université Lumière Lyon 2 (CIHAM)

⁷² Laurence Moulinier, « Un lexique “trilingue” du XII^e siècle : la *Lingua ignota* de Hildegarde de Bingen », *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge, Renaissance)*, dir. Jacqueline Hamesse et Danielle Jacquart, Turnhout, Brepols, « Textes et études du Moyen Âge », 2001, p. 89-111.