

Clément DUYCK

LA MYSTIQUE ET LE MONDE.
POÉTIQUE DU DISCOURS MYSTIQUE ET *DECORUM* EN FRANCE
DANS LE PREMIER XVII^e SIÈCLE.

LE *DECORUM* ET LE MONDE

Les poétiques du XVII^e siècle se réfèrent volontiers à l'*Art poétique* d'Horace pour formuler la notion de bienséance. Ainsi le jésuite René Rapin, dans ses *Réflexions sur la poétique de ce temps* (1675), souligne-t-il l'apport d'Horace qui fait de la règle de la « bienséance » « la plus essentielle » des règles de la poésie, « à laquelle toutes les autres règles doivent s'assujettir », « parce qu'elle est le fondement le plus solide de cette vraisemblance qui est si essentielle à cet art », de telle sorte que « tout devient vray-semblable, dès que la bienséance garde son caractère dans toutes ses circonstances¹. » Il précise plus loin de manière négative ce qu'il faut entendre par ce fondement de la vraisemblance : « tout ce qui est contre les règles du temps, des mœurs, des sentimens, de l'expression, est contraire à la bienséance, qui est la plus universelle de toutes les règles². » La bienséance désigne un commerce entre le poème et la réalité ; elle exprime la mise en relation entre, d'une part, les normes socio-idéologiques ou la *doxa* qui composent l'univers vraisemblable³, et d'autre part, le système de représentation ou *mimésis* qui le supporte dans le poème⁴. On voit par là que la notion de bienséance héritée du *decorum* horatien ne se réfère pas seulement à l'énoncé de telle ou telle proportion convenable, par exemple, des « mœurs » des personnages « à l'âge, au sexe, à la qualité, aux emplois, et à la fortune des personnes⁵ » ; ou bien à l'appropriation du vers au genre⁶ ; au rapport, enfin, dans

¹ René Rapin, *Réflexions sur la poétique de ce temps et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes* (1675), éd. E. T. Dubois, Genève, Droz – Paris, Minard, 1970, p. 66.

² *Ibidem*, p. 67.

³ Le P. Rapin définit ainsi la vraisemblable comme « tout ce qui est conforme à l'opinion du public » (*Réflexions sur la poétique de ce temps*, p. 39, p. 34). Gérard Genette, dans son article « Vraisemblance et motivation » in *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, coll. « Points Essais », 1979, p. 73, commente ainsi cette formule : « Cette "opinion", réelle ou supposée, c'est assez précisément ce que l'on nommerait aujourd'hui une idéologie, c'est-à-dire un corps de maximes et de préjugés qui constitue tout à la fois une vision du monde et un système de valeurs. » Voir aussi l'*Art poétique* d'Horace pour qui l'opinion du public s'ancre dans une expérience sociale (dont je citerai le texte et la traduction d'après Horace, *Epîtres*, éd. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 179-226), v. 312-316 : « *Qui didicit, patriae quid debeat et quid amicis, / quo sit amore parens, quo frater amandus et hospes, / quod sit conscripti, quod iudicis officium, quae / partes in bellum missi ducis, ille profecto / reddere personae scit convenientia cuique.* » (« L'homme qui a appris ce qu'il doit à sa patrie, à ses amis, de quelle affection il faut aimer un père, un frère, un hôte, quel est le devoir d'un sénateur ou d'un juge, le rôle du général envoyé à la guerre, celui-là sait infailliblement donner à chaque personnage les traits qui lui conviennent. »)

⁴ C'est d'ailleurs à cet univers vraisemblable que Boileau donne le nom de « nature » dans son *Art poétique* (1674), quand il écrit : « L'esprit avec plaisir reconnaît la nature » (III, 108), faisant par là de la reconnaissance doublée de plaisir la marque de l'échange heureux entre le poème et la réalité.

⁵ René Rapin, *Réflexions sur la poétique de ce temps*, p. 44. Il fait ici référence pour appuyer son propos à la *Rhétorique* d'Aristote (II, 12-17, 1388 b – 1391 b), et l'*Art poétique* d'Horace, v. 105-178, qui envisage tour à tour le rapport convenable entre la représentation poétique des personnages et leur *fortuna*, rang, sexe, âge, métier (v. 105-118), leur *fama* (v. 119) et à nouveau leur âge (v. 156-178). Voir aussi, entre autres, les réflexions de La Mesnardière qui dans sa *Poétique* (1640), Genève, Slatkine Reprints, 1972, p. 34-39, se réfère aux v. 161-165 (consacrés à l'« *Imberbis juvenis* ») de la théorie des âges de l'*Art poétique* d'Horace pour illustrer la convenance de la représentation des personnages avec ce qu'il appelle le « Vrai-semblable Ordinaire » : il s'agit de faire en sorte que « lors qu'on introduit un homme de quelqu'une de ces manières, revestu de ces qualitez, on ne luy

l'agencement des actions, des « épisodes » à l'« action principale » du poème⁷ ; mais qu'elle embrasse plus largement la prise en compte heureuse par l'ensemble des données d'un discours, personnages, style, composition, etc., du contexte social et idéologique de sa réception. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de différence entre la bienséance interne (que les critiques contemporains définiront, l'un comme le rapport entre les mœurs des personnages et les circonstances où se trouvent ces personnages⁸, l'autre comme ce qui garantit « la cohésion des divers éléments de l'œuvre les uns par rapport aux autres⁹ ») et la bienséance externe, qui est réputée viser le rapport entre ce qui est représenté et le goût du public¹⁰, ou bien encore, le fait de ne choquer en rien les spectateurs¹¹. En effet, comme l'écrit Jean Marmier en commentant le texte de Rapin, l'idée de bienséance interne correspond à la volonté de « ne pas choquer l'idée que le public se fait des événements et des mœurs antiques. Autrement dit, cette fidélité, à laquelle on donne parfois, en un sens restreint, le nom de bienséance interne, ne forme en réalité qu'une condition particulière des bienséances externes¹² ». Bernard Weinberg souligne également cet apport du *decorum* horatien comme prise en compte du public par le discours, apport repris dans les formulations classiques de la bienséance : « in Horace theory, the internal characteristics of the poem are determined largely, if not exclusively, by the external demands of the audience¹³ ». C'est pourquoi B. Weinberg rapproche la théorie horatienne d'une approche rhétorique en cela que, l'*ethos* de l'orateur/poète mis à part, « the determining factor in the production of the work is not an internal principle of structural perfection, but rather an acceptance of the assumption that all those elements are included in the work that will be susceptible of producing the desired effect upon the audience envisaged¹⁴. » Le mode de présence d'une telle « audience » tient selon les théories poétiques du XVII^e siècle à un ensemble de normes socio-idéologiques, relevant de ce qu'on peut appeler goût ou *doxa*, auxquelles le poème doit souscrire. L'autonomie du principe poétique à l'œuvre dans le discours, cet « internal principle of structural perfection » dont parle B. Weinberg, doit céder devant l'hétéronomie du principe rhétorique. Le *decorum* tire en effet ses racines de la rhétorique : la notion de *prepon* fut introduite par la *Rhétorique* d'Aristote (III, 7, 1408 a), puis

attribué rien qui ne lui soit fort convenable » (p. 39). Voir aussi François Hédelin d'Aubignac dans *La pratique du théâtre* (1657), éd. Hélène Baby, Paris, Champion, 2001, p. 126-127.

⁶ Horace, *Art poétique*, v. 73-92 et La Mesnardière, *op. cit.*, p. 398, qui s'appuie sur l'autorité des trois derniers vers de ce passage de l'*Art poétique*.

⁷ René Rapin, *Réflexions sur la poétique de ce temps*, p. 78, selon lequel l'« épisode », qui est « une espèce de digression du sujet [...] qu'on ajoute à l'action principale pour l'embellir [...] doit toutefois avoir une liaison naturelle avec cette action, pour en faire un ouvrage qui ait de l'ordre et de la proportion. Il faut pour cela y [dans les épisodes] garder la bienséance des personnes, des temps, des lieux. Sans cette condition l'épisode n'est plus vray-semblable : il y paroist un air d'affectation, qui tombe dans le ridicule qu'Horace reproche aux poètes de petit génie, qui veulent briller, dans des sujets graves, et qui cherchent des ornemens étrangers, où il n'en faut que de naturels ». L'auteur cite en marge de ce propos les vers 14 à 16 de l'*Art poétique* d'Horace, « *Et magna professis purpureus, late qui splendeat, unus & alter / Assuitur pannus.* » (« [A un début qui] promettait de grandes choses, sont cousus un ou deux lambeaux de pourpre, faits pour resplendir au loin. ») Ces vers introduisent les exemples critiqués par Horace dans son développement sur l'exigence de produire une œuvre « *simplex [...] et unum* » (v. 23).

⁸ Cf. René Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris, Hachette, 1927, p. 216-217.

⁹ Jacques Truchet, *La tragédie classique en France*, Paris, PUF, coll. « Sup », section « Littératures modernes », 1975, p. 38.

¹⁰ Cf. René Bray, *La formation de la doctrine classique*, p. 216-217.

¹¹ Cf. Jacques Truchet, *La tragédie classique en France*, p. 38.

¹² Jean Marmier, *Horace en France, au dix-septième siècle*, Paris, PUF, 1962, p. 92.

¹³ Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p. 71-72.

traduite par Cicéron par le terme latin de *decorum*¹⁵ pour désigner le rapport du discours à des hétéronomies :

Or l'orateur doit voir ce qui est séant (*quid deceat*) non seulement dans les idées (*in sententiis*), mais aussi dans les mots (*in verbis*). En effet ni toutes les conditions, ni toutes les dignités, ni toutes les autorités, ni tous les âges, ni même tous les lieux, les temps, les auditoires ne doivent être traités avec la même sorte de mots ou d'idées, et toujours dans chaque partie du discours comme de la vie il faut considérer ce qui est séant (*quid deceat*). Et ceci réside d'une part dans la chose dont on traite (*in re, de qua agitur*) et d'autre part dans les personnes de ceux qui parlent et de ceux qui écoutent (*in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt*)¹⁶.

« *Quid deceat* » indexe ainsi le discours (*sententiis* et *verbis*) au carrefour de trois instances, ceux qui parlent (*in personis eorum qui dicunt*), ceux à qui l'on parle (*qui audiunt*), et ce dont il est question (*in re de qua agitur*), trois instances pouvant se rencontrer selon des configurations dont la variété dépend des circonstances, temps et lieu : le bon orateur doit ainsi être « *temporum personarumque moderator* », son discours doit tenir compte, aidé par la « *sapientia* » de l'orateur, des moments et des personnes¹⁷, *temporum* indiquant ici le contexte historique particulier, paix ou guerre, décision à prendre de façon urgente ou non, dans lequel est donné le discours¹⁸. L'unité de la notion de *decorum* de l'antiquité au XVII^e siècle, que l'on se réfère à la poétique ou à la rhétorique, à Horace ou à Cicéron, recouvre donc les modalités selon lesquelles un discours parvient à « se mettre en correspondance avec la société et le monde¹⁹ ».

LA MYSTIQUE ET LE MONDE

C'est de la défaillance d'une telle mise en correspondance qu'il sera question dans cette étude. Dans une période où, comme le montre Hélène Merlin-Kajman, la littérature se constitue en espace de « partage » à travers la mise en jeu de la notion de *public* qui « dessine des formes de destination qui emportent des formes de représentation *et de prescription*, c'est-à-dire images, récits et topiques du jeu du singulier et du commun²⁰ », la littérature mystique se trouve comme à côté. Ce massif d'écrits comprenant des genres divers (manuels d'oraison et de méditation, traités de théologie, vies et autobiographies, correspondance, cantiques, etc., énonçant tous une expérience personnelle de Dieu) qui ne relèvent pas forcément de la *mimesis* n'est bien entendu pas directement concerné par les théories poétiques de la bienséance. Il n'en reste pas moins que la mystique, en s'imposant au début du XVII^e siècle « comme configuration visible d'individus qui agissent dans un faisceau de pratiques sociales publiques (par les publications et par des actions dans la société²¹) », avant son déclin dans la seconde moitié du siècle, entre en résonance et en discordance avec le souci du monde dont témoigne la production publique de discours par le biais de son indexation rhétorique à un contexte socio-idéologique hétéronome (c'est cette configuration sociale et idéologique que j'appelle monde ou réalité). Il sera question du

¹⁵ Cicéron, *L'orateur [Orator]*, éd. Albert Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, XXI, 70, p. 25, et *Les devoirs [De Officiis]*, éd. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1974, I, XXVII, 93, p. 152.

¹⁶ *L'orateur*, XXI, 71, p. 25-26.

¹⁷ *Ibidem*, XXXV, 123, p. 43.

¹⁸ Cicéron, *De l'orateur [De Oratore]*, éd. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1985, livre III, LV, 211, p. 88 : « *tempus pacis an belli, festinationis an otii* ».

¹⁹ Jean Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993, p. 110.

²⁰ Hélène Merlin, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 391-392.

²¹ Sophie Houdard, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 304.

decorum de manière négative : j'envisagerai les répercussions de la présence de Dieu comme acteur dans « la scène de l'énonciation » mystique, pour reprendre l'expression de Michel de Certeau²². Cette présence rend problématique l'exigence, qui est par ailleurs affirmée dans le champ plus vaste de la spiritualité, d'un *decorum* prenant en compte des données socio-idéologiques d'un public, voire entre en contradiction, au milieu du siècle, avec l'émergence d'une conception bienséante de la réalité. Un échantillon de préfaces et autres énoncés métatextuels de textes mystiques du premier XVII^e siècle français visant un enseignement pratique de la spiritualité sera ici analysé, qui pose justement le statut de ces écrits en relation avec un usage public. Il semble que s'affirme de façon aiguë dans cette période une contradiction entre d'une part, le régime de l'énonciation de ces textes, qui est ancré dans une expérience subjective de Dieu qui en fonde la poétique, et d'autre part, le régime de la publication des textes de la mystique, qui les laisse à l'usage de toute personne qui voudra les lire.

LES DEUX DEVOTIONS

Le début du XVII^e siècle est marqué par ce phénomène nouveau qu'est la production et la diffusion à large échelle d'une littérature spirituelle en français²³. La publication de la première traduction française des œuvres de Thérèse d'Avila en 1601, tout comme la publication, en 1609, de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales, peuvent être considérés comme des jalons importants d'une démarche originale : est proposée à l'usage d'un public nouveau une littérature pratique d'enseignements à la dévotion qui jusqu'alors était réservée à un public de clercs. Ainsi François de Sales, dans la préface de son *Introduction à la vie dévote*, indique-t-il que

Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent en villes, en ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur, lesquels bien souvent, sous le prétexte d'une prétendue impossibilité, ne veulent seulement pas penser à l'entreprise de la vie dévote [...]²⁴.

François de Sales insiste malgré tout sur la continuité de cette démarche novatrice avec les anciens ouvrages de dévotion : c'est à partir des « mêmes fleurs » de dévotion que celles de ses « prédécesseurs » que l'évêque d'Annecy travaille ; seulement, le « bouquet que j'en ai fait sera différent des leurs, à raison de la diversité de l'agencement dont il est façonné²⁵. » La nouveauté de l'« agencement » du bouquet spirituel vise en effet à « instruire » des catégories sociales nouvellement concernées par la dévotion, à savoir ceux « qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur ». La multiplication des ouvrages spirituels en français dans le sillage de François de Sales a pour corollaire la mise

²² C'est le titre de la troisième partie de *La fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard [Tel], 1982, 1987. Voir aussi Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 18-23, qui pose selon une perspective différente de la mienne le problème, dans le champ des sciences sociales et dans la théologie, de la conception de Dieu comme acteur dans la relation de direction spirituelle.

²³ Selon la théorie de l'« invasion mystique » de Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, éd. François Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006 : t. II, *L'invasion mystique* (1^e éd. 1916).

²⁴ Dans *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard [La Pléiade], p. 23-24.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

en place d'un *decorum* particulier à la littérature de dévotion, marqué par l'intention de gagner à la « vie dévote » des catégories sociales nouvelles²⁶.

Cependant les intentions de François de Sales ne sont pas partagées par tous les auteurs du champ spirituel et l'on constate, dans le même temps, la diffusion d'une conception beaucoup moins séculière et accueillante de la spiritualité pratique. C'est en particulier le cas de l'adaptation et de la production en langue française d'écrits que Jean Orcibal a identifiés comme relevant d'une tradition mystique abstraite médiévale venue du nord de l'Europe²⁷, qui enseigne la « voie de perfection » par laquelle l'homme est mené à un état de vie déiforme. Le capucin Benoît de Canfield avec sa *Règle de perfection* (1608), le capucin Laurent de Paris dans son *Palais de l'amour divin* (1614), reprennent parmi d'autres cette tradition abstraite et proposent une conception que l'on pourrait qualifier d'anti-rhétorique du discours spirituel. Cette conception se distingue par le refus de prendre en compte dans le discours le public élargi auquel, de fait, leurs textes sont exposés.

Le traité des *Secrets sentiers de l'amour divin*, écrit et publié en français à Cologne en 1623 par le capucin flamand Constantin de Barbanson²⁸ (vers 1582-1631), exprime d'une façon tranchée un refus du *decorum* dans une attitude caractéristique de ce courant abstrait de la mystique, particulièrement illustré par l'ordre des Frères mineurs capucins. Le prologue de ce traité s'apparente à celui de François de Sales, puisque Constantin de Barbanson y fait un constat similaire de la « diversité » des façons dont on peut traiter de Dieu, légitimé par la diversité des « raisons » et « motifs » qui portent chacun vers Dieu, dans l'unité d'« un même but et fin finale » :

[...] puis que l'on est ainsi diversement tiré de Dieu & que sous tant de diverses raisons nous le pouvons considerer & estre portez à le chercher & servir, il est donc bien necessaire que l'un explicque une voye & l'autre une autre ; c'est neantmoins tousjours à un mesme but et fin finale, à la jouissance de Dieu mesme que lon nous veut conduire : mais sous divers motifs ou raison [*sic*] mouvantes²⁹.

Une telle diversité permet à Constantin de justifier son choix de restreindre l'usage de son texte à un public spécifique, constitué de personnes déjà avancées dans le progrès spirituel :

Premierement donc convient sçavoir que mon intention n'estant pas descrire cecy tant pour les apprentifs & commençans seulement, qui premierement s'introduisent à la vie devote. Comme plutost pour les exercitez et avanceans, qui ja tous remplis de leurs premiers exercices de meditation, & de la vertu morale, desirent sçavoir ce qui reste encor à faire, & comme on se peut ayder, pour vrayement agreer à Dieu, & parvenir à la perfection. Cela est la cause que lon ne trouvera pas icy les remèdes ou preservatifs contre les vices & pechez, la

²⁶ À ce *decorum* participe notamment la rhétorique très imagée de François de Sales, dont traite Henri Lemaire dans son *Étude des images littéraires de François de Sales. Avec un florilège*, Paris, Nizet, 1969. Il faut également noter la persistance tout au long du XVII^e siècle d'une éloquence sacrée ainsi que, chez les jésuites, la pratique du livre illustré dans le but de renforcer et d'encadrer par l'image les pratiques spirituelles des croyants (voir Ralph Dekoninck, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005).

²⁷ Jean Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF [Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses], vol. 70, 1959.

²⁸ Constantin de Barbanson, *Les Secrets sentiers de l'amour divin. Esquels est cachee la vraye Sapience celeste & le Royaume de Dieu en nos ames [...]*, Cologne, Jean Kinckius, 1623. Cet ouvrage, traduit en latin la même année à Cologne, a connu plusieurs rééditions au XVII^e siècle, à Douai en 1629, à Paris en 1634 et 1649. La réédition en 1932 par les capucins de l'abbaye de Solesmes (Paris – Tournai – Rome, Desclée & Cie) n'est pas une « reproduction [aussi] exacte de l'édition "princeps" de 1623 » (p. XXIX) qu'elle l'affirme.

²⁹ *Ibidem*, « Prologue contenant le sommaire de cest œuvre, l'intention de l'Autheur, & quel chemin il veut enseigner », n. p. Les citations qui suivent renverront au même prologue dépourvu de pagination.

deduction des tentations & empeschemens au service de Dieu. [*sic* pour la ponctuation] La description des vertus morales, & autres choses qui appartiennent à la vie active : veu que de choses semblables s'en retrouvent des beaux traittes en abondance, ausquels on pourat [*sic*] avoir recours.

Constantin semble ici pasticher la préface de *l'Introduction à la vie dévote*. À partir des mêmes prémisses en effet, à savoir la diversité possible des façons de traiter de Dieu sous couvert d'une unité d'intention, il prend le parti inverse de François de Sales : son « intention » est d'exclure de son lectorat ceux qui se trouvent dans la « vie active ». Il substitue d'autre part à la catégorisation sociale du public proposée par l'évêque d'Annecy (vie retirée et vie active) une grille qui a trait à l'avancement spirituel (commençants et avançants). Il exclut dès lors du champ de son discours le *decorum* salésien, en se déchargeant de la tâche d'introduire à la vie dévote sur les « beaux traittes » que l'on trouve « en abondance », pour imposer au contraire l'idée d'une spécialisation d'un discours qui n'entend être profitable qu'à un type particulier de lecteur qui a déjà dépassé le stade de l'introduction à la vie dévote.

L'auteur précise plus loin le portrait de son lecteur selon deux pôles : « cecy servira seulement pour les ames humbles, qui n'ont pas receu l'esprit de ce monde : mais l'esprit de Dieu, & qui cognoissent comme ces choses sont donnees de luy. Quant à l'homme sensuel & mondain il ne les comprendra pas, ains luy sembleront folies, & ne les pourra entendre. » Deux figures antagonistes de lecteurs sont ici proposées, qui reconduisent l'opposition paulinienne entre les deux esprits, du monde et de Dieu³⁰. Constantin discrédite ainsi par avance l'opinion de ce nouvel *homo animalis*, et valorise un lecteur instruit de l'esprit de Dieu. Face à la conception inclusive du *decorum* de la dévotion salésienne, Constantin fait valoir une conception exclusive, qui suppose du lecteur qu'il ait reçu l'Esprit de Dieu comme préalable à toute intellection du propos de l'auteur. Qui n'a pas l'expérience des choses divines, n'est pas à même d'avoir l'intelligence d'un traité qui ne se conçoit que comme « une simple narration de ces mysterieux secrets divins³¹ ». C'est sur ce point de la correspondance exacte entre discours et Esprit que se fonde la théorie du style des *Secrets sentiers* inspirée, là encore, du chapitre 2 de la première épître aux Corinthiens :

Au reste le stile, & le langage de tout ce traicté, estant si bas, si rude & si mal poly : je puis bien dire avec l'Apostre. Que je ne viens pas avec excellence d'eloquence, ou de sapience, en annonçant les secrets divins ; & que ce n'est pas en paroles attrayantes de sapience humaine que j'ay applicqué mon industrie : Mais en simple demonstrence de l'esprit, & amour divin³².

De la même façon, il écrit plus loin :

³⁰ I Cor. 2, 12-14, dans la version de la Vulgate : « *Nos autem non spiritum mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis; quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae sed in doctis Spiritus verbis, spiritalibus spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim sunt illi, et non potest intellegere, quia spiritaliter examinantur [...].* » (« Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons que Dieu nous a faits ; et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles. L'homme animal ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le comprendre, car c'est spirituellement qu'on en juge [...]. »)

³¹ Constantin de Barbanson, *Les Secrets sentiers de l'amour divin*, n. p.

³² Constantin cite ici les versets 1 et 4 de I Cor., 2 : *Et ego, cum venissem ad vos, fratres, veni non per sublimitatem sermonis aut sapientiae annuntians vobis mysterium Dei [...], et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus sapientiae verbis sed in ostensione Spiritus [...].*

[...] je me suis tant efforcé de me conformer à ce que l'expérience apporte d'inclination, d'humeur, de vestiges, d'especes internes, & façon de parler : que celui qui ne sçaura que cest de telle experience, estimera peut estre comme jargon incogneu, & paroles impertinentes, la façon que je tiens pour m'expliquer³³.

L'«industrie» de l'auteur consiste seulement en sa capacité d'*ostensio Spiritus*, de «démonstration de l'esprit». Cette *ostensio* se signale par une «conform[ité]» entre, d'une part, «ce que l'expérience apporte», et d'autre part, «la façon que je tiens pour m'expliquer». Le rapport du discours à son objet est médiatisé par un sujet de l'énonciation conçu comme un canal neutre qui recueille en lui de la façon la plus «conforme» possible les débris affectifs d'une expérience de l'Esprit qui est la condition nécessaire à son énonciation. La théorie du style relève par conséquent d'une conception anti-rhétorique du discours qui s'appuie sur une convenance naturelle des mots avec leur matière³⁴. Le style «bas», «rude» et «mal poly» est la marque d'une dignité des matières qui dispense du travail d'*elocutio* :

Il y à des matieres qui d'elles mesmes sont si basses, & peu relevées : que si l'ornement des phrases Rethoriques, les bien agencées paroles, & le fard du bien dire, ne leur donne lustre & credit : elles demeureroyent gisantes par terre en la petitesse de leur estimation. Mais ces matières icy, sont d'elles mesmes si divines & relevées, si dignes & agreables aux ames pieuses, qu'elles n'ont besoing de fard ne d'habit déguisé pour acquerir du credit ; On ne trouvera donc icy qu'une simple narration de ces mysterieux secrets divins [...].

L'absence d'ornement rhétorique³⁵, la promotion du style «simple» sont ainsi directement proportionnées aux «matieres» qui sont «d'elles-mesmes si divines & relevées» : le *decorum*, si l'on peut encore parler de *decorum*, restreint à la convenance entre le «style» et la «matiere»³⁶, entre alors directement en opposition avec l'exigence d'adapter le discours au lecteur. Ce lecteur doit être capable de reconnaître que le discours mystique est «simple démonstration de l'esprit, & amour divin» : le discours a pour horizon le rapport immédiat de l'écriture à l'esprit qui la commande. Ce n'est qu'au moyen d'une reconnaissance de ce rapport par le lecteur que le discours qui en traite peut obtenir du «credit» ; c'est par cette reconnaissance de l'esprit dans l'écriture qu'est supporté dans le discours le rapport au lecteur. Si le discours parvient à concilier visée pratique et refus du *decorum*, c'est en affirmant la souveraineté de Dieu, c'est-à-dire du principe poétique, dans l'écriture.

Une telle conception du *decorum* est très répandue dans la mystique abstraite de la première moitié du siècle, de Benoît de Canfield au carme Jean de Saint-Samson (1571-1636), car l'indexation du style nécessairement «rude & mal-poly³⁷» sur la matière,

³³ Constantin de Barbanson, *Les Secrets sentiers de l'amour divin*, n. p.

³⁴ «Semblablement pour cela je me suis tant astraint aux termes de simple narration, affin de tant plus naturellement depeindre ces matieres, & estre entendu des simples, comme les plus aptes à cette Sapience celeste» (je souligne).

³⁵ L'auteur déclare ainsi, à la fin de son prologue, avoir évité dans son ouvrage «toute similitude & comparaison des choses sensibles & naturelles, affin de conserver l'ame es pures concepts des choses vraiment internes». Simple effet d'annonce, car l'auteur ne s'est pas privé de recourir dans son traité à force métaphores et comparaisons imagées.

³⁶ J'utiliserai désormais indifféremment les expressions de «*decorum* restreint [à la convenance des mots et de la matière]» et de «refus du *decorum*» pour désigner la prééminence dans le discours du principe poétique sur le principe rhétorique. Le *decorum* restreint au principe de convenance interne ne peut en effet être, à proprement parler, qualifié de *decorum* dont on a souligné l'assise mondaine.

³⁷ Jean de Saint-Samson, *Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de S. Samson religieux carme de la reforme et observance de Rennes, en la province de Touraine. Divisées en deux Tomes. Avec un abrégé de sa vie recueilly et composé par le P. Donation de S. Nicolas*, Rennes, Pierre Coupard, 1658, t. 1, «Le miroir et les flammes de l'amour

l'inscription du texte écrit dans le texte de l'expérience de Dieu, prime sur les efforts pour parvenir à plaire et à se faire comprendre. Ces efforts en effet sont inutiles car, comme le constate Jean de Saint-Samson dans la préface à ses Contemplations, si « Chaque esprit ne se plaist pas à toutes sortes d'écrits », « il n'est gueres d'Autheur qui ne soit gousté de quelqu'un », de telle façon qu'il « suffit qu'on puisse plaire & profiter à quelqu'un pour avoir sujet d'écrire³⁸ ». Le refus de trouver les moyens de faire œuvre utile et plaisante procède finalement de l'idée qu'un seul lecteur suffit. La rencontre en quelque sorte programmée d'un écrit avec son lecteur, fût-il un seul, dispense l'auteur de s'en soucier.

CRITIQUES

Cette conception radicale du *decorum* est tout à fait remarquable car elle se développe dans le temps exact où d'autres auteurs poursuivent, comme Jean-Pierre Camus (1584-1652) dans son *Acheminement à la dévotion civile* (1624), le projet salésien d'adapter la production de la littérature civile à la réalité sociale du pays. Cela a pour conséquence une rupture assez nette entre deux types de productions à l'intérieur de ce qu'il appelle la « Theologie mystique ». Pour Jean-Pierre Camus, la « Theologie mystique » désigne l'ensemble des écrits qui se proposent d'enseigner à « bien faire », à la différence de la « Theologie scolastique », qui enseigne à « bien croire³⁹ ». S'il constate avec satisfaction que depuis la publication de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales on s'est employé à tirer, encore insuffisamment, « la dévotion, s'il faut ainsi dire, des deserts, & des Cloistres, pour la rendre maniable, traittable & à l'usage d'un chacun⁴⁰ », il constate également l'existence d'autres types d'écrits relevant de la théologie mystique qui ne sont justement ni maniables, traittables, ou à l'usage de chacun, et dont il déconseille vivement la lecture à Pasithée, la destinataire de son écrit :

Car quand à aucuns Livres qui parlent d'une certaine vie Spirituelle supereminente, & qui traitent d'une Devotion tellement alambiquée & superessentielle, ce n'est pas vostre fait, les seuls termes dont ils usent vous feroient peur ; & les prendriez peut estre plustost pour des livres d'exorcismes à conjurer les demons, que pour des enseignemens d'une celeste conversation avec les Anges : & souvent il arrive que ces paroles plus grandes que les effects, font quitter le corps de la Devotion solide pour l'ombre : & au lieu de nous conduire dans les extases & ravissement de la parfaite contemplation, nous menent dans les tromperies & esblouissement du demon du midi, & dans les illusions du dragon infernal, se transformans en Ange de lumiere. Ce n'est pas que je vueille par ce traict de plume, ni autoriser ceux qui rejettent cette sorte d'escrits, aucunement divins de la part de leur incomprehensibilité, ni mesme reprendre ceux qui les admirent : car à quel propos louerais-je, ou blasmerois-je ce que je ne connoy pas. Mais il me suffit de vous dire, Pasithée, que cela n'est point de vostre gibier, & passe les bornes de la simple Devotion Civile, à laquelle je vous achemine [...] ⁴¹.

L'évêque de Belley fait allusion de manière explicite à la mystique abstraite dont nous avons parlé, dont il reprend des termes emblématiques comme « supereminente » et « superessentielle ». Cet avertissement à l'encontre de ces livres de mystique en forme de récit burlesque entend démasquer les dangers dont ils sont porteurs : de *supereminens*, terme qui s'est imposé dans les traductions latines de la mystique rhéno-flamande de la fin du XVI^e

divin, disposant l'ame à aymer Dieu en luy-mesme », p. 302.

³⁸ *Ibidem*, « Les contemplations sur les mystérieux effets de l'amour divin », p. 385.

³⁹ Jean-Pierre Camus, *Acheminement à la dévotion civile*, Toulouse, R. Colomiez, 1624, « Preface que le lecteur est convié de lire, avant que passer outre en cet Acheminement », n. p.

⁴⁰ *Ibidem*, I, 16, p. 113.

⁴¹ *Ibidem*, III, 15, p. 521-522.

siècle à la place du trop suspect *superessentielle*⁴², il fait voir le vrai visage ; la « conversation avec les Anges » y ressemble à des « exorcismes à conjurer les demons » (autrement dit, une langue étrangère), et le chemin devant mener aux « extases & ravissements de la parfaite contemplation » peut bifurquer vers les « tromperies & esblouissements du demon du midi ». La protestation de ne pas vouloir « reprendre ceux qui [...] admirent » « cette sorte d'écrits » ne masque pas pour autant le reproche qui est fait à ces écrits d'être équivoques, et, partant, de passer « les bornes de la simple Devotion Civile », c'est-à-dire de cette dévotion que Camus après François de Sales s'attache à promouvoir. Ces écrits qui traitent de la vie « superéminente » et « suessentielle », que l'on retrouve pourtant publiés et disponibles pour tous, sont somme toute, à cause du dédain qu'ils affichent pour une convenance sociale, des écrits dangereux. Jean-Pierre Camus souligne nettement la contradiction entre l'exposition de ces écrits à un public, et leur « incompréhensibilité », ce caractère incompréhensible étant interprété comme le masque d'une doctrine possiblement pernicieuse.

Cette veine burlesque de la critique de la mystique fut également illustrée par le carme Jean Chéron, qui dans son *Examen de la théologie mystique* (1657) dénonce l'inconvenance entre mots et choses dans le discours mystique. A l'issue d'une longue énumération de trois pages exhibant les termes, expressions et phrases emblématiques selon lui de la mystique⁴³, le carme conclut : « Bref ces livres sont des tissus continuez de mesmes façons de parler tres obscures & inintelligibles⁴⁴. » L'auteur prétend ainsi « que les Mystiques ne savent point si ces mots conviennent aux choses qu'ils prétendent signifier⁴⁵ », fait qu'il démontre en exhibant de façon persistante au long de son ouvrage le substrat pathologique, en particulier mélancolique, qu'il suppose à la base de l'expérience dont les mystiques se réclament⁴⁶. En s'attaquant ainsi au fondement même du *decorum* restreint de la mystique qui justifie ses paroles en apparence « impertinentes », pour reprendre le mot de Constantin de Barbanson, par la convenance naturelle du discours avec l'expérience subjective de son auteur, Jean Chéron rend de fait indéfendable le refus des mystiques d'imposer une quelconque correction à leurs écrits par égard au public qui pourra s'en saisir. Ce refus relève d'un défaut de cette *sapientia*, bon sens ou raison, sur laquelle repose pour Horace comme pour Cicéron tout l'édifice du *decorum*, car c'est elle qui permet à l'orateur, comme le dit Cicéron, « de s'adapter aux circonstances et aux personnes⁴⁷. » Or les mystiques ne

⁴² V. Jean Orcibal, entrée « Superéminent » du lexique de son édition de Benoît de Canfield, *La Règle de perfection. The Rule of perfection*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses », vol. 83, 1982, p. 503.

⁴³ En voici un court extrait : « Allez faire entendre ce que veut dire, l'amour incomparable toujours mouvant, l'incessable, l'infatigable, l'insatiable, le tout puissant, l'amour chaud, l'aigu, le bouillant, le transperçant, le surfervent, le liquide, le ravissant, l'insatiable, le divinisant, la rencontre de Dieu », etc. (*Examen de la théologie mystique : qui fait voir la différence des Lumieres Divines de celles qui ne le sont pas, & du vray, assuré & catholique chemin de la Perfection, de celui qui est parsemé de dangers, & infecté d'illusions [...]*, Paris, Edme Couterot, 1657, p. 55)

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁶ Jean Chéron poursuit là l'entreprise de Jean-Pierre Camus notamment, qui s'emploie dans sa *Théologie mystique* (1640) à rabattre l'extraordinaire mystique sur du « commun » et du « naturel » ; ainsi écrit-il à propos de l'extase passive : « Car après avoir bien examiné toutes leurs paroles [des mystiques], je ne vois pas qu'ils avancent rien qui ne puisse en quelque manière convenir à l'extase commune et naturelle » (*La Théologie mystique* [1640], Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 183).

⁴⁷ Cicéron, *L'orateur*, XXXV, 123, p. 43-44 : « *Haec enim sapientia maxime adhibenda eloquenti est, ut sit temporum personarumque moderator. Nam nec semper nec apud omnis nec contra omnis nec pro omnibus nec omnibus eodem modo dicendum arbitror.* » (« En effet l'homme éloquent doit surtout faire preuve du bon sens qui lui permettra de s'adapter aux circonstances et aux personnes. Je pense en effet qu'il ne faut parler ni toujours, ni devant tous, ni contre tous, ni pour tous, ni à tous de la même façon. ») Horace, dans son *Art poétique*, use quant à lui du verbe *sapere* : « *Scribendi recte sapere est et principium et fons* » (« le bon sens est le principe et la source du bien

tiennent pas compte du fait que leur lectorat est, toujours selon Jean Chéron, principalement composé de « femmes » et autres « esprits foibles⁴⁸ ». C'est alors le corps social qui se trouve atteint par les effets incontrôlés de ces écrits : les femmes sont conduites à faire « bande à part » « au dépens du bon ordre de leur famille⁴⁹ » ; d'autres sont entraînées à des gestes indécentes, ainsi cette dévote que l'on voit, en proie à l'extase, « courir, sauter & gambader contre toute vraye modestie, & battre des mains⁵⁰ ». Cette attitude est en effet contraire à ce que préconise saint Paul (Phil. 4, 4-5), qui, selon le carme, veut que

nostre réjouyssance soit accompagnée de modestie & non de gestes indecens, ou de sauts & de gambades, & je m'assure que si quelque femme devote s'en alloit gambader & sauter par la Ville, personne de bon sens ne douteroit qu'elle ne fust folle, & nul homme qui eust quelque reste de raison, ne tiendrait cette saillie pour un mouvement de l'esprit de sagesse, quoy qu'en puisse dire Rusbrochius ou Jean de Jesu-Maria, qui rapportent qu'un certain en cette ferveur courroit par les montagnes & valées criant u.u.u.u. d'un son convenable à une beste & non à un homme⁵¹.

Cette attitude contrevient surtout à une conception du monde et du discours qui est celle de la bienséance. *L'Examen de la théologie mystique* fait en effet des lecteurs et pratiquants de la mystique les personnages de son propre discours. En les représentant sous les espèces de corps burlesques, en proie à des « gestes indecens » et exprimant un son « convenable à une beste & non à un homme », Jean Chéron renoue subrepticement avec la théorie horatienne du *decorum* des personnages qui assujettit leurs mœurs et expression à un certain nombre de traits vraisemblables exprimant l'opinion commune. Sauf qu'il érige Dieu en garant de cet ordre, Dieu qui par sa « Sagesse infinie » ne peut tolérer qu'une personne recevant ses « graces » fasse aucun acte « contraire à la bienséance que la droite raison fait garder és personnes prudentes & sages⁵². » Faute d'une telle bienséance, « les Romains, écrit Horace, qu'ils servent à cheval ou à pied, éclateront de rire⁵³ », tout comme réagiraient, *mutatis mutandis*, « personne de bon sens » et homme pourvu de « quelque reste de raison ». Le caractère burlesque de ce discours examinant la mystique procède bien d'une *indécence* ou inconvenance entre les actes des personnages et ce qui est attendu d'eux en raison de leur *condition* de femme dévote ou leur nature d'homme⁵⁴. Jean Chéron injecte dans son *Examen*

écrire ») (v. 309).

⁴⁸ Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, p. 54 et s. Voir aussi p. 438 : « [...] de voir des livres entiers, composez pour estre mis és mains des femmes & des ignorans, qui ne soient presque qu'un tissu continuel de locutions hyperboliques, obscures & inintelligibles. C'est ce que je ne peux approuver, les estimant dommageables, & du moins tres inutiles [...] ».

⁴⁹ *Ibidem*, p. 450.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 296.

⁵¹ *Ibidem*, p. 297. Ce bégaiement a pourtant une source biblique ; on le trouve dans le livre de Jérémie, 1, 6 (« *Et dixi a a a Domine Deus ecce nescio loqui quia puer ego sum* »), convoqué par Jean Tauler (1300 ?-1361) pour expliquer l'état de ce qu'il appelle la « résination intérieure » : « De ceste tres-haulte resination interieure, nulle langue est suffisante d'en pouvoir dire chose qui soit digne d'icelle, & selon qu'elle merite : Mais plus tost elle est contrainte de confesser & dire avec Hieremie, a, a, a, Seigneur je ne puis parler, car je ne suis qu'un enfant » (Jean Tauler, *Les Institutions divines et salutaires enseignemens du R.P.F. Jean Thaulere [...]*, Paris, T. Brumen, 1587, f. 112 v°).

⁵² Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, p. 451.

⁵³ Horace, *Art poétique*, 112-113 : « *Si dicentis erunt fortunis absona dicta, / Romani tollent equites peditesque cachinnum* ».

⁵⁴ Sophie Houdard, dans son article « Prophétie et censures. Le "style de Dieu" comme stratégie d'écriture chez Jean-Joseph Surin (1600-1665) » in Line Cottegnies, Claire Gheeraert-Graffeuille, Tony Gheeraert, Anne-Marie Miller-Blaise et Gisele Venet (éds.), *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à*

de la théologie mystique la *doxa* qui fonde l'univers vraisemblable de la bienséance, cette sagesse humaine et séculière, « bon sens » ou « raison », aux yeux desquels Constantin de Barbanson, après saint Paul, déclarait que les choses mystiques « sembler[ai]ent folies⁵⁵ ».

PALINODIE

Dans son dernier ouvrage, *l'Anatomie de l'ame*, publié à Liège de manière posthume en 1635, Constantin de Barbanson fait état de la contradiction déjà soulignée entre le *decorum* de la mystique (qui fait valoir le principe poétique sur le principe rhétorique) et l'exposition à un public. Ce livre se présente, comme l'indique la page de titre, comme une « *addition au livre des Secrets Sentiers de l'amour Divin* », mais il serait plus exact de le considérer comme un repentir. Constantin mesure en effet les répercussions du refus du *decorum* dans la mystique, et constate un certain nombre d'« abus » mis en valeur par des jugements défavorables à la mystique proches de ceux formulés par Jean-Pierre Camus :

[...] les abus qui se commettent en ces choses spirituelles, & le nombre de ceux qui s'y fourrent & ingerent impertinément, sans discretion, mesure, ne conseil, sont cause que plusieurs doctes & notables Auteurs considerans ces inconveniens, se portent à juger, qu'il n'est pas beaucoup convenable d'en escrire ainsi en commun, & de les proposer à tous⁵⁶.

Le dédain pour le *decorum* autrefois affirmé par Constantin trouve dans le jugement des « doctes & notables Auteurs » un démenti que le capucin se trouve désormais appuyer. La publication et la diffusion des écrits proposent en effet « à tous » des choses qui ne devraient pas l'être. Cela conduit Constantin à réévaluer sa position concernant le *decorum*. Il remet tout d'abord en question le principe d'une convenance naturelle entre le discours et l'expérience : « ce sont choses diverses d'avoir en soy l'effect reel de la perfection, & d'estre propre d'en pouvoir discourir & donner pertinemment l'explication⁵⁷ ». Se profile dès lors dans *l'Anatomie de l'ame* un retour à une exigence rhétorique, qui procède de la distinction entre la « réalité » de l'expérience et le langage pour l'exprimer, qui relève d'une « science » hétéronome :

[...] ce sont qualitez differentes d'estre scavant, & d'avoir l'habilité & facilité d'haranguer, & de prescher ce qu'on scait. Dont vient que ceux qui escrivent des choses mystiques par experience, en peuvent bien avoir la realité, jaçoit qu'ils n'auroient pas l'aptitude, ou science, ou manière de les declarer si nettement, & ouvertement, ou familièrement qu'il convient ; & qu'en leur explication ils soient differentes l'un de l'autre. Car tout consiste à trouver la vraye façon de bien concevoir & cognoistre, & d'exprimer proprement ce qu'on veut enseigner⁵⁸.

Se pose désormais la question de savoir quelle est la « vraye façon [...] d'exprimer proprement ce qu'on veut enseigner ». Le capucin fait état, dans son *Anatomie de l'ame*,

l'âge baroque, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2008, p.282, met en avant un semblable procédé de dépaysement des pratiques de la mystique sur la scène sociale par Jean Chéron, qui traduisant les termes mystiques latins de *ructus* et d'*ebrietas*, les réfère « à une situation morale et sociale et non plus à un acte de langage. Le *ructus* prophétique devient, en français, un “rot” grossier et l'*ebrietas* mystique, une ivresse scandaleuse : le débordement du langage et ses effets corporels sont désormais un ensemble de gestes littéralement indécents et en même temps lourdes d'équivoques scabreuses. »

⁵⁵ Constantin de Barbanson s'appuyant sur I Cor. 2, 12-14, cité plus haut dans la note 30.

⁵⁶ Constantin de Barbanson, *Anatomie de l'ame, et des opérations divines en icelle, qui est une addition au livre des Secrets Sentiers de l'amour Divin* [...], Liège, Leonard Strel le jeune, 1635, « Discours et advis preallable aux amateurs de la piété, & de la verité. », n. p.

⁵⁷ *Ibidem*, n. p.

⁵⁸ *Ibidem*, n. p.

d'une incompréhension réciproque entre ceux qu'il appelle les scolastiques et les mystiques, c'est-à-dire entre les tenants d'un discours qui relève de ce qu'il appelle la « science », et ceux qui parlent à partir de leur expérience. Constantin regrette que la science et l'expérience, la scolastique et la mystique, appartiennent à des domaines séparés, avec pour conséquence de mettre en danger la mystique qui se voit attaquée par les « Theologiens » dans son orthodoxie⁵⁹. C'est face à de tels soupçons que Constantin, sans vouloir renier son camp, tente d'adopter une attitude conciliatrice, voulant conformer le langage de la mystique au langage scolastique, afin de mettre la mystique à l'abri des soupçons qui pèsent sur elle :

[...] je me suis deliberé de faire ceste Anatomie en forme d'addition aux susdits secrets sentiers : afin de declarer en quel sens doivent être pris les termes de ceste science mystique : & de faire veoir à ceux qui desirent la plus sincere & reelle verité, combien & comment il est expedient, voire necessaire de reduire ces façons de s'expliquer & de donner regles à une autre plus convenable, qui soit plus conforme aux manieres de parler usitees en la Theologie Scholastique [...]. Afin aussi de mesurer ceste mesme experience à la ligne de la doctrine Catholique receue ; à laquelle toute la mystique doit & peut estre commodement reduite, & par ce moyen estre aussi rendue plus desirable, plus agreable, & exempte de contredits⁶⁰.

Il s'agit bien, à présent, en rendant la science mystique « plus conforme aux manieres de parler usitees en la Theologie Scholastique », de viser à terme à la rendre « plus desirable, plus agreable, & exempte de contredits », c'est-à-dire d'acquiescer à une convenance qui n'obéisse pas uniquement au principe autonome de l'expérience, mais bien aux attentes de ses censeurs.

Une telle entreprise défensive témoigne de la crise profonde dans laquelle est plongé le discours mystique, à laquelle Constantin de Barbanson essaie de répondre en revenant sur les principes qui avaient présidé à l'écriture de ses *Secrets sentiers* : le capucin entreprend désormais d'agrèger au discours de la « verité » de l'expérience une « mesur[e] » hétéronome, celle de la « doctrine Catholique receue » via l'adoption des manières de parler de la scolastique. Si cette refondation du langage mystique sur une norme commune à la scolastique doit protéger la mystique des critiques dont elle fait l'objet en lui conférant une forme d'acceptabilité doctrinale, elle n'en subit pas moins dans ce geste une forme de régression : Constantin de Barbanson est contraint d'abandonner dans son *Anatomie de l'ame* la prétention pratique d'enseigner la voie mystique qui était celle des *Secrets sentiers*, pour s'en retourner aux prolégomènes d'une théologie à reconstruire⁶¹.

REFUS

C'est à un semblable recul de la mystique que s'oppose le jésuite Jean-Joseph Surin (1600-1665). L'époque où il écrit, entre 1654 et 1665, est très défavorable à la mystique, si bien que son attitude n'en est que plus singulière. Il renoue en effet, plusieurs décennies après leur défaite, avec des positions qui sont celles de ses prédécesseurs mystiques du début du siècle. L'un des rares ouvrages qu'il publia, le *Catéchisme spirituel* (1657), lui fit encourir des critiques de la part des autorités romaines de la Compagnie de Jésus. Ces

⁵⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁰ *Ibidem*, n. p.

⁶¹ Cette entreprise de réduction de la mystique aux énoncés légitimes de la théologie est tout à fait similaire à celle que mène dans le même temps, en latin, le jésuite Maximilien van der Sandt (ou Sandaeus) dans sa *Theologia Mystica, seu contemplatio divina religiosorum à calumniis vindicata*, Mayence, Joannes Theobaldus, 1627 (v. en particulier son avertissement non paginé « *Religiosis contemplationi divinae deditis. De causa, scopo, nexu, argumento operis* ») et dans son dictionnaire de termes mystiques *Pro theologia mystica clavis* [...], Cologne, 1640.

critiques, guidées par la volonté des autorités d'éviter toute polémique autour des ouvrages du jésuite, portèrent pour la plupart, comme le rappelle Patrick Goujon, sur le « style inintelligible⁶² » de Jean-Joseph Surin, nullement sur son orthodoxie. Elles aboutirent en 1661 à une interdiction de publier des ouvrages traitant des matières mystiques, décision que Surin pallie en communiquant ses écrits sous la forme de manuscrits. Face aux « contradictions » dont est victime son ambition apostolique d'élever les âmes non seulement au « salut », mais au « dessein de perfection⁶³ », Surin affirme une position singulière, qui consiste à refuser de façon constante d'aligner son propre discours sur celui de la théologie qu'il appelle encore scolastique : il ne veut pas se conformer à un mode d'écriture qui ne procède pas de la connaissance expérimentale de l'objet dont il traite. Bien plus, il conteste aux théologiens scolastiques le droit de juger des choses mystiques, pour cette raison que « la science mystique est tout à fait différente de la scolastique, si bien que quoiqu'on sache l'une, on n'est pas pour cela entendu en l'autre⁶⁴ ». Il se fait l'avocat d'une spécialisation de la mystique⁶⁵, suivant par là un chemin tout à fait contraire à la tentative de conciliation qu'avait essayé de proposer Constantin de Barbanson dans son *Anatomie de l'ame*.

Jean-Joseph Surin avertit dans son *Catéchisme spirituel*, que les livres mystiques doivent être « pris avec discrétion & conseil. Ils appartiennent proprement aux Directeurs qu'aux autres qui ordinairement en sont moins capables⁶⁶ ». Le lecteur des livres mystiques, ici identifié aux directeurs spirituels, doit être un lecteur « capable », c'est-à-dire que sont présumées un certain nombre de qualités qui lui permettent d'entendre et de profiter du discours. Pour le dire en d'autres termes, ce n'est pas à l'auteur de s'adapter à son lecteur, mais au lecteur d'avoir les qualités requises pour recevoir le discours proposé par l'auteur. L'auteur se dégage ainsi de la responsabilité des erreurs dans lesquelles les écrits mystiques peuvent faire tomber leur lecteur, l'auteur ne pouvant, tout au mieux, que l'en avertir, nullement renoncer à traiter de la « vie spirituelle » comme il convient d'en traiter⁶⁷. À l'image des mystiques de la génération précédente, on trouve, à la source de ce refus d'infléchir le discours dans une direction rhétorique, un *decorum* restreint au principe de convenance interne du discours aux « choses très hautes et très sublimes » dont traite la mystique. Les « termes extraordinaires » qu'on lui reproche d'utiliser sont justifiés par le fait qu'ils servent à « donner à entendre des choses très hautes et très sublimes », comme il l'écrit dans la *Guide spirituelle*⁶⁸. Surin renchérit même, dans une phrase provocante : « les

⁶² Lettre du P. Général de la Compagnie de Jésus du 28 avril 1661, citée par Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible*, p. 67.

⁶³ Jean-Joseph Surin, *Questions sur l'amour de Dieu* (composé vers 1664), Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 2008, p. 185.

⁶⁴ Jean-Joseph Surin, *Guide spirituelle* (composé en 1660), éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1966, p. 252. Ce livre est, comme le dit Michel de Certeau dans son introduction, un « manuel de direction spirituelle » (p. 39).

⁶⁵ Il précise qu'à l'instar de l'art de naviguer, la géométrie ou la médecine, « cette science mystique a ses objets propres et particuliers, du tout inconnus aux autres sciences » ; qu'il s'agit d'une « science tout à fait séparée des autres » et dont ne peut juger le docteur scolastique dépourvu du « goût et de l'expérience des choses spirituelles » (*Ibidem*, p. 178-179).

⁶⁶ Jean-Joseph Surin, *Catéchisme spirituel, contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection. Composé par I.D.S.F.P. Divisé en deux tomes*, seconde édition, Paris, Claude Cramoisy, 1667, t. 1, p. 326.

⁶⁷ Sophie Houdard explique ainsi dans son article « Prophétie et censures. Le "style de Dieu" comme stratégie d'écriture chez Jean-Joseph Surin (1600-1665) », in *op. cit.*, p. 276 : « Les auteurs mystiques, conscients des censures qui pèsent sur le discours inspiré, distinguent [...] un public spécifique : seuls les "expérimentés" sont appelés à lire une littérature qui choisit pour se publier des formes semi-publiques (correspondance, manuscrits) ; seuls ceux qui connaissent la science mystique peuvent reconnaître, interpréter et reproduire le "style" de l'inspiration. »

⁶⁸ Jean-Joseph Surin, *Guide spirituelle*, p. 181.

termes dont [les auteurs mystiques] se servent sont encore bien petits pour correspondre à la grandeur des choses⁶⁹. » L'impératif de faire correspondre les termes avec les choses échoue en effet, mais pas comme l'entendent les censeurs : les termes, loin d'excéder une matière que Jean Chéron soupçonne d'être tout à fait ordinaire⁷⁰, se trouvent en fait « bien petits », en retrait par rapport aux choses dont ils parlent. Ce renversement ironique du discours mystique dans une forme d'acceptabilité reprend à son compte de manière inattendue le conseil de Cicéron sur l'adaptation du mot à la chose selon les circonstances : « *magis offendit nimium quam parum* », le « trop » choque plus que le « trop peu »⁷¹. Surin donne à envisager une poétique de l'écriture où les « termes extraordinaires » signalent la tentative jamais aboutie d'exprimer l'éminence de leur objet.

FOI

Si Surin a le désir d'écrire, c'est parce qu'il est persuadé que ses écrits finiront par porter leurs fruits. Quelques mois avant de se voir interdit de publication, Surin témoignait dans une lettre à Anne Buignon du 31 mars 1661 de sa confiance dans le succès de son entreprise, quelle qu'en puisse être la « contradiction » :

[...] quoique je voie bien de la contradiction en plusieurs à la doctrine que je propose dans mes écrits, j'ai néanmoins une certaine confiance qu'elle est selon l'esprit de notre Seigneur et qu'il y donnera crédit à la fin, quand elle aura été pour un temps combattue⁷².

A la source de cette confiance, on trouve l'espoir apostolique, affirmé à la fin des *Questions sur l'amour de Dieu*, que « faire connaître aux hommes les trésors cachés dans la grâce de Jésus-Christ et [les] biens surnaturels⁷³ » permet toujours d'« en gagner quelques-uns au dessein de perfection⁷⁴ ». Le bénéfice du discours a beau être maigre, il n'est pas nul pour autant.

En apparence, donc, depuis la mystique abstraite du début du siècle jusqu'à Jean-Joseph Surin, rien n'a changé. Le fait qu'il en demeure quelques-uns seulement pour entendre cet évangile de la perfection, pour scandaleux qu'il paraisse à la plupart, justifie à soi seul le projet mystique de Surin. Ce qui a changé, en revanche, c'est que Surin, interdit de publication, en est réduit à la diffusion manuscrite de ses écrits auprès d'un cercle restreint de correspondants. Le rapport conflictuel entretenu par la mystique avec le monde, dont le refus du *decorum* est un symptôme, a pour conséquence l'exclusion de la mystique du domaine du publiable. Cette publicité n'était d'ailleurs peut-être qu'un leurre : les mystiques redéfinissent, à l'intérieur du champ du partage signifié par la publication de leurs écrits, un espace intime du discours qui pour sa part ne relève pas à proprement parler d'une volonté de faire partager (au sens où faire partager suppose des procédures rhétoriques d'accommodation à l'autre), mais d'une nécessité de communiquer. Cet espace intime est en effet animé théologiquement, il repose sur la foi de l'auteur que l'Esprit qui informe son discours trouvera toujours à se communiquer. « Il ne m'importe point que vous ny aucun

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Surin répond en effet dans ce chapitre de la *Guide spirituelle* à J. Chéron qui, à propos de *La Vie apostolique de St-Denis* d'Etienne Binet (1629), écrit : « il n'y a ordinairement sous la pompe de ces paroles obscures & recherchées que des choses tres communes, & qu'on pourroit exprimer clairement & nettement » (*op. cit.*, p. 54).

⁷¹ Cicéron, *L'orateur*, XXII, 73, p. 26.

⁷² Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1966, Lettre 360 du 31 mars 1661, p. 1095.

⁷³ Jean-Joseph Surin, *Questions sur l'amour de Dieu*, p. 183.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 185.

autre me voye & me comprenne en cecy, ny en tout ce que j'ai pu écrire autrefois, écrit ainsi Jean de Saint-Samson. Chaque vérité a ses propres termes aussi bien que son goût, pour se manifester à qui elle veut⁷⁵. » Dans cette mesure théorique, le monde, ce lieu social traversé par des opinions partagées, avec lequel les bienséances instituent un commerce, n'a pas besoin d'avoir d'existence. Il en a une malgré tout, comme finissent par le comprendre Constantin de Barbanson, qui essaye de donner pour refuge à la mystique le langage inattaquable de la théologie scolastique, ou Jean-Joseph Surin, que l'on voit ruser avec la censure.

⁷⁵ Jean de Saint-Samson, *Œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif*, t. 1, p. 365.