Franco Suitner

La poésie mystique

Iacopone da Todi et les contradictions de l'âme

Dans le célèbre essai de Leo Spitzer sur l'*amor de lonh* de Jaufré Rudel, l'amour courtois triomphe comme un sentiment éternel qui naît d'une « *mélancolie de l'imperfection*, qui sent que *quelque chose* manque toujours au bonheur absolu »¹. L'objet de l'amour du mystique – Dieu – est par certains côtés proche de celui de l'amour courtois. Il est lointain, empêché, inatteignable sinon au prix d'un trajet et d'un effort de purification extrêmement difficiles. Cette situation sera radicalisée dans les formes d'ascèse les plus influencées par les théologies 'apophatiques'. Je me réfère ici à l'énorme influence de Denys l'Aréopagite, une influence que l'on retrouve aussi chez Dante², pour nous limiter au domaine italien, ne serait-ce peut-être que par une voie indirecte, et certainement beaucoup chez Iacopone da Todi.

Mais il existe des différences fondamentales entre l'expérience des poètes d'amour et l'expérience plus caractéristique des mystiques, différences qui concernent notamment la période dont nous nous occupons ici, et en particulier l'un des deux termes de notre propos aussi : la considération du corps. L'idée qu'aucun objet terrestre ne puisse d'une certaine manière approcher le divin, lui ressembler, était à la longue inacceptable pour les poètes. Le corps de la femme ne pouvait pas être refusé. Il est la base, la source première à l'origine du processus d'amélioration morale et spirituelle de l'homme. Le mystique, ou le poète mystique dans notre cas, n'a pas cette solution à sa disposition. Le corps, généralement, constitue toujours pour lui le pôle de la négativité, ce qui doit être annulé, dépassé, parfois même supprimé. L'âme est sa contrepartie, elle doit toujours s'en méfier (72, 75–80) :

* J'ai préféré laisser cet essai sous la forme qu'il avait dans la communication lue à Berlin le 14 novembre 2014 à l'occasion du Colloque international *Corps et esprit au Moyen Âge : littérature, philosophie, médecine*, en y introduisant seulement quelques changements. Je remercie beaucoup Gaia Gubbini, organisatrice de la conférence avec Joachim Küpper, pour l'invitation.

1 L. Spitzer, « L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours », dans Id., *Romanische Literaturstudien*, 1936–1956, Tübingen 1959, 378–379.

2 Cf. D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi l'Areopagita nel Paradiso di Dante*, Florence 2006 ; M. Ariani, *Lux inaccessibilis : metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Rome 2010.

Franco Suitner, Università di Roma Tre

Alma, lo corpo è quello
 che t' à iurata morte ;
 guàrdate da ello,
 ch'ello è losenghe molte
 et è malvaso e fello
 et ète tradetore.

Ou bien, si l'on veut, le corps pouvait être valorisé de manière différente. Dans la mystique christocentrique des franciscains, qui devient dominante à la période dont nous nous occupons ici, y compris dans les versions qui se répandent au sein d'autres ordres et mouvements, il y a au moins un corps, celui du Christ, qui concentre en soi toutes les afflictions et les négations possibles sur la terre, tout en étant par ailleurs porté en triomphe. L'itinéraire de François, *alter Christus* par excellence, est modelé sur celui du Christ.

Chez un poète comme Iacopone, *bizzoco*, puis franciscain, il y a tout cela et plus encore. Il y a la négation du corps, senti comme un empêchement, mais il y a aussi la conscience que son maintien est nécessaire pour garantir la pénitence : le corps ne doit pas être tué, parce que « adiut'a dDeo servire » (56, 35–37)³. Il doit être soumis à la pénitence, en laquelle réside le vrai salut : « Tutta l'arte medicina sì sse trova en penetenza, / che li sensi à regolati en ordenata astinenza » (56, 51–52). Iacopone n'a pas systématiquement des positions extrémistes là-dessus. Traditionnellement les spécialistes italiens, en littérature surtout, ont opposé, de manière presque idéologique, Iacopone et François. Cette opposition, comme je crois avoir moi-même contribué à le montrer, n'est qu'en partie valable⁴.

Quant à l'autre pôle de notre propos – l'âme –, tout est clair en apparence. Chez le Iacopone le plus typique l'âme, la part spirituelle de l'homme, doit être servie « senza carnal sozzore » (72, 14), sans compromissions avec le corps. Le poète décrit le rapport corps-âme dans les termes rudes de la relation serviteur-maître (44, 20 : « lo corpo per servo te fo dato en atto »). En effet, selon Iacopone, François l'a tenu en conditions de sujétion, sans lui permettre de relever la tête (71, 71–74):

«...e'aio el corpo per fantone ;
 tengolo en mea presone,
 sì ll'ho corretto e castigato ».

³ Les poésies de Iacopone sont tirées de l'édition *Laude*, éd. F. Mancini, Bari 1974.

⁴ F. Suitner, *Iacopone da Todi : poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Rome 1999, en particulier 41–45 ; sur l'opposition entre âme et corps cf., parmi les dernières études, M. Sanson, « Il corpo nelle *Laude* di Iacopone da Todi », *Cultura neolatina* LXXII (2012), 265–305, et LXXIII (2013), 401–442.

La beauté de l'âme est telle qu'elle ne peut être comparée à celle d'aucune créature (44, 50–52 : « cà creatura nulla è creata, / che sia adornata d'aver lo tuo amore; solo al Signore s'affà el parentato »). Ne nous laissons pas abuser par l'emploi apparent, pour décrire la noblesse de l'âme, d'un lexique et d'adjectifs si proches de ceux qu'emploient les poètes courtois pour qualifier leurs dames (ici, par exemple : « Tu èi creata en sì granne altezza, / en gran gentelezza è tua natura »; ou en 59, 69–70, avec une référence au cœur : « Vive sempre ennamorato / co la vita angelicata », etc.). La perspective du mystique est complètement différente, les vers que j'ai cités plus haut, avec leur conclusion drastique (« solo al Signore s'affà el parentato »), semblent écrits pour réfuter ceux qu'écrivait Guinizzelli à la même époque dans la célèbre canzone-manifeste du *Dolce Stil Novo*, dans sa conclusion où l'âme de l'amant justifie son amour terrestre par ces mots : « Tenne d'angel sembianza / che fosse del Tuo regno; / non me fu fallo, s'in lei posi amanza »⁵.

Du reste, si l'on veut être rigoureux, les attributs de l'âme chez Iacopone ne sont qu'en partie de type courtois. On pourrait plutôt dire qu'ils sont 'féminins' au sens le plus large du terme, un sens qui ne peut exclure la dimension du comique, sur le plan des choix linguistico-stylistiques. Dans la *lauda* 60, *Anema, che desideri andare ad paradiso*, par exemple, l'âme est interpellée pas moins de quatre fois avec l'exhortation « Vene cun nui, bellissima », une expression qui fait penser à des registres plus bas, plus adaptés aux débats d'origine populaire qu'aux hauteurs des troubadours. Autrement dit, pour le *Laudario* de Iacopone, on ne pourrait pas utiliser la qualification de 'courtois', que Franco Mancini applique à celui de Cortona⁶.

Qu'arrive-t-il à l'âme, à la partie spirituelle de l'homme, une fois qu'elle est parvenue à la phase finale du voyage qui intéresse le mystique, le voyage de l'union avec le divin ? L'âme est en soi éternelle. Il est donc dans l'ordre des choses qu'elle recherche le plaisir éternel, et celui-ci peut consister en une seule chose, être 'remplie' par Dieu (19, 53–60) :

Anema mea, tu si eterna,
eterno vòl delettamento ;
[...]
a dDeo fa tu salemento,
Isso sol te pò n'emplire.

5 G. Guinizzelli, *Al cor gentil*, v. 58–60 (*Poeti del Duecento*, éd. G. Contini, II, Milan-Naples 1960, 464).

6 F. Mancini, *Un laudario cortese*, dans Id., *Il tempo della gioia : un'interpretazione del Laudario di Cortona*, Rome 1996, 3–52.

Le ‘remplissage’ de l’âme advient, comme on le sait, à travers son anéantissement. Mais de quelle nature cette annulation est-elle ? Le parcours de l’âme vers Dieu présuppose, augustinienement, l’intervention de la Grâce. Iacopone l’affirme clairement à plusieurs reprises. Toutefois, cette intervention ne se produit pas au risque de compromettre le libre arbitre, qui reste fondamental (79, 93–96) :

Se l’amore è libero
(che non sia avaro albitrio),

gentil fa desiderio,
non condizionato.

La position de Iacopone à ce sujet est très équilibrée et en tout point conforme à la tradition la plus orthodoxe. L’âme, avec l’intervention de la grâce et de son libre choix, se dirige naturellement vers chaque chose *ordenata* (59, 53–54 : « dirizzat’ à l’alma storta / enn onne cosa ch’è ordenata »).

Mais qu’arrive-t-il à l’âme, y compris dans son rapport avec le corps, au moment où le mystique a atteint le point maximal de ses aspirations, l’union avec la divinité ? La réponse que nous donne le recueil des *Laude* n’est pas univoque, ou contient de toute façon certaines contradictions. À un certain moment de sa vie, Iacopone assiste aux succès et au début de la diffusion, dans le centre de l’Italie, de tendances qui avaient des idées très particulières sur la liberté de l’âme, tendances que l’Église jugera ensuite dangereuses. Je veux parler du mouvement du Libre Esprit ou, si l’on préfère, de l’Esprit de Liberté⁷. Pour des raisons d’espace, ce n’est ici ni le lieu ni le moment de résumer les caractéristiques fondamentales de ces tendances, que je dois considérer comme connues, ni les indices de la présence de ce mouvement dans la région de Iacopone et parmi les franciscains à la fin du XIII^e siècle et dans les premières années du siècle suivant.

Ce qui est certain, c’est que dans certaines de ses *laude* Iacopone fait clairement allusion à ce mouvement et qu’il existe même des *laude* écrites explicitement contre celui-ci. Il s’agit de textes qui ne peuvent pas être lus isolément. Les allusions qu’ils contiennent ne s’expliquent qu’en les confrontant, qu’en les expliquant les uns avec les autres. La non application de cette méthode est l’une des raisons principales pour lesquelles de nombreux chercheurs n’ont pas compris le

⁷ Pour l’Italie l’étude fondamentale est celle de R. Guarnieri, « Il movimento del Libero Spirito », *Archivio italiano per la storia della pietà* IV (1965), 351–708. Voir d’autres références bibliographiques dans Suitner, *Iacopone da Todi*, 268–270, et G.G. Merlo, *Non conformismo religioso e repressione antiereticale*, dans D. Quaglioni (éd.), *Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274–1378)*, Cinisello Balsamo 1994, 470 ss. Pour l’Europe, parmi les dernières études, R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

rapport de Iacopone avec ces mouvements, un rapport de grande hostilité à une certaine période, et d'acceptation de certaines idées à une autre. Il s'agit là de la deuxième cause de l'incompréhension. La première, beaucoup plus grave, est une forme de sectarisme idéologique à cause de laquelle des chercheurs liés à une certaine idée d'orthodoxie religieuse n'acceptent pas de voir le nom d'un poète religieux – ne serait-ce que pour quelques textes ou pour une certaine période de sa vie – associé à des mouvements que l'Église a fini par condamner comme "hérétiques" dans un deuxième temps, et seulement à posteriori. Gianfranco Contini, en 1960, parlait à ce propos de « susceptibilité contre-réformiste », ou même de « excès de prudence post-tridentine »⁸.

Dans certaines *laude*, par exemple la 66, *O libertà suietta ad onne creatura*, Iacopone célèbre la liberté de l'âme, qui ne peut comprendre le vice, en aucun cas et à aucun stade de son parcours vers Dieu (66, 3–8) :

Non po' aver libertate omo ch'è vizioso,
ch'ell'à perduto l'uso de la so gentelezza ;
lo vizio sì el lega 'n legame doloroso,
deventa fetidoso e perde la fortezza ;
desforma la bellezza ch'era simele adDeo
e fase omo sì reo, ch'en onferno à redetate.

Si on les lit isolément, ces expressions semblent avoir une valeur très générale, presque naïve, et ne semblent renvoyer à rien de précis. Mais il n'en est pas de même si nous confrontons cette *lauda* à la 46, *Amore contraffatto, spogliato de vertute*. L'expression que je viens de citer – « non po' aver libertate omo ch'è vizioso » – est la même que celle que nous trouvons au vers 26 : « Non dica en libertate om senza lege stare ». Puis, l'« amore contraffatto, de ipocrita natura », que Iacopone attaque dans la 66 comme la caractéristique principale de ce qui lui déplaît, est le même « amore contraffatto, spogliato de vertute » sur lequel se concentre dès le début son attaque de la *lauda* 46. Il s'agit d'un Amour « lascivo, senza la temperanza » (46, 3), d'un Amour « apropiato, bastardo, spurione » (66, 21). Si on lit isolément la 66, on pourrait penser que les expressions de Iacopone visent de manière générale le comportement déviant de certains fidèles. Mais si on lit la 46, il ne fait plus aucun doute que Iacopone s'en prend à un courant précis, avec certaines tendances qui devaient être bien connues dans le monde des religieux, si elles pouvaient être attaquées à cette époque par des allusions, parfaitement claires dans ce cas, sans risque d'incompréhension. Il ne fait aucun doute ici que la cible est bien l'Esprit de Liberté (46, 15–26) :

⁸ Contini, *Poeti del Duecento*, II, 63.

Amor che non n'è saio, de prudenza vestito,
non pò veder l'eccessi, però ch'è ensanito ;
rompe lege e statuti, onne ordenato rito
(dice ch'è salito a nulla lege servare).

O amor enfedele, errato de la via,
non repute peccato nulla cosa che sia,
va' sementando erruri de pessima risia,
tal falsa compagnia onn'om deia mucchiare.

Amor senza speranza non vene a veretate,
non pò veder la luce chi fuge claretate;
como pò amar lo celo chi 'n terr'à so amistate ?
Non dica en libertate om senza lege stare !

Je reviendrai bientôt sur le dernier vers. Il est clair que Iacopone fait allusion à tout un mouvement, comme le montrent aussi les vers 9–10 – pour nous un peu mystérieux – qui évoquent d'étranges pratiques des partisans de ces tendances (« l'ipocrete mustranze, che fòr per le contrate, / mustravan santetate de canti e de saltare! »). Les partisans de ces tendances, comme il est dit aux vers que j'ai cités, considéraient que lorsqu'ils avaient atteint la perfection, ils pouvaient briser « lege et statuti, onne ordenato rito », puisqu'ils avaient désormais acquis l'impeccabilité (« dice ch'è salito a nulla lege servare »).

Nous pouvons donc avoir une première certitude: il ne fait aucun doute que la cible de la 46 est le Libre Esprit. Et il est hautement probable qu'il faille lui associer plusieurs autres *laude*. J'ai déjà parlé de la 66. On peut hésiter sur quelques autres textes, même si je pense personnellement qu'il est très probable qu'ils sont associés à celles-ci. Ainsi, dans la 51, *O vita de Iesù Cristo*, Iacopone compare avec tristesse la vie de péché du pénitent à celle du Christ, dans des termes qui paraissent longtemps très traditionnels : l'homme a été trop attiré par le monde et par ses biens, la loi du Seigneur n'a pas été respectée. Le discours est à la première personne, mais bien évidemment rien ne fait penser à une autobiographie, sans que l'on puisse exclure complètement qu'il y en ait quelques reflets. Iacopone se réfère au pécheur en général, mais certainement aussi à soi-même. Toutefois, dans la deuxième partie de la *lauda*, le poète prend pour cible les « falsi oppiniuni », les fausses croyances, et ici dans un sens qui n'a plus rien de général (51, 39–43) :

O falsi oppiniuni, come prosumovate,
l'opere magagnate de vendirle al Signore ?
En quella luce devina poner deformetate
fòra gran'nequitate digna de gran furore ;
partamne d'esto errore...

L'union avec Dieu implique un processus d'anéantissement, dans une perspective évidemment de type quiétiste (61–62 : « O glorioso stare en nihil quiétato, / lo 'ntelletto pusato e l'affetto dormire »). Remarquons que cette annulation exclut toute coexistence avec quelque chose de vil, elle exclut l'annulation des vertus, prévue au contraire dans les *laude* proches de ces théories, comme Iacopone trouve nécessaire de le préciser ici : « Umiliata mente non n'è per vil vilare; / ma, en virtuoso amare, vilar per nobelire » (v. 55–56). On peut paraphraser comme suit : 'La volonté annulée n'est pas telle pour s'humilier vilement; mais dans l'avilissement pour s'ennoblir dans l'Amour de la vertu'.⁹ Il est extrêmement probable que les fausses opinions auxquelles le poète fait allusions sont celles des partisans du Libre Esprit¹⁰.

Revenons maintenant à ce que nous avons présenté comme une certitude : dans la *lauda* 46 Iacopone attaque sûrement le Libre Esprit, en concluant son invective par l'exclamation « Non dica en libertate om senza lege stare ! ». Si nous examinons maintenant la *lauda* 36, *O amor de povertate*, l'une de celles que l'on peut soupçonner de contenir des traces d'idées liées au Libre Esprit, cela n'aurait aucun sens de la considérer isolément, et il faut au contraire la lier à un contexte. En particulier, si nous lisons les quatre célèbres versets :

Povertat'è null'avere
e nulla cosa poi volere

e onne cosa possedere
en spirito de libertate.

Cela n'a pas de sens de les lire isolément. Si on les lit isolément, je suis moi aussi d'accord sur le fait que l'on pourrait se limiter à se référer à des expressions célèbres et souvent citées de saint Paul (2Cor 3,17 : « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ») ou à l'identification de saint Bonaventure entre *spiritus caritatis* et *spiritus libertatis*. L'idée selon laquelle la voie de la contemplation et de l'ascèse coïncide avec celle de la véritable liberté avait une longue tradition dans le christianisme. Mais après avoir lu l'extrait de la *lauda* 46 mentionné plus haut, cette interprétation à caractère général et 'naïve' des mots *libertate* et *spirito de*

⁹ Iacopone da Todi, *Laude*, éd. L. M. Reale, Pérouse 2006, 51 : « La volontà annullata non è tale per umiliarsi vilmente; ma nell'avvilirsi per nobilitarsi nell'Amore della virtù ».

¹⁰ On laisse intentionnellement de côté ici le problème des rapports entre Iacopone et le célèbre *Miroir* de Marguerite Porete. Sur ce point voir les observations finales de P. Canettieri, *Amor de caritate*, dans F. Suitner (éd.), *Iacopone poeta*, Rome 2007, 111–112 ; voir aussi A. Montefusco, *Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Rome 2006, 227–235.

libertate n'est plus possible¹¹. Ou alors, reconnaissons au moins que ce n'est pas la plus probable.

La *lauda* 36, que je ne peux analyser ici en détail et dont j'ai déjà proposé ailleurs une lecture partielle, nous met immédiatement en présence de la contradiction que nous offre le recueil des *laudi* de Iacopone, qui contient certainement des textes qui attaquent violemment le Libre Esprit, mais aussi plusieurs autres (fondamentalement cinq *laude*) qui semblent au contraire influencés par certaines de ses thèses. J'ai déjà examiné ailleurs la nature et les limites de cette influence, dont il n'est pas dit qu'elle s'étende à l'ensemble des croyances, d'ailleurs difficiles à cerner avec précision, répertoriées aujourd'hui sous cette étiquette. De même que je l'ai fait pour une autre question délicate : comment le même auteur peut-il avoir défendu dans ses œuvres deux positions aussi différentes ? Le problème est si clair qu'une importante philologue italienne, Franca Ageno, proposait de le résoudre drastiquement en supposant que certaines *laude*, celles auxquelles j'ai fait allusion, étaient d'un autre auteur. S'il existait des preuves confirmant cette hypothèse, ce serait indéniablement une solution. Mais il n'y en a pas pour le moment. Par contre, de nombreux indices intertextuels montrent que ces *laude* ont beaucoup d'éléments en commun avec celles qui relèvent sûrement de l'auteur¹².

Pour ma part, j'ai proposé l'idée selon laquelle les *laude* appartiennent à deux périodes différentes de la vie du poète de Todi : les unes à une époque où il subit l'influence d'une partie au moins des idées du mouvement, qui se répandaient aussi parmi les franciscains en même temps que celles de la mystique auxquelles ils étaient plus liés traditionnellement, en particulier à un moment où l'on n'était pas nécessairement conscient de leur caractère hétérodoxe, que l'Église ne dénoncera que plus tard ; les autres, à une époque très probablement plus tardive où le poète prend parti avec décision contre ces idées, probablement au moment où celles-ci sont dénoncées par des représentants importants des milieux spiritualistes de sa région¹³. Les hésitations, les déplacements, les changements de position n'étaient pas rares : le cas de Iacopone ressemble à celui d'autres personnes autour de lui, dans le milieu même du spiritualisme francis-

11 Dans la célèbre *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* on parle de « unam sectam fratrum...qui ad libitum volebant vivere et omnia Spiritui attribuebant » (dans *Analecta franciscana*, III, ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1897, 263).

12 R. Bettarini, « Ancora su Iacopone e sul Laudario Urbinate », *Studi di filologia italiana* XXXII (1974), 407-412.

13 Suitner, *Iacopone da Todi*, 211-233.

cain ou assimilé à celui-ci¹⁴. Je me suis limité à avancer une hypothèse sur la chronologie de ces périodes, mais je m'en suis tenu là, car je pense que seules de nouvelles études nous permettront de mieux préciser la question.

Ceux qui se font des scrupules pour l'« orthodoxie » – toujours, quoi qu'il arrive et dans chaque texte et pour chaque période de la vie de Iacopone – ont en revanche caressé l'idée de résoudre le problème en niant que certaines *laude* contiennent des thèses et expriment des convictions renvoyant au mouvement en question. Il y a eu des négations absolues, essentiellement de la part de chercheurs confessionnaux. Ce phénomène nous rappelle de très près, à nous autres Italiens, les négateurs de l'influence janséniste sur Manzoni. Ces derniers ont désormais abandonné le combat, se rendant probablement compte qu'il est absurde de devoir défendre le grand écrivain de l'accusation d'avoir été très influencé, à une période de sa vie, par ce que Pascal appelait une « hérésie imperceptible ». Naturellement, d'autres hérésies aussi sont 'imperceptibles', surtout dans certaines de leurs versions, et certainement celle dont il est question ici. Mais nous ne sommes pas encore parvenus à ce degré de maturité dans les études sur Iacopone. On voit serpenter ça et là la tentation d'un 'réductionnisme' systématique, dont l'origine orientée est d'ailleurs transparente.

Cela n'a guère de sens de discuter ce genre de positions. Cependant, on peut trouver quelques traces de cette attitude même dans des travaux de valeur, auxquels il est utile de se confronter. Par exemple, l'auteur d'un commentaire récent sur les *Laude* reconnaît dans l'*Introduction* de son édition que certains passages de *lauda* reprennent effectivement des expressions typiques de la littérature spirituelle hétérodoxe, mais tout en se disant prêt à accepter la possibilité de l'explication chronologique que je suggère, il se prodigue ensuite, dans le travail concret sur les textes, pour minimiser les contacts et même pour les nier¹⁵. Selon ce spécialiste, le principal critère distinctif entre la mystique unitive hétérodoxe et une mystique orthodoxe consisterait dans le fait que la deuxième

14 G. Miccoli, *La storia religiosa*, dans *Storia d'Italia*, II, Turin 1974, 941, pense que la dénonciation de certains protagonistes du mouvement spirituel franciscain contre le Libre Esprit pourrait avoir comme objectif de « segnare quella separazione e quel distacco necessari al fine di cercar di evitare di restare travolti in un unico scandalo ed in un'unica condanna ». G. Potestà insiste sur l'hypothèse « [di uno] sviluppo parallelo di spirituali e spirito di Libertà » pendant une première période; « si può pensare a una prolungata vicinanza e affinità in un ambito comune, prima della rottura, delle denunce, dei processi talvolta istruiti dagli stessi Spirituali » (*Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milan 1980, 237 et 245).

15 M. Leonardi, *Introduzione* à Iacopone da Todì, *Laude*, éd. M. Leonardi, Florence 2010, XLV, n. 171. J'ai dans l'ensemble une opinion positive de ce travail, mais on ne peut absolument être d'accord avec l'auteur sur ce point important. Il faut cependant noter que les opinions de l'auteur semblent remarquablement différentes dans son essai « Tracce autobiografiche e riferimenti

maintient une distinction entre l'âme et le Créateur. L'union ne serait pas totale et complète¹⁶. Pour démontrer qu'il en va bien de même chez Iacopone, il s'appuie surtout sur deux passages : l'âme se transforme en Christ, mais pas complètement, « En Cristo trasformata, è quasi Cristo » (89, 99). Ou bien, dans le processus unitif l'homme est « annichilato en tutto, en l'esser conservare » (51, 58), c'est-à-dire 'annulé complètement, tout en conservant son essence'. L'union avec Dieu ne serait jamais une pleine nullification-divinisation, mais plutôt la parfaite adhésion de la volonté humaine à la volonté divine¹⁷. L'homme ne disparaît pas dans son créateur, il perd seulement sa forme, la forme spécifiquement autonome et "autosignificative" en dehors du Créateur¹⁸. Il s'agit en réalité, dans ce cas, de distinctions inconsistantes, du moins en ce qui concerne ce problème. On trouve en effet chez Iacopone des déclarations comme celles que j'ai citées plus haut, mais aussi d'autres qui présentent un sens totalement opposé. Si nous lisons la ligne qui suit 89, 99, nous constatons par exemple que le passage complet est le suivant :

En Cristo trasformata, è quasi Cristo,
cun Deo conionta tutta sta devina.

Le passage prend déjà un sens différent. Quant à l'autre passage de 51, 58, il faut d'abord observer qu'il est contenu dans une *lauda* qui a très probablement été écrite *contre* l'Esprit de Liberté, et que cela n'a donc pas de sens d'utiliser un de ses passages pour illustrer les contenus des *laude* qui sont au contraire *alignées* sur ces opinions, ou qui ont été influencées par certaines de ces idées. En effet, l'idée qui y est exprimée est démentie en 92, 218–222, c'est-à-dire à l'intérieur d'une des *laudes* 'souponnées' :

de tanta unione,
nulla divisione
 pò far dui d'uno core.
 Se tutto Li tt'èi dato,
de te non riservando,
 non te, ma Lui amando,

storici nelle laude di Iacopone da Todi », *Franciscana* IX (2007), 67–148 (en particulier 116, 142 et 146), qui est en réalité postérieur à la Thèse doctorale à l'origine du commentaire.

¹⁶ Leonardi, *Introduzione*, XLVII et XLIX.

¹⁷ *Ibid.*, 100.

¹⁸ *Ibid.*, 174.

Donc, « de te non reservando » ('ne réservant rien de toi'), le contraire de « en l'esser conservare ». Et c'est évident : là, Iacopone attaquait le Libre Esprit, alors qu'ici – si la *lauda* est bien de lui –, il accepte ses positions. Il répète cette idée aussitôt après : « Possedi posseduta / en tanta unione, / non c'è devisionsione, / che te da Lui retraga » (92, 389–392). Plus loin encore, il évoque d'ailleurs la question de l'impeccabilité du parfait : « Quel Ben che t'è donato, en Sé te commutando, / lassàra sSé, lassando / en culpa t'e'n cascare? » (92, 225–228). Dieu, qui t'a permis de te changer en lui, permettrait-il ensuite que tu retournes au péché ? Et aussi (92, 239–248) :

cosa nulla che sia
pò variar tuo stato,
perciò ch'ell'è locato
en luce de fermezza ;
passando per ladezza,
non perde suo candore.
Monda sempre permane
mente che Te possede ;
per colpa non se lede,
cà non ce po' salire.

Ces vers sont d'une clarté cristalline, même si dans des questions de ce genre il n'y a jamais de limite à la possibilité d'attribuer aux mots un sens différent, en en fournissant une lecture 'réductionniste'¹⁹. Nombreux sont qui plus est les passages où Iacopone parle de l'union sans se soucier le moins du monde de marquer une séparation entre la créature et le Créateur. J'en cite seulement quelques-uns, choisis parmi les plus significatifs :

Tutti li atti vecchi e novi
.....
uniti co la Veretate,
coronato sta l'Affetto,
quietato lo 'Ntelletto
ne l'Amore trasformato. (82, 68–75)

...vene
alma, per te salvare,
.....

19 Au contraire, à propos de l'idée de l'impeccabilité dans l'état d'union, G. Pozzi observe qu'elle « serpeggiava negli ambienti del libero spirito, e da cui non va esente Jacopone (*Laudi*, XCII, vv. 105 et suiv.) » (Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, éd. G. Pozzi, Milan 1992, 104). La différence entre les verbes *unire* et *trasformare*, que Iacopone emploie, comme on peut le voir, souvent conjointement, n'est pas décisive pour notre propos.

pàrte«te», ché vòl fare
te seco tutta unire! (86, 5–12)

Amor, *tutta so' tua*, (86, 377)

te retornando, 'l cor se va stendendo,
 ch'en te se pòzza tutto *trasformare*; (89, 119–120)

donqua, se trasformato en veretate
 en te son, Cristo, con sì dolce amare,
 a tte se po' imputare, non a mme, quel ch'eo faccio ; (89, 175–177)

Amore, Amore, famme en te transire !

.....

Amore, Amor, l'anema teco unita!

.....

tu me tt'arènni *en te me trasformando!* (89, 272–288)

fatta a comunione
 et è en possessione
De tutto quel che Deo. (92, 70–72)

Perdir *tutto te stesso*
 en Isso trasformato; (92, 199–200)

e per ciò che *èi onita*
tutta con Veretate, (92, 457–458)

Donc, pour synthétiser, « perdre *tutto* se stesso / en Isso trasformato ». Et encore: « possedi el Creatore » (v. 388). Mais aussi : « A tte se po' imputare, non a mme, quel ch'io faccio ». Nous sommes bien loin, admettons-le, de l'irréductible distinction du Créateur par rapport à la créature²⁰ !

Qu'en déduire ? Que ce n'est certainement pas un aspect décisif et significatif, d'autant plus quand les caractéristiques de l'union mystique, complète ou encore avec quelques imperfections, sont unies à des passages contenant d'autres éléments caractéristiques des théories du Libre Esprit, par exemple celles de l'impeccabilité du parfait. Iacopone n'est pas toujours constant dans la présentation

²⁰ Il n'est pas inutile, je crois, de lire tous ces passages de Iacopone en les comparant avec les pages de Ugo Panziera, un franciscain laïc de tendance 'spirituelle' presque contemporain, qui décrit les degrés de l'union mystique : « Nono grado si è, *essere tutta in Dio*, e sé nichil intendere. Quando l'uomo gusta d'essere *tutto in Dio spiritualmente trasformato*, allora la divina pietade il suo intelletto provvede per una eccellentissima spirituale manifestazione d'intendere colui nel quale si cognosce d'essere, per amore, *senza nulla distanza congiunto*, manifestandolisi Iddio se medesimo infinito per ogni modo che gli si manifesta » (*I dieci gradi dell'Umiltà*, dans A. Levasti (éd.), *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milan 1960, 297). Sur les positions de Panziera à l'égard du Libre Esprit cf. Guarnieri, « Il movimento del Libero Spirito », 425–427.

d'un thème, et il ne l'est pas non plus dans le cas présent. Les *Laude* contiennent des variations qui ne permettent toutefois pas de tirer des conclusions comme celles que j'évoquais plus haut. En outre, comme je l'ai déjà dit, il y a des *laude* qui expriment une position opposée de l'auteur à l'égard des thèses du Libre Esprit, de sorte que c'est une erreur de les utiliser comme si elles formaient un tout cohérent. Ainsi, on ne peut pas utiliser des passages incompatibles avec ces théories, mais contenus dans un corpus général de son œuvre, pour tenter d'étendre leur signification au petit groupe de *laude* qui sont au contraire 'souples' de subir cette influence.

Il arrive souvent d'associer au réductionnisme théologique le réductionnisme de type historique et 'politique' au sens large du terme²¹. Mais je n'en parlerai pas ici, car nous nous éloignerions du sujet. De même que certains n'apprécient pas l'idée que Iacopone puisse s'être éloigné – ne serait-ce que pendant une courte période de son expérience – de ce qui s'est avéré être a posteriori l'orthodoxie, on peut de même ne pas aimer voir un franciscain opposé à son Ordre. Par conséquent, on peut minimiser, sans guère de respect, il faut le dire, pour les longues années que le pauvre frère a passé dans une prison conventuelle. Il s'agit d'une question en partie liée au problème théologique, mais sur laquelle il faudra revenir dans une autre occasion. Pour conclure, chez un mystique comme Iacopone, les contradictions de l'âme sont spéculaires à celles du corps, et il ne pouvait qu'en être ainsi. La Résurrection du corps, une des grandes nouveautés du christianisme, était vécue de manière problématique par de nombreux mystiques. La discussion était encore ouverte sur ce qui devait arriver au corps encore en vie, et à sa liberté d'agir et de pécher, après que l'âme du pénitent était arrivée à s'unir à Dieu. Il était plus facile de s'accorder sur ce qui arrivait à l'âme du pécheur quand elle était encore retenue en bas, au milieu d'innombrables tentations (52, 11-14):

O Iesù Cristo, et o' m'ài lassata,
 enfra inimici cusì desolata ?
 om'assalita de molte peccata,
 de resistenza no n'ài valore.

²¹ Déjà, G. Contini observait, à propos des positions de Frédéric Ozanam : « bisogna guardarsi dalla suscettibilità controriformistica dell'Ozanam ai pericoli dottrinali del panteismo e del quietismo e a quelli disciplinari della rivolta alle supreme gerarchie » (*Poeti del Duecento*, 63). M. Leonardi, *Laude*, 385, interprète de façon erronée l'opinion de Contini : il pensait que la présence d'idées hétérodoxes n'était pas un argument suffisant pour nier l'authenticité de certaines *laude*, mais il ne contestait pas la présence de ces idées. Toutefois, on ne doit pas non plus considérer Leonardi parmi ceux qui rabaisent la dimension historique et politique du poète : cf., à ce propos, Leonardi, « Tracce autobiografiche e riferimenti storici nelle laude di Iacopone da Todi ».