

Barbara Marczuk-Szwed

LE MYSTICISME BIBLIQUE DE MARGUERITE DE NAVARRE

Les critiques qui s'occupent de la spiritualité de la Reine de Navarre reconnaissent unanimement son caractère mystique. Bien que leurs opinions soient partagées en ce qui concerne les expériences du „raptus mysticus” dans la vie de Marguerite¹, personne ne conteste qu'elle conçoive le mysticisme comme la relation la plus parfaite et la plus désirable de l'âme avec Dieu.

Le côté spéculatif du mysticisme de la Reine a été l'objet de plusieurs études mais les auteurs se heurtent en général au problème épineux de l'opposition entre son „biblisme” – qui voisine avec les opinions protestantes et qui reconnaît dans l'Écriture l'unique source de la révélation –, et sa conception de la connaissance mystique de Dieu dans l'extase.

E. Parturier constate², qu'étant avant tout mystique, Marguerite ne pouvait pas être protestante, vu la méfiance des réformateurs face à la révélation immédiate³. D'après lui, c'est chez des maîtres de spiritualité, notamment chez Tauler, Eckhart, Suso, qu'elle a trouvé „la plupart de ses

¹ V.-L. Saulnier croit que les aspirations mystiques de la Reine n'ont pas été réalisées (cf. *Art médiéval, pensée nouvelle*, „Revue Universitaire” 1954, p. 161). E. F. Schneegans et P. Jourda voient en elle une âme qui a goûté les extases unitives (E. F. Schneegans, préface du *Théâtre de Marguerite de Navarre*, Bibliotheca Romanica, Strasbourg 1924, p. XXVII; P. Jourda, *Marguerite d'Anguelême*, t. 2, Champion, Paris 1930, p. 1060 et sq.). E. Parturier et A. Lefranc, tout en analysant le mysticisme de la Reine, n'abordent pas cette question délicate et difficile à résoudre, faute de témoignages évidents de la part de Marguerite elle-même (E. Parturier, *Les sources du mysticisme de Marguerite de Navarre*, „Revue du Seizième Siècle” 1905, pp. 1–16 et 49–62; A. Lefranc, *Marguerite de Navarre et le platonisme de la Renaissance*, [dans:] *Les grands écrivains français de la Renaissance*, PUF, Paris 1969).

² Cf. E. Parturier, *op. cit.*, p. 5.

³ Sur les opinions de Calvin à propos des phénomènes mystiques voir l'analyse de M. Soulié, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris 1977, pp. 136–143.

idées «protestantes», entre autres la doctrine de la justification par la foi et de l'inutilité des oeuvres"⁴.

A. Lefranc résout l'opposition du protestantisme et du mysticisme de la Reine en les situant à des périodes bien distinctes de sa vie. Il suit l'opinion du luthérien Capiton, qui, dans sa fameuse lettre écrite en 1528, s'adresse à Marguerite comme à celle qui voit „la vraie lumière de Celui qui est la vie du monde”, c'est-à-dire qui partage ses opinions religieuses, après avoir abandonné „la contemplation de Dieu, cette philosophie de haute volée qui n'apporte que de la fatigue et procure peu de satisfaction”⁵.

Inspiré par ce jugement, A. Lefranc reporte le mysticisme de la Reine aux années de son échange intellectuel et spirituel avec Briçonnet et cherche les racines de sa formation mystique dans la théologie néoplatonicienne de Nicolas de Cues et de Marsile Ficin.

En examinant les sources du mysticisme de la Reine les deux critiques ne mentionnent pas la Bible. A la lecture des oeuvres de Marguerite on est pourtant frappé par l'expression nette des liens qui unissent la méditation de la Bible et l'expérience spirituelle du chrétien. Yon Oria, dans sa thèse sur le mysticisme de Marguerite, mentionne pour la première fois la correspondance entre l'initiation au sens spirituel de la Bible et les trois voies de l'ascension mystique⁶. Les *Prisons* et la *Comédie jouée au Mont-de-Marsan* expriment, d'après lui, cette liaison du biblisme et du mysticisme, suggérée à Marguerite par Briçonnet. Suivant la piste indiquée par cet auteur, nous nous proposons d'analyser l'influence de la Parole sur les expériences mystiques décrites par la Reine, et de voir pourquoi son évangélisme ne peut pas contredire son mysticisme. Cette opposition sera d'ailleurs abolie, si nous nous reportons aux origines mêmes de l'emploi du mot **mystique** dans la tradition chrétienne. Le sens premier de ce terme provient des Pères

[...] qui ont vécu et exprimé une mystique des mystères du salut en référence constante et immédiate, par la *lectio divina*, à l'histoire sainte et aux textes du Nouveau Testament ainsi qu'aux sacrements et à la liturgie, dans lesquels les mystères du salut sont célébrés. Le mot même de **mystique** chez eux, qui n'existe que comme l'adjectif, est précisément l'adjectif qui répond aux **mystères** au sens de mystères du salut⁷.

Cette signification du mot **mystique** est bien propre à Marguerite et aux théologiens de Meaux qui sondent inlassablement les mystères cachés dans

⁴ E. Parturier, *op. cit.*

⁵ Cité d'après A. Lefranc, *op. cit.*, p. 157.

⁶ Cf. Y. Oria, *The Mysticism in the Work of Marguerite of Navarra*, University of London, 1981 (thèse dactylographiée), chap. 5 et 6.

⁷ Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, [dans:] *La mystique rhénane*, Paris 1963, p. 16.

les Ecritures en quête de la vérité spirituelle. L'entendement des mystères divins qu'ils reçoivent par l'intervention de l'Esprit Saint les mène à l'expérience de la „présence de Dieu dans l'âme et du rapport religieux personnel et profond”⁸, c'est-à-dire à la mystique de l'union immédiate avec Dieu. Pour les théologiens de Meaux le sens patristique du mot **mystique** se joint à sa signification spirituelle moderne. La lecture de la Bible est pour eux inséparablement liée au sentiment de la présence de Dieu pendant l'extase qui seule peut donner l'accès à la profondeur des mystères du salut.

Tel est le sens des paroles que Lefèvre écrit dans la préface des *Commentarii Initiatorii in Quatuor Evangelia*:

Le Christ [...] ne propose pas de „comprendre” l'Évangile, mais d'y croire. Il s'y trouve en effet bien des choses, et non des moindres, qui excèdent non seulement la capacité de notre intelligence, mais aussi de tout esprit créé, qui n'est pas uni à Dieu en extase”⁹.

De même Briçonnet, en expliquant à la Reine le sens spirituel de la Genèse II, 2, parle de l'illumination mystique qui accompagne sa propre méditation du passage:

Dieu sabatisant et se reposant en l'homme et l'homme en Dieu: l'homme repoux de Dieu et luy de l'homme. Madame, c'est ung excellent escler qui aveugle mes yeux, que vous laissez à contempler” (*Corr.* 2, p. 35)¹⁰.

Marguerite parle du même lien entre la lecture de la Bible et l'expérience mystique dans le troisième livre des *Prisons*, où elle décrit l'affranchissement du Poète¹¹ de son troisième esclavage, celui de la morale pharisienne, fondée sur le respect de la Loi. Le Poète y était tombé par suite de la mauvaise lecture de la Bible qui s'arrêtait au niveau de la **lettre**¹². Devenu

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cité d'après G. Bedouelle, *Jacques Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*, Droz, Genève 1975, p. 159.

¹⁰ Abréviation utilisée pour: Guillaume Briçonnet, Marguerite d'Angoulême, *Correspondance*, éd. Ch. Martineau, M. Veissière, Droz, Genève 1975 (t. 1), 1978 (t. 2); cité comme: *Corr.*

¹¹ Nous appelons ainsi le „moi” qui parle dans les *Prisons* pour ne pas l'identifier avec Marguerite elle-même.

¹² Marguerite distingue de façon très nette l'existence des deux sens de l'Écriture, littéral et spirituel, suivant la leçon de Briçonnet qui dans sa lettre du 16 janvier 1523 écrit: „Croiez, Madame, que l'Écriture Sainte est autre marchandise que plusieurs ne cuydent. Ce que l'on y voit et congnoist est le moins de ce qui y est et jusques à present n'en a esté trouvé ne sera le fonds de l'intelligence. Car toute l'Écriture Sainte est ou spirituelle seulement, sans intelligence litterale, ou litterale sans la spirituelle (et bien peu) ou litterale et spirituelle ensemble” (*Corr.* 2, p. 13). Reconnaisant en théorie l'existence d'un seul sens spirituel, Marguerite, de même que son maître, dans les commentaires des textes bibliques met à profit les trois sens spirituels distingués dans l'exégèse médiévale: christologique, moral et mystique

„prisonnier dedans la lettre morte” (*Prisons* III, v. 1905)¹³, il en est libéré par l'intervention de l'Esprit Saint qui l'illumine au moment où il lit dans la Bible les paroles de Jésus (Matthieu XI, 25):

Pere, je te rendz graces
 Qui aux petis et à personnes basses
 As revelé les tresors et secretz...
 (vv. 485-487)

Le Poète ressent alors le feu ardent, voit une „clarté importable”, entend une voix qui transforme toute sa conscience:

Ceste voix-là, ceste parole vive [...]
 Me print, mua et changea si soudain
 Que je perdis mon cuyder faulx et vain.
 (vv. 521, 523-524)

Cette voix surnaturelle lui communique le „tresor et secret” de la foi, notamment le sens du nom divin „Je suis qui suis”, et le ravit soudain au sommet de l'expérience spirituelle, à l'union avec Dieu:

Quand en lisant premierement j'ouy
 Celluy qui est se declairer sans faincte
 En toute lettre et escripture maincte,
 Dont contanter assez je me devoys,
 Ceste seconde insupportable voix
 Me resjouyt et m'attyra à soy
 En me faisant passer par dessus moy.
 (vv. 1622-1628)

L'extase mystique est donc pour le Poète l'aboutissement de la lecture de la Bible. Aussi, selon Marguerite n'y a-t-il pas de ravissement sans le passage par la Parole, et la lecture de la Parole sans extase unitive, qui seule peut donner accès au sens spirituel de l'Écriture, est incomplète et infructueuse.

L'ascension spirituelle du Poète est liée aux étapes de son initiation aux sens de l'Écriture. Le passage qu'il effectue de la lecture littérale, par l'illumination spirituelle à l'extase unitive correspond aux trois voies de la vie mystique: purgative, illuminative et unitive. Ce parallèle, classique pour les auteurs médiévaux¹⁴, a pu être suggéré à Marguerite par ses maîtres

(cf. B. Marczuk-Szwed, *L'Inspiration biblique dans l'oeuvre de Marguerite de Navarre*, Universitas, Cracovie 1992).

¹³ Cité d'après l'édition des *Prisons* de S. Glasson, Droz, Genève 1975.

¹⁴ Le parallèle provient de Gerson, qui a défini la liaison entre amour purgatif et sens moral, amour illuminatif et sens allégorique, amour perfectif et théologie mystique. (cf. H. de Lubac, *Histoire de l'exégèse médiévale*, t. 4, Paris 1964, p. 491).

spirituels. Briçonnet en parle plusieurs fois dans ses lettres, dont celle du 10 janvier 1524:

Elles [les Ecritures] sont metz roial engressant sans corruption et guerissant de toutes maladies [...] Ledict metz purge, illumine et parfaict toute creature, par foy inserée en filiacion divine (*Corr.* 2, p. 92).

Lefèvre formule la même conception dans sa préface des *Commentarii initiatorii*:

Nous plaçons à ce dernier niveau [de la purification] nos commentaires, quelle que soit leur qualité, que nous appelons donc purificateurs, c'est-à-dire introducteurs, initiateurs. Que Dieu nous accorde des commentaires d'illumination et, s'il le juge bon, de perfection"¹⁵.

C'est probablement à la suite des deux théologiens que Marguerite reconnaît le lien inséparable entre l'initiation aux degrés successifs de la connaissance de la Bible et la progression de la vie spirituelle du chrétien.

D'après la Reine la Bible n'est pas seulement le point de départ de l'expérience spirituelle. Les sensations mêmes que le Poète éprouve pendant ses extases sont, elles aussi, en rapport avec la Parole.

A la différence de Briçonnet qui se plaît à décrire „les baisers, atouchemens divins, sentimens, esblouissemens, ravissement, repoz” de l'âme en extase (*Corr.* 2, p. 205), Marguerite se limite à la présentation de deux phénomènes, qui sont la vision de la clarté et les paroles intérieures. La sensation oculaire ne véhicule aucun contenu doctrinal ne donnant que le sentiment saisissant de la présence de Dieu:

Lisant ce mot¹⁶ soudain me vint saisir
 Une clarté plaisante à veoir et belle;
 Mais sa lumiere et vertu estoit telle
 Que l'oeil charnel la trouva importable,
 Pour estre trop luisante et agreable.
 Ce feu par qui tout mal est consummé
 Pour mon oeil cloz ne fut moins alumé
 Dedans mon cueur, qui de luy fut espris
 Avant que l'oeil l'eust conceu ne compris.

(vv. 490-498)

Ce qui est essentiel dans l'extase, c'est donc la voix qui non seulement assure l'âme de la proximité de Dieu, comme la clarté, mais révèle aussi le sens des mystères:

¹⁵ Cité d'après G. Bedouelle, *op. cit.*, p. 162.

¹⁶ Il s'agit des paroles de Jésus: „Confiteor tibi Pater, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis” (Matthieu XI, 25).

Il me sembla que j'ouys quelque chose,
 Non comme ung vent de la terre partant
 Ny comme ung feu ses flammes departant,
 Mais comme ung vent gracieux et plaisant,
 Tresdoux et souef, lequel m'alloit disant,
 Par ung parler d'Esprit et de feu plain
 Que je ne peuz veoir ny entendre à plain. [...]
 Impossible est que une mortelle aureille
 Sceust distinguer ceste voix nompareille,
 Ny la mémoire en donner souvenir,
 Ny que le cueur la sceust bien retenir. [...]
 Ung mot, sans plus d'elle j'ay retenu
 Qui est souvent devant mes yeulx venu:
 Où est l'Esprit, là est la liberté.

(vv. 1608–1614, 1633–1637, 1743–1745)

Comme aux Patriarches, Dieu se communique au Poète par la voix: le héros n'a pas de vision de Dieu, mais le connaît par la Parole. De plus, lorsqu'il veut parler de son expérience de l'ineffable, il se rapproche des personnages bibliques qui, eux aussi, ont écouté la voix divine. Il commence par les comparaisons négatives: les paroles qu'il a entendues ne ressemblent pas aux mots que Dieu a adressés à Adam et à Caïn après leurs forfaits, mais repellent de loin ceux qu'ont entendus Abraham, Moïse et saint Jean. Il constate enfin que cette voix est pareille à celle de Jésus lorsqu'il ressuscitait les morts ou intercédait auprès du Père pour ses fidèles:

Ceste voix-là, par son puysant effort,
 N'estimant rien le pover de la mort,
 D'entre ses dentz en a plusieurs tirez
 Que pourrez veoir quand l'Escript Saint lirez.
 Et pour la fin c'est la voix qui pria
 Pour les pecheurs, et qui si hault cria
 Qu'elle perça oreilles et entrailles
 De la Justice, et du Dieu des Batailles.

(vv. 1713–1716, 1721–1724)

Cette façon d'exprimer l'ineffable à l'aide des analogies d'abord lointaines, puis proches, met à profit la méthode dionisienne du symbolisme dissemblable et ressemblant¹⁷, mais dans la recherche des comparaisons Marguerite s'adresse toujours à la Bible, source de toute connaissance.

¹⁷ Selon Denys, les symboles sont des schèmes, des figures, des formes qui tombent sous nos sens et peuvent être facilement interprétés et compris. Ils sont contenus dans les Ecritures et dans la liturgie. L'intelligence doit dégager les images sensibles de toute signification basse, vulgaire ou simplement naturelle qui pourrait obscurcir ou altérer l'enseignement divin dont elles sont porteuses. Les symboles dissemblables „laid ou vil” de par leur nature exigent un effort de dépassement de leur aspect sensuel, très éloigné de leur signification divine. Les

C'est aussi dans l'Écriture qu'elle trouve le témoignage le plus saisissant et inébranlable de l'expérience mystique: le récit du ravissement de saint Paul¹⁸.

Elle y a recours dans le *Miroir de l'âme pécheresse*, poème qui devance chronologiquement *les Prisons* mais qui s'appuie sur le même schéma de l'ascension spirituelle liée étroitement avec la lecture de la Bible. Le système sous-jacent des trois voies permet de retrouver l'ordre dans ce texte apparemment écrit sans plan préalable¹⁹.

La première partie du *Miroir* (vv. 1-260) est une confession de l'âme reconnaissant ses fautes devant Dieu et correspond à l'étape purgative. L'illumination commence au moment où la pénitente entreprend la méditation sur les paroles de la Bible. Il est intéressant d'observer qu'il n'est pas ici question de la lecture, mais du dialogue entre l'âme et Dieu qui parle directement ou par la bouche des prophètes:

Mais la raison à ma doute bien mistes,
Quant en preschant, estendant vos bras distes:
Ceux qui feront le vouloir de mon pere
Mes freres sont, et ma soeur, et me mere.
(vv. 365-368)

Vous l'avez dit en lieu bien autentique
Par Salomon en vostre doulx cantique [...] ²⁰
(vv. 327-328)

L'écoute de cette parole vive révèle à l'âme que l'épopée de ses trahisons et de ses retours vers Dieu est inscrite dans le plan du salut et qu'elle est préfigurée par les protagonistes de la Bible. Cette illumination pendant laquelle l'âme découvre qu'elle est mère, fille, épouse et soeur de Dieu, la mène vers l'extase où elle s'unit à Dieu par tous les sens:

Puis que vous ay, je quicte le surplus.
Puis que vous tiens, je ne vous laisray plus.
Puis que vous voy, riens ne veulx regarder,
Qui de vous veoir me puisse engarder.

symboles ressemblants, au contraire, restent en parfait accord avec les réalités spirituelles qu'ils désignent. (cf. M. de Gandillac, préface des *Oeuvres Complètes* de Pseudo-Denys L'Aréopagite, Aubier Éditions, Paris 1943, pp. 21-23).

¹⁸ Dans 2 *Corr.* 12, 2-4, saint Paul écrit: „Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huius modi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit: quoniam raptus est in Paradisum: et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui”.

¹⁹ L'analyse détaillée du schéma bonaventurien des trois voies mystiques, latent dans les poèmes de Marguerite, a été faite récemment par P. Sommers dans son livre *Celestial Ladders: Readings in Marguerite de Navarre's Poetry of Spiritual Ascent*, Droz, Genève 1989.

²⁰ L'édition citée est celle de J. L. Allaire, Wilhelm Fink Verlag, München, 1972.

Puis que vous oy, aultre ne veulx ouyr
 Qui m'empesche de vostre voix ouyr.
 Puis que propos à vous je puis tenir,
 Aultre que vous ne veulx entretenir.
 Puis qu'il vous plaist près de vous m'approcher,
 Plutost vouldroye mourir qu'aultre toucher.
 (vv. 983–992)

La troisième partie du poème est un élan spontané de la prière où l'âme décrit les délices de l'union mystique (vv. 881–1434). Mais lorsqu'elle veut parler de ce qu'elle éprouve au sommet de son extase, c'est-à-dire:

[De] L'amour du treshault
 De sa bonté, douceur, de ce qu'il vault,
 De sa grace, et de ce qu'à luy touche [...]
 (vv. 1370–1372)

ses propres paroles lui font défaut et elle invoque à l'aide celui qui est pour elle le modèle de la vie mystique – l'Apôtre Paul:

Parquoy venez o bienheureux saint Paul,
 Qui tant avez gousté de ce doux miel,
 Trois jours sans veoir, ravy iusques au ciel,
 Satisfaites mon ingorance et faulte.
 Qu'avez-vous sceu de la vision si haulte?
 (vv. 1383–1387)

Mais la réponse de saint Paul est peu satisfaisante: il confesse que son expérience est „incompréhensible” (v. 1391), „investigable” (v. 1393) et „d'un tel secret [il] ne parle plus avant” (v. 1396)²¹.

Malgré le silence dont saint Paul voile les choses impénétrables pour l'oeil et pour l'oreille charnels, il reste pour la Reine l'autorité la plus fiable quant à la vie mystique. En partageant cette opinion avec Briçonnet²², Marguerite s'inscrit dans la tradition spirituelle que H. de Lubac fait remonter au XV^e siècle, où Gerson, Nicolas de Cues et les rhéno-flamands inaugurent la nouvelle lecture de saint Paul à travers Denys:

²¹ Marguerite paraphrase ici les paroles de saint Paul citées ci-dessus ainsi que le passage de 1 *Corr.* 2, 9: „Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeeparavit Deus iis qui diligunt illum”.

²² Dans la lettre du 5 février 1522 Briçonnet évoque les mêmes textes de saint Paul et a recours à la même métaphore du repas céleste: „Plus debvons par raison remercier et honorer en tout silence la superceleste manne par admiracion ravissable et extatique et confesser avec Monsieur saint Pol nostre ignorance. Lequel retournant du grant banquet (auquel avoit esté ravy au tiers ciel) se trouva sy yvre qu'il ne pouvait trouver ne declairer le goust des mectz et viandes dont il avoit esté repeu” (*Corr.* 1, p. 141).

Expliquer Denys, c'est donc expliquer Paul, c'est expliquer l'Écriture d'après Paul, c'est en dégager l'intention dernière, entrevoir son plus haut mystère. Pour l'ancien Moyen Âge, saint Paul était avant tout celui qui avait reçu d'en haut l'intelligence des Écritures, est dont la doctrine avait défini le lien des deux Testaments. Il est maintenant avant tout celui qui a contemplé au troisième ciel les choses invisibles. D'abord maître de l'allégorie il est passé maître de l'anagogie. Pour interpréter sa pensée essentielle on recourait jadis principalement à Origène, on s'aide aujourd'hui principalement de Denys²³.

La spiritualité paulinienne ainsi interprétée par les prédécesseurs et par les contemporains de Marguerite, présente cette heureuse synthèse de l'étude de la Parole et de l'expérience immédiate de Dieu, auxquelles la Reine s'adonne de tout coeur. A la suite de l'Apôtre, dont elle connaît par coeur les textes, même si elle bénéficie des délices de l'union transformante et du savoir infus qu'elle décrit dans ses oeuvres, Marguerite ne renonce jamais à la méditation de la Parole, soit-elle écrite, soit-elle incarnée, ou, pour employer le mot de la Reine, **abrégée** dans la personne du Fils de Dieu²⁴.

Les thèmes-clés de sa mystique: l'immanence de Dieu dans l'âme grâce à la génération spirituelle et la déification de l'homme par la fusion avec Tout transcendant, sont inconcevables sans l'intermédiaire du Verbe.

La génération se réalise à travers la Parole:

Croyez, recevez,
Portez, concevez
Dieu par sa Parole;
Et sentez le en vous
Pere, frere, Expoux
Qui ioue son rolle.

(*Comédie du Désert*, p. 355)²⁵

La déification s'accomplit en union avec le Christ mourant sur la croix:

En sa justice et nature premiere
L'homme est remis: car joint par cest Esprit
A Rien, à mort, à croix en Jesuchrist,

²³ H. de Lubac, *op. cit.*, t. 4, p. 495.

²⁴ C'est dans *les Prisons* que Marguerite appelle Jésus par le nom de *Vaerbum abbreviatum*:
Mot apportant aux mortz vie eternelle
Innominable à la bouche charnelle,
Mis sur la terre et pour nous abregé...

(*Prisons* III, vv. 469-471)

L'origine de ce concept, disséminé tout au long de la tradition chrétienne, se trouve dans Rom 9, 28, où saint Paul écrit: „Verbum abbreviatum faciet Dominus super terram”, (cf. H. de Lubac, *op. cit.*, t. 3, pp. 188-197). Marguerite peut connaître cette idée grâce à l'intermédiaire de Lefèvre (cf. G. Bedouelle, *op. cit.*, p. 217) et de Briçonnet qui dans sa lettre du 5 février 1522 lui donne une riche orchestration (cf. *Corr.* 1, pp. 151-152).

²⁵ Cité d'après *Marguerites de la Marguerite des Princesses*, Mouton de Gruyter, 1970.

Et fait en luy Rien, mort, crucifié,
 Aussy en luy il est deifié.
 Uny au Tout et au souverain Bien
 Pour estre fait aveques Jesus Rien.
 (*Prisons* III, vv. 3200–3206)

Passant par le Christ et par la Bible, Marguerite ne partage pas la tendance visible chez plusieurs mystiques de l'époque à dissocier la mystique non seulement de l'étude historique, mais de la méditation doctrinale et morale du texte sacré²⁶.

Elle ne tombe pas dans l'exagération des Libertins Spirituels, obstinés à reconnaître le caractère périmé des Ecritures et attachés uniquement à la révélation immédiate qui se passe du Christ et de la Parole²⁷.

Elle est d'autre part libre des réticences des protestants, qui se méfient de tous les phénomènes mystiques, incompatibles selon eux avec l'admission de Jésus comme médiateur nécessaire et de l'Ecriture comme source unique de la révélation.

Dans la piété de la Reine, il n'y a pas d'opposition entre l'évangélisme christocentrique et le mysticisme. L'extase mystique est d'après elle le couronnement de l'étude de la Bible et permet d'en pénétrer le mystérieux sens spirituel. Dieu, que l'âme ravie entend par le phénomène des paroles intérieures, ne lui révèle rien d'autre que la vérité contenue dans l'Ecriture, mais obscure lorsqu'on s'arrête au niveau de la lecture littérale. Dans son avidité de la présence divine et de l'union avec Tout, Marguerite veut suivre de préférence les modèles dont parle la Bible: ses premiers maîtres de la contemplation face à face sont les Patriarches et saint Paul.

L'évangélisme de Marguerite s'épanouit dans la vie mystique qui donne non seulement la connaissance des choses indicibles et spirituellement incluses dans la Bible, mais aussi la pleine jouissance de ces vérités dans

²⁶ H. de Lubac, *op. cit.*, t. 4, p. 488.

²⁷ Les procédés exégétiques de cette secte courieuse, dont les chefs, Quintin et Poques, ont trouvé le refuge chez Marguerite à Nérac dans les années 1543–1545, ont été vivement critiqués par Calvin. Dans *l'Institution chrétienne* il s'emporte „contre certains esprits écervelés [qui] pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélations de Saint Esprit [...] Qui tiennent l'Ecriture pour périmée et qui ne lui accordent qu'une importance secondaire, sous prétexte que l'Esprit continue ses révélations en dehors du texte biblique „(*Institution chrétienne*, Genève 1978, Livre I, chap. 9). Dans le pamphlet *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels* (Genève 1545), le réformateur revient aux mêmes critiques: „Ils se mocquaient apertement quand on leur alleguait l'Esécriture ne dissimulant point qu'ils la tenoient pour fable. Bien est vray que cependant ilz ne laissoient pas de s'en servir s'il y avoit quelque passage qu'ilz peussent destourner en leur sens” (p. 59). Pour l'analyse plus détaillée des opinions des Libertins Spirituels sur l'Ecriture Sainte voir l'étude de A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire du Moyen Age*, Strasbourg 1875, pp. 125–163.

l'expérience de l'amour unitif. L'intelligence de la Parole et le désir du ravissement mystique sont les deux ailes de la piété de la Reine. Opposant l'une à l'autre on coupe son mysticisme de ses racines scripturaires et on prive son évangélisme de sa dimension spirituelle.

Université Jagellone de Cracovie

Barbara Marczuk-Szwed

MISTYCYZM BIBLIJNY MAŁGORZATY Z NAWARRY

Opinie historyków literatury zgodne są co do mistycznego charakteru duchowości Małgorzaty z Nawarry. Mistycyzm ten wydawał się trudny do pogodzenia z ewangelizmem Królowej i rodził różne próby interpretacji ich wzajemnego związku. Celem tego artykułu jest odczytanie relacji między lekturą Pisma Świętego a przeżyciami mistycznymi opisanymi w dwóch poematach Małgorzaty: w *Zwierciadle grzesznej duszy* i w *Więzieniach*.

Punktem wyjścia naszych analiz jest pierwotny sens, jaki słowu „mistyczny” nadawała tradycja chrześcijańska. Dla Ojców Kościoła mistyczny znaczyło odnoszący się do tajemnic (*mystères*) zbawienia. Tak rozumieli ten przymiotnik duchowi mistrzowie Małgorzaty: Lefèvre d'Étaples i Guillaume Briçonnet, którzy w swej teologii wskazują na nierozzerwalny związek między odkrywaniem tajemnic boskich w Biblii a przeżyciem mistycznym, będącym ukoronowaniem lektury Słowa i pozwalającym na przeniknięcie jego najgłębszego sensu.

Ta sama relacja stanowi podłoże wewnętrznej biografii bohatera *Więzień*, który przechodzi kolejne etapy duchowej inicjacji według bonawenturiańskiego schematu trzech dróg: oczyszczającej, oświecającej i mistycznej. Każdy z tych etapów związany jest z poznawaniem jednego z duchowych sensów biblijnych (sens dosłowny jest pomijany jako „litera, która zabija” [2 Kor. 3, 6]): moralnego, alegorycznego i anagogicznego.

W *Zwierciadle*, opartym na tej samej paraleli między rozumieniem Biblii a inicjacją mistyczną, bohaterka przywołuje najwyższy dla niej autorytet w dziedzinie przeżyć duchowych: świętego Pawła. Jego teologia, na nowo zinterpretowana w środowisku Królowej poprzez pryzmat Dionizego Areopagity, stanowi najpełniejszą syntezę lektury Słowa i bezpośredniego doświadczenia Boga w przeżyciu mistycznym.

Zakorzenie Małgorzaty w teologii Pawłowej jest jednym z kluczy dla zrozumienia mistycznego charakteru jej ewangelizmu.

tłum. Barbara Marczuk-Szwed