

## S'assurer du latin pour mieux défendre la mystique : Maximilian van der Sandt « grammairien »

*Leaning on Latin to defend mysticism efficiently: Maximilian van der Sandt as a  
“grammarian”.*

Anne-Élisabeth Spica

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8182>

DOI : 10.4000/rhr.8182

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2013

Pagination : 629-651

ISBN : 978-2200928667

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Anne-Élisabeth Spica, « S'assurer du latin pour mieux défendre la mystique : Maximilian van der Sandt  
« grammairien » », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 01 décembre 2016,  
consulté le 27 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8182> ; DOI : 10.4000/rhr.8182

---

ANNE-ÉLISABETH SPICA  
Université de Lorraine (Centre Écritures)

## **S’assurer du latin pour mieux défendre la mystique : Maximilian van der Sandt « grammairien »**

*Michel de Certeau, dans La Fable mystique, soulignait la révolution copernicienne opérée par la mystique de la première modernité : sa spécification en modus loquendi, en manière de parler. Les trois textes ici envisagés, composés par le jésuite Maximilian van der Sandt dans la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, offrent un exemple remarquable d’une défense philologique du sermo mysticus sous les espèces du modus loquendi mystique par le biais d’une évaluation grammaticale et linguistique, par le biais d’une définition en variation de la néologie et de la motivation lexicale, par le biais du statut de la métaphore.*

### **Leaning on Latin to defend mysticism efficiently: Maximilian van der Sandt as a “grammarian”.**

*In his Fable mystique, Michel de Certeau emphasizes the Copernican revolution that shaped western mysticism in the early modern period: it became particularized as a modus loquendi, a way of speaking. The three texts examined here, written by the Jesuit Maximilian van der Sandt in the first half of the 17<sup>th</sup> C, provide a remarkable example of the philological defense of the sermo mysticus considered as a modus loquendi. This article underlines the main points of this defense: a grammatical and linguistic evaluation, the definition of a specific lexical invention, and the status of the metaphor.*

Dans un moment de l'histoire religieuse bien connu maintenant, celui des violentes attaques contre les «invasions mystiques»<sup>1</sup> et l'obscurité possiblement hétérodoxe de leur expression au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le jésuite Maximilian van der Sandt (Amsterdam, 1578 - Cologne, 1656) occupe une place tout à fait remarquable, dans la mesure où il fit de l'articulation naturelle – on aimerait dire ontologique – entre la mystique et ses énoncés le nœud défensif de la science expérimentale; c'est lui qui a su le mieux rendre compte d'une conception «moderne», sinon «intempestive» au XVII<sup>e</sup> siècle, de la mystique pensée d'abord comme *modus loquendi*<sup>2</sup>.

Dans le cadre de cette livraison, il paraîtra sans doute paradoxal, au premier abord, de voir cette articulation formalisée à travers deux textes<sup>3</sup> entièrement rédigés dans la langue spécifique, de longue date établie, de la théologie positive<sup>4</sup>, d'autant que le latin

1. Nous empruntons l'expression à Sophie Houdard, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

2. Michel de Certeau, «“Mystique” au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage “mystique”», *Mélanges Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1963, vol. II, p. 267-291, spéc. p. 280-288; «L'énonciation mystique», *Recherches de science religieuse*, n° 64/2 (1976), p. 183-215; *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1977 (deuxième partie, spéc. p. 156-208). Sur l'importance de la mystique comme *modus loquendi* à l'époque moderne, voir aussi Jean Baruzi, «Introduction à des recherches sur le langage mystique», *Recherches philosophiques*, t. I (1931-1932), p. 66-82; Carlo Ossola, «Apoteosi ed ossimoro. Retorica della “traslazione” e retorica dell’“unione” nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII», dans *Mistica e retorica*, éd. Franco Bolgiani, Florence, Olschki, 1977, p. 47-103; *Pour un vocabulaire mystique au XVII<sup>e</sup> siècle*, séminaire du professeur Carlo Ossola, éd. François Trémolières, Turin, N. Aragno, 2004; S. Houdard, *Les invasions mystiques* et «Le problème du langage et du style mystiques au XVII<sup>e</sup> siècle», *Littératures classiques*, n° 50 (printemps 2004), p. 301-325.

3. *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumnia vindicata*, Mayence, J. Th. Schönwetter, 1627 (désormais abrégée *Theologia mystica*); *Pro Theologia mystica Clavis elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, Cologne, Gualterius, 1640 (et reprint Heverlee-Louvain, Éditions de la Bibliothèque S.J., 1963; désormais *Clavis*). Ces deux ouvrages sont aisément consultables sur le site de la *Bibliotheca imaginis figuratae (BIF)*, [www.jesuitica.be/fulltextbooks](http://www.jesuitica.be/fulltextbooks)).

4. Sandt rappelle bien au début de la *Clavis* l'écart linguistique entre les deux ensembles spécialisés de la théologie positive et de la théologie mystique: «Obscuritas in Mysticorum scriptis dictisque oritur, ex sententiis quibusdam in

contribue à formaliser dans la *Theologia mystica* une ordonnance aristotélico-thomiste subdivisée en *Commentationes*, *Exercitationes* et *Disquisitiones*, et qu'il favorise dans la *Clavis* l'organisation d'un ouvrage lexicographique, à la manière – au moins à première vue – du *Lexicon theologicum* de Johannes Altenstaig, le dictionnaire de référence en matière de théologie pour la première modernité<sup>5</sup>. Or Sandt ne se contente pas de «ramener» le *modus loquendi mysticorum* au «langage des scolastiques»<sup>6</sup>. Il vient inscrire sa défense d'un lexique mystique propre au cœur d'une réflexion sur la langue latine : il adopte une démarche résolument «grammaticale», c'est-à-dire susceptible de conjoindre à la fois lexicologie et rhétorique<sup>7</sup>, de manière à mettre au jour une langue particulière qui, bien loin d'une hérésie théologico-linguistique, repose sur une sémiotique propre. Afin de bien comprendre cette démarche, nous proposons de lire la *Theologia mystica* et la *Clavis* à la lumière d'un ouvrage antérieur, le *Grammaticus profanus*<sup>8</sup>, qui consiste en une série de prolégomènes à une rhétorique chrétienne où le jésuite met

---

Scholasticorum exedra minus receptis, aut quorum sensus secundum corticem est perquam difficilis» (dédicace à Thomas Luytens, p. 11 col. 2).

5. *Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones, definitiones et interpretationes, quae sunt scholae Theologicae propria, ab ea ad commodiorem doctrinam vel excogitata, vel a profanis autoribus ad usum suum traducta* [1511], édition utilisée Lyon, Jean Symonet, 1580. Sandt connaît ce dictionnaire, qu'il cite dans son *Grammaticus profanus* (sur cet ouvrage, voir *infra*), p. 471.

6. M. de Certeau, «"Mystique" au XVII<sup>e</sup> siècle», p. 289, citant lui-même les *Praeambula*, I, de la *Clavis*.

7. La «grammaire» telle que l'entend Sandt, au début du *Grammaticus profanus*, correspond à l'acception large de la «philologie» telle que les humanistes européens l'ont portée depuis cent cinquante ans dans le cadre de la *renovatio literarum*, c'est-à-dire englobant à la fois la «grammatica» *stricto sensu*, celle qui ouvre le *trivium* avec la description des lettres et de la langue, que la rhétorique et la poétique en tant que classification des genres d'écrire, en vers ou en prose (p. 2-34). Sur le renouveau des grammaires en Italie et en Europe ainsi que sur l'expansion des liens entre grammaire et rhétorique au tournant des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles au détriment des liens antérieurs entre grammaire et logique, voir les mises en perspective de Keith Percival, *Studies in Renaissance Grammar*, Burlington, Ashgate, 2004, en particulier «Grammar and Rhetoric in the Renaissance», paru d'abord dans *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of the Renaissance Rhetoric*, éd. James Murphy, Berkeley (CA), University of California Press, 1983, p. 303-330.

8. *Commentationum academicarum volumen I, Grammaticus Profanus, in quo de controversiis fidei, ac S. Scripturae, deque vitiis, et virtutibus, novo-modo, ac varie disputatur, ad usum Litteratorum. Opus Theologis, Concionatoribus, Philologis, necnon scientiarum omnium amatoribus utile, et expectatum*, Wurtzbourg,

au jour une philologie du texte sacré respectueuse de la variation linguistique en diachronie du latin, contre une hypercorrection classicisante des « novateurs » réformés.

Pour dépasser l'écueil de l'opacité du discours mystique et de son sens, il s'agit en effet d'en mesurer la formalisation en s'appuyant sur les analyses qui président à la compréhension du système de la langue. Une des voies les moins ambiguës qui s'ouvrent au lecteur consiste bien à en éclaircir préalablement les opérations lexicales et sémantiques, en s'appuyant sur une description de faits de la langue sur laquelle repose non seulement la pureté du texte sacré, mais aussi les paradigmes de l'analyse grammaticale en Europe: le latin<sup>9</sup>. Il est possible, par ce biais, de décrire un système énonciatif répondant à un autre système logique que celui de la langue commune (y compris la latine) – ou en d'autres termes celui que manie naturellement un locuteur –, y compris lorsque ce système exploite le même lexique (l'expression d'*usurpata verba*, « les termes en usage », ponctue les *Praeambula* de la *Clavis*). En distinguant une compréhension grammaticale objectivée du *sermo mysticus*, d'une lecture rhétorique subjective et intentionnelle, Sandt a tenté de sauver radicalement la langue des saints, aux fins de sauver une herméneutique mystique.

#### LE PARTI-PRIS DES MOTS

Sandt parle en grammairien de la langue, aussi bien dans la *Theologia mystica* que dans la *Clavis*: son autorité en la matière est incontestable, car il en a fait la preuve avec le *Grammaticus profanus*. Le positionnement est très clair à l'ouverture de la *Clavis*, où il exprime la volonté de composer un dictionnaire qui « donne le sens propre des mots et des locutions qu'emploient les mystiques comme leur lexique propre, à la manière des dictionnaires de langue »<sup>10</sup>. La présence de Priscien dans le texte et la liste des

J. Volmar, 1621 (désormais *Grammaticus profanus*). Cet ouvrage est également accessible en version numérisée sur le site de la BIF.

9. Bernard Colombat, *La grammaire latine en France à la Renaissance et à l'âge classique, théories et pédagogie*, Grenoble, Ellug, 1999, p. 10.

10. *Clavis*, I, p. 2, col. 2: « Ut vocabulorum, loquutionumque quibus mysticis, tamquam propriis utuntur, explicationem darem, quemadmodum in Dictionariis Grammaticorum fieri consuevit ».

auteurs du *Grammaticus profanus*, la mention de Donat dans ce texte et dans la *Clavis*<sup>11</sup> cautionnent la précision terminologique dont Sandt ne se départit jamais, égale voire supérieure à celle du dictionnaire d'Altenstaig<sup>12</sup> :

J'y ai rassemblé [dans ce lexique ou dictionnaire], en premier lieu les mots, simples et composés; les noms et les verbes; puis ce qui s'y rapporte en tant que terminologie, les énoncés ou les manières de formuler. Je les explique un par un, tantôt par un synonyme, tantôt par une périphrase ou bien un petit commentaire<sup>13</sup>.

Outre la plupart des termes métalinguistiques qui décrivent la nature des lexies, ou les catégories lexicologiques auxquelles elles ressortissent (ainsi *Unionis mysticae diversa nomina*, *Epitheta*, *Figurae*, *Periphrases*, *Descriptiones*<sup>14</sup>, *phrasis*, *loquutio*...), on rencontre ceux qui désignent les figures de style dont certaines ont

11. *Clavis*, p. 293, col. 2. Le nom de Donat ou celui de Priscien accompagnent à différentes reprises dans le *Grammaticus profanus* celui des grammairiens italiens du xv<sup>e</sup> et du xvi<sup>e</sup> siècles qui ont amendé la langue latine comme Valla ou Scaliger. Donat ne figure pas dans la liste des auteurs cités à la fin de l'ouvrage. Le lexique grammatical est toujours, à l'échelle européenne, celui issu de l'*Ars minor*, passé par les grammaires médiévales puis renaissantes quand écrit Sandt. Pour les pays de langue germanique (et l'importance grandissante du corpus donatien au xvi<sup>e</sup> siècle en particulier chez les humanistes réformés), voir Erika Ising, *Die Herausbildung der Grammatik der Volkssprachen in Mittel- und Osteuropa. Studien über den Einfluss der lateinischen Elementargrammatik des Aelius Donatus De octo partibus orationis ars minor*, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, spéc. p. 45-125.

12. On comparera les *Praeambula* I-III de la *Clavis* avec les extraits suivants de deux articles du *Lexicon theologicum*: «*Verbum*», incipit de la notice, p. 630, col. 2 sq («*Quo vocabulo frequenter utitur Augustinus in suis scriptis, et dicitur a verbo, as, quod est dico, is. Unde poeta: Verba dat omnis amans, id est dicis. Vel (ut aliqui volunt) a verberatum, quod verberato lingua palatum aere omnis oratio promatur. Unde pro qualibet dictione ponitur, sive illa sit nomen, sive pronomen, sive una aliarum partium*») et «*Vox*», incipit de la notice, p. 665 col. 2 («*est percussio aeris inspiranti, ad vocalem arteriam moti ab anima quae est in illis partibus secundum Arist. libr. 2 de anima. Vel vox est aeris per linguam percussio quae per quasdam gutturis partes, quae arteriae vocantur ab animali profertur, secundum Boëtium. Vox est sonus cum quadam imaginatione significandi. Dicitur et vox quidquid sonat [c-à-d. les cris des animaux]. In principio erat verbum: ex ista nostra locutione cognoscimus quo prius vos sonat quam verbum, postmodum posset audiri*».)

13. «*In quod [Lexicon sive Onomasticon] conjeci, primo quidem voces simplices, ac compositas; nomina et verba: tum, quae iis constant, tanquam terminis, orationes, seu loquendi formulas. Singula explico, nunc vocabulo synonymo, nunc periphrasi, aut circumscriptiuncula*», *Clavis, Praeambula*, I, p. 2, col. 1.

14. *Theologia mystica*, titre de l'*Exercitatio* v, p. 414.

déjà été largement commentées à la fin du *Grammaticus profanus*<sup>15</sup> ; c'est donc en connaissance de cause que Sandt évoque au début de la *Clavis*, l'emploi récurrent de la métaphore, de l'hyperbole et de l'impropriété pour dépeindre la langue hérissée de la mystique<sup>16</sup>. Dans le même ordre, les mécanismes d'association – similitude, analogie, antithèse, symbole – sont bien identifiés et différenciés, de manière à présenter leurs diverses significations :

Parce que, donc, les auteurs mystiques estiment mystérieuse ou ineffable cette union des contemplatifs avec Dieu, ou tout au moins extrêmement difficile à expliciter, ils l'expriment par le biais de vocables extrêmement divers, d'analogies, de descriptions, des symboles, et s'efforcent par ce biais de la faire apparaître aux profanes<sup>17</sup>.

L'usage de la terminologie acceptée en latin aussi bien par les grammairiens ou maîtres de rhétorique que par l'École donne ainsi toute autorité à parler de la langue, et à la définir par ses traits extérieurs (le terme de *descriptio*<sup>18</sup> apparaît dans l'extrait que nous venons de citer), quelles que soient les formulations énonciatives qu'elle puisse emprunter. Sandt emploie avec autant de maîtrise le vocabulaire philosophique et la terminologie aristotélicienne de l'École ; il les décline systématiquement en contrepoint de chaque analyse des termes constitutifs de la mystique au second livre de la *Theologia mystica*, de même qu'il engage ainsi la plupart des notices de la *Clavis*<sup>19</sup>. En voici un bon exemple à l'incipit de celle qu'il consacre à « Caritas » :

15. *Commentationes* xv (*Grammaticus profanus tropista*), xviii (*Grammaticus profanus exlex*) et xix (*Grammaticus profanus troporum ignarus*), p. 570-614 et 802-856.

16. « Character Mysticorum est obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadam tenus inflatus. Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates. [...] Quemadmodum enim illi [obtrectatores] vocabulis allegoricis, exoticis, barbaris res vulgares [...] appellant... », *Praeambula*, III, p. 6 col. 1-2.

17. *Theologia Mystica*, p. 413 : « Quia itaque Mystici arcanam illam contemplativorum cum Deo unionem vel Ineffabilem judicant, vel saltem explicatu difficillimam, hinc variis illis illam diversissimisque vocabulis, similitudinibus, descriptionibus, symbolis exprimunt, et inexpertis indicare conantur ».

18. Sur la *descriptio* comme catégorie de l'analyse rhétorico-linguistique (définition par les traits extérieurs, opposée à la définition substantielle), voir Marc Fumaroli, « Définition et description : scolastique et rhétorique chez les jésuites des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles », *Travaux de linguistique et de littérature*, xviii, 2, 1980, p. 37-48.

19. Sur la présentation de ces notices, nous nous permettons de renvoyer à notre « La *Pro Theologia mystica clavis* de Maximilian van der Sandt : Un

C'est à bon droit que l'on appelle Dieu Charité: car c'est de la même manière que l'on a coutume de le nommer Bonté, Sagesse, Miséricorde, c'est-à-dire selon l'essence. Ces prédicats indiquent l'infinité et la consubstantialité des attributs en Dieu, et rendent compte avec une parfaite simplicité de leurs formes abstraites. De vrai, Dieu est Charité, non pas celle par laquelle nous l'aimons, mais celle par laquelle il nous aime. Il est sagesse, de la même manière, et justice, mais non pas celle qui nous fait sages et justes. Poursuivons: la Charité en tant que substance même de Dieu, pour parler comme saint Bernard (lettre XI, 4), donne *une charité accidentelle*: lorsqu'il forme et infuse en nous une charité créée, et concourt en tant que principe de sa cause à son actualisation<sup>20</sup>.

Sandt se cantonne ainsi au registre strictement grammatical et rhétorique et se refuse à jouer d'une argumentation lexicale-théologique. On ne trouve, dans aucun des trois ouvrages du corpus, de considération semblable à celles d'Altenstaig, par exemple à propos de «vocabulary», où ce dernier pose en principe établi le cratylisme du langage divin<sup>21</sup>. Cette orientation motive un examen fondé sur la déclinaison lexicologique et étymologique des termes en question. La longue étude de «Theologia-Mystica» qui ouvre le traité éponyme<sup>22</sup> puis fait l'objet d'une reprise synthétique dans les Préambules de la *Clavis*<sup>23</sup> est à cet égard exemplaire, qui s'engage sur le substantif grec *mysterion* et son étymologie, puis analyse l'adjectif que l'on en forme, puis aborde leur usage chez saint Paul et enfin leur transposition en latin. Sandt n'hésite pas non plus à

---

inventaire lexical à valeur encyclopédique?», *Pour un vocabulaire mystique au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 23-41.

20. *Theologia mystica*, p. 432: «Dicitur tamen recte Deus Caritas: nempe eo modo, quo solet vocari Bonitas, Sapientia, Misericordia, per essentiam. Quae praedicationes indicant infinitatem, et consubstantialitatem Attributorum in Deo cum summa simplicitate instar abstractarum formarum. Verum Caritas est Deus, non qua diligimus eum, sed qua nos ipse. Quemadmodum sapientia est, et justitia, non qua nos sapientes et justis sumus. Porro, *Caritas substantia*, ut loquitur Bernardus (Ep. 11), id est, Deus, dat *caritatem accidentalem*: dum efficit et infundit nostram creatam, et ad actuaalem, ut causae princeps concurrat».

21. *Lexicon theologicum*, s. v. «vocabulary», p. 655b: «Indicatur quo res singulae nominantur. Et frequenter ad cognitionem rei perducimur per considerationem vocabulorum, ut scribit sanc. Bonaven. [...] Qui enim prima vocabula imposuerunt, proprietates rerum potissime consideraverunt, juxta illas vocabula imposuerunt. In usu autem vocabulorum imitandi sunt auctores et sancti, ut vult Gabriel».

22. *Commentatio* I, «Theologiae-mysticae etymon, et acceptio», *Exercitatio* I, «quid ex vi nominis sit Theologia-Mystica?», p. 1.

23. *Praeambula*, II, p. 3, col. 2-4, col. 1.



employer l'hébreu et le grec, dans la ligne de la théologie positive, pour des notions éventuellement conflictuelles, comme *ecstasis*<sup>24</sup>. Il exploite semblablement la synonymie latine profane, car elle convoque un arrière-plan culturel et scolaire qui ne manquera pas de persuader ses lecteurs. Ainsi l'explication du *silentium mysticum* décline les deux verbes latins *silere* et *tacere* de manière à culminer sur une réécriture de Cicéron :

Quand l'âme, absorbée en quelque sorte dans la plus profonde contemplation, et comme immobilisée sur place, cesse ses opérations habituelles ; ou les exerce de telle sorte que soit cette âme elle-même ne se rend pas compte qu'elle s'y prête, soit que nul ne puisse supposer qu'elle exerce ces fonctions, on dit qu'elle se tait mystiquement : non moins proprement que l'on dit en latin, les lois se taisent, la justice se tait, le forum se tait<sup>25</sup>.

Le glissement sémantique se fait sans solution de continuité du sens commun au sens mystique et il se conçoit dans une perspective qui n'a rien d'aberrant ni d'arbitraire : l'autorité de la langue latine et de ses expressions passées dans un contexte actuel confère aux expressions de la mystique (« non moins proprement ») une existence de fait et de droit en même temps : elles ont leur sens propre, littéral, et c'est ce littéral que recensent les deux ouvrages. Ainsi les définitions se trouvent-elles lavées de tout soupçon d'ambiguïté, dans le corps du texte : l'arpentage progressif du mot, destiné à traduire un vif souci d'objectivité lexicale, confère autorité au traitement « scientifique », « méthodique », de la notion pourtant suspecte.

Cet arpentage, initié donc dans le second livre de la *Theologia mystica* intitulé *Mysticae Theologiae Synonyma, Gradus, Adnexa, Effectus*, organise largement le traitement d'une notion habituellement connue sous le substantif qui la désigne en déclinant toutes les occurrences du radical sur lequel il est formé. Il s'agit

24. « Ecstasis, Hebraice tardemah, chaphor, hehateph. Latine, stupor, seu mentis emotio, quae fieri solet ex re aliqua repente oblata, sumitur, pro repentino mentis excessu, sive alienatione a sensibus eorumque usu. Dicitur ἀπὸ τοῦ ἐξίστασθαι, quod qui hanc patitur, extra seipsum quodammodo constitutus sit » (*Theologia mystica*, II, p. 547).

25. *Clavis*, p. 298 : « Cum anima in altissima Contemplatione absorpta quodammodo, ac velut stupefacta cessat a solitis illis suis operationibus ; aut ita illas exercet, ut nec ipsa anima animadvertat se iis operam dare, nec abs aliis putetur eas functiones exercere, dicitur silere mystice : haud minus proprie, quam cum latine, silere leges, silere judicia, forum silere dicitur ». (Voir *Clavis*, s. v. « silentium », p. 326, col. 2.) La formule « silere leges, silere judicia, forum silere » renvoie à Cicéron, *Pro Mil.* 10, « silere leges inter armas ».

ainsi de tisser les acceptions mystiques avec le sens commun, de manière à souligner la compatibilité des termes convoqués avec l'explication de la notion en contexte mystique ; le système s'appuie sur la déclinaison de plusieurs radicaux ensemble :

Le mot UNION, chez les grammairiens, est tantôt un nom, tantôt un verbe qui signifie « unir », « accoupler », « lier », et « ne faire qu'un de deux ou de plusieurs objets ». C'est pourquoi si on le considère, tout d'abord, en tant que verbe dans la discipline qui nous intéresse, il signifie toute action par laquelle l'esprit de celui qui entre dans la contemplation se noue d'une manière secrète avec Dieu lui-même ; et on peut aussi l'appeler la fusion en un, ou l'union en train de se faire, comme le disent les hommes de foi. Si, d'autre part, on considère « union » comme un nom, il désigne l'union en fait – si jamais il pouvait y avoir autre chose que l'unification en acte – par laquelle l'esprit contemplatif reste conjoint à Dieu : cette union est ainsi une sorte de voie moyenne, l'École l'appelle un Mode, au moyen duquel l'âme et Dieu sont dits unis entre eux<sup>26</sup>.

La combinaison des deux radicaux *lunil* et *lnecl* organise la démonstration. *Nectere*, « lier », l'un des synonymes donnés pour le verbe *unire*, « unir », est repris à la troisième personne du passif présent (*nectitur*), lors de l'explication du sens mystique du substantif *unio*. D'autre part, le renvoi aux « hommes de foi » (*pii*) mystiques ou positifs, peu importe dès lors, accrédite l'universalité du terme en même temps que sa pertinence mystique ; le substantif *unio* lui-même est expliqué à la manière de l'École : un mode ; le fait de convoquer le vocabulaire logico-philosophique à l'exposé d'une notion aussi complexe familiarise le lecteur encore réticent avec elle. Enfin, le synonyme *unitio* (*actualis unitio*, « unification en acte ») ne relève plus de la « mystiquerie<sup>27</sup> » pour apparaître seulement comme un synonyme construit logiquement sur le radical commun.

26. *Commentatio* VI, *Exercitatio* I, « Unionum varia genera », *Disquisitio* I, « Quid unionis nomine intelligatur », p. 396 : « VOX UNIO apud Grammaticos aliquando est nomen : aliquando verbum, quod conjungere, copulare, nectere, et ex duobus, aut pluribus unum facere, significat. Itaque, si accipiatur in re nostra, ut verbum, primo denotat actionem aliquam, per quam contemplantis mens abdito quodam modo cum Deo ipso nectitur ; quae etiam dici potest unitio : sive unio in fieri, ut loquuntur pii. Secundo, si unio ponatur, ut nomen, designat unionem in facto esse, siquidem aliquid aliud hic interveniat, quam actualis unitio, per quam mens contemplatrix manet Deo conjuncta : atque ita unio est ratio quaedam media, Modum appellant Scholae, per quam anima et Deus dicantur esse inter se unita ».

27. Sur ce substantif employé pour dénigrer l'expression des mystiques à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, à la suite des attaques de Camus ou de Civoré, voir M. de Certeau, « "Mystique" au XVII<sup>e</sup> siècle », p. 284 ; et S. Houdard, travaux cités.

L'angle « grammatical » choisi par Sandt, qui donne à la fois les outils de la description linguistique et les modalités de l'analyse lexicographique à partir de la langue paradigmatique en la matière qui est le latin, permet aussi d'instruire la légitimité d'un autre point de controverse : celui de la néologie du lexique mystique.

« TANTI EST PERICULI DICERE, LATINUM HOC EST,  
ET HOC LATINUM NON EST »<sup>28</sup>.

Les Maîtres mystiques possèdent, bien plus que quiconque dans une autre discipline, la liberté d'inventer de nouveaux vocables (comme il est dit dans les Canons). C'est pourquoi on ne compte quasi pas d'auteur qui n'exerce ce pouvoir et qui, selon les besoins de son sujet tel qu'il vient, n'invente, forge et reforge noms et verbes dont on ne puisse trouver trace chez les Anciens. Ils ne dédaignent pas le barbarisme. Ils n'éprouvent pas la moindre réserve devant le semi-barbarisme, voire le barbarisme achevé : pas le moindre souci de la locution choisie, de la correction du latin : il suffit qu'ils recherchent l'expression du sentiment et qu'ils le rendent clairement<sup>29</sup>.

Revendiquer une telle liberté d'invention pourrait nous sembler sans importance en latin, dans la mesure où l'interdit lexical, en matière de théologie, semble porter d'abord à l'intérieur des langues vernaculaires, que l'on songe au lourd précédent des hérésies béguardes ou que l'on songe aux extrêmes réticences à autoriser une maigre partie de la liturgie en vernaculaire, dont rend bien compte le concile de Trente dès ses premières sessions<sup>30</sup>. Pour autant, la position n'a rien de neutre : le concile de Trente,

28. *Grammaticus profanus*, p. 308 : « Il y a grand danger à dire, ceci est du latin, ceci n'est pas du latin ». Cf. p. 477 : « Aliud esse Latine, aliud esse Grammatice loqui » donné à Quintilien.

29. *Clavis, Praeambula*, I, p. 2 col. 2 : « Mysticis major est, quam alterius ullius diciplinae Magistris, nova fingendi vocabula libertas (ut dicetur in Canonibus). Quare vix est ullus Scriptor, qui hac potestate non utatur, et libere, pro re nata, non fingat, cudat, et recudat nomina et verba, quorum apud antiquiores non est reperire vestigium. Nec refugiunt barbariem. Semi barbaris, imo plane barbaris uti nulla est iis religio : nulla cultioris loquutionis, nulla latinitatis cura ; modo adfectui deserviant, illumque declarent ». Les canons dont il est question sont ceux de la *Clavis* elle-même (voir *infra*).

30. Voir Herman A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au concile de Trente*, Rome, Univ. Gregoriana, 1950 ; Vittorio Coletti, *L'éloquence de la chaire. Victoire et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance* (1983), trad. Silvano Servanti, Cerf, 1987, p. 171 et suiv.

justement, dès 1546, établit en principe que la vieille Vulgate de Jérôme a valeur d'autorité – assortie de l'adjectif *authentica*, elle ne peut être considérée en tant que traduction, éventuellement fautive, ce qu'Érasme avait suggéré. Le latin qui y est employé est un latin inspiré de Dieu, donc impossible à modifier<sup>31</sup>. Non seulement il n'est plus question de traduire en vernaculaire le texte sacré, mais voilà que la langue latine employée dans l'Église est très précisément délimitée. En conséquence, accepter, à l'intérieur du latin, l'emploi de termes non reconnus à l'intérieur de la langue pour parler de l'Église et de ses mystères, revient à rompre son universalité – son « catholicisme ». Or Sandt propose dans la *Clavis* un moyen terme qui rend possible la néologie : le latin n'est pas seulement une langue d'autorité mais une langue comme les autres, dont les éléments qui composent la nature grammaticale sont susceptibles d'évolution.

Le jésuite avait déjà affirmé cette possibilité, presque subrepticement mais très efficacement, dans le *Grammaticus profanus*, aux *Commentationes* IX à XII. S'il y répète inlassablement la position catholique tridentine selon laquelle le texte de Jérôme est intouchable, il développe une argumentation philologique en deux temps dont l'orthodoxie lui permet justement de justifier une certaine néologie latine. D'une part, les correcteurs de la Vulgate qu'il incrimine, ceux qui exemplifient les travers des *grammatici profani*, ne sont autres que les philologues sur lesquels repose la Réforme, d'Érasme à Bèze. Poussés par un coupable désir de *novitas*<sup>32</sup>, ils substituent au latin du texte sacré, que nous appelons tardif, nourri d'archaïsmes ou de termes inconnus, un latin classique qui n'a rien à y faire, en voyant des solécismes ou des barbarismes là où il n'y en a pas<sup>33</sup>. La faute du « grammairien profane », qui

31. V. Colletti, *L'éloquence de la chaire*, p. 202 et suiv.

32. Le mot est clairement emprunté à Augustin, chez qui il désigne les hérétiques (*Grammaticus profanus*, p. 319-320, réf. *Contra Julianum* I, 2 et II, 1, ainsi que *De Civ. Dei* x, 27). Nous conservons la forme latine dans le texte français ; « nouveauté » ou « innovation », trop positifs, ne le rendent que faiblement ; « néologie » ne rend compte que de l'aspect lexical de la transformation opérée.

33. Le point de vue de Sandt sur l'hypercorrection s'enracine dans une tradition grammaticale plus ancienne (on trouve les mêmes reproches dans les *Invectiva in modos significandi* de A. Hegius en 1480 ; voir K. Percival, « The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars » [1975], recueil cit., p. 311). *Soloecismi*, *barbarismi* ou *barbaries* apparaissent de manière extrêmement récurrente au long de ces *Commentationes*. On se rappellera qu'une bonne part du livre III de l'*Ars major* de Donat, intitulé *De Barbarismo*, propose une analyse et

consiste en une confusion, par hypercorrection anachronique, de la langue sacrée et d'une langue inscrite dans un moment précis de l'écoulement temporel de la marche humaine, entraîne en conséquence les interprétations aberrantes des textes où les dogmes mystérieux sont évoqués, et des termes qui désignent ces mystères, non seulement parce que les termes ne sont pas impunément interchangeables sous prétexte de correction, mais aussi parce que cette interchangeabilité induit une lecture figurée là où la lecture propre s'impose – on ne s'étonnera pas de voir longuement traité ici l'exemple du « Hoc est corpus meum »<sup>34</sup>.

D'autre part et réversiblement, ne pas confondre la langue latine sacrée telle qu'elle a été fixée, et une langue latine véhiculaire des concepts apparus au fur et à mesure de l'histoire du christianisme impose d'adapter le discours au temps de leur réception – orthodoxe s'entend :

Qui écrit et parle à la masse se prête lui-même, s'il a du bon sens, au goût commun : celle-là en effet ne s'exprime pas selon les termes les plus choisis et, souvent, ne comprend pas les tournures les plus exactes. Celui qui, attentif à son objet, recherche le bien de son public, ne recourt pas à la palette fardée de l'éloquence pour déployer les mystères [...] personne ne doit être blâmé pour les solécismes ou les barbarismes de ses énoncés<sup>35</sup>.

Car « il est une loi fixée par les grammairiens eux-mêmes : utiliser les mots de leur temps »<sup>36</sup>. La conséquence s'impose alors naturellement : à la *novitas* puriste s'oppose, sous la double caution de saint Thomas puis de saint Augustin, une

*Novitas Sacrée*, et pleine de piété, en consonance avec les préceptes divins, que ceux qui agissent selon l'esprit de Dieu, et qui en ont la

---

une classification des figures autour, entre autres, de la notion de « faute » (*vitium*) dans le discours, constamment commentée dès l'Antiquité ; les grammairiens latins de la Renaissance y reviennent largement quand ils élaborent leurs propres théories des figures comme écarts excusés par la raison (B. Colombat, *Les figures de construction dans la syntaxe latine (1500-1780)*, Louvain, Peeters, 1993, p. 18).

34. *Commentatio* XV, p. 575-609 ; voilà qui permet de faire très efficacement pièce aux « grammairiens » réformés qui justement avaient réévalué le corpus donatien au XVI<sup>e</sup> siècle (voir encore E. Ising, réf. *supra* note 11).

35. *Grammaticus profanus*, p. 325 : « Qui populo scribit et loquitur, vulgo sese, si sapit, accommodat : non loquitur autem populus emendatissime, nec intelligit saepe quae purissima sunt. Qui rebus intentus, utilitatem aliorum quaerit, dum evoluit mysteria, fucatae eloquentiae pigmentis non utitur [...] neminem ob orationis soloecismos, aut barbarismos reprehendendum esse ».

36. *Ibid.* : « Lex est ab ipsis Grammaticis sancita : *utere verbis praesentibus* ».

possibilité, introduisent conformément à ce qu'exige la foi. Il y a une *Novitas nécessaire*, qu'impose la *novitas* des choses elles-mêmes et leur complexité. Il y a une *Novitas* spirituelle que postule la profondeur des mystères et que l'Apôtre ne réproouve pas<sup>37</sup>.

Si cette *novitas* justifie immédiatement, dans la fin de la *Commentatio* IX, le vocabulaire historique ou positif destiné à expliquer les dogmes, elle revient en filigrane de la *Commentatio* XVIII pour faire l'éloge, toujours sous l'égide de saint Thomas, du vocabulaire négatif de la mystique dionysienne<sup>38</sup>.

La *Commentatio* XII, *Grammaticus Profanus Cavillator*, insiste largement sur la variation inhérente à la diachronie longue, inséparable de la variation évidente liée à la géographie : les langues ont leurs propres idiomatismes. Les Latins et les Grecs n'ont pas écrit dans une langue sacrée, mais la leur – ainsi Tertullien a créé des termes qu'il n'est pas question de supprimer<sup>39</sup> – ; les théologiens eux-mêmes ont un usage différencié du vocabulaire de leur discipline : certains utilisent celui de Thomas d'Aquin, d'autres celui de Duns Scot, d'autres encore celui de Guillaume Durand<sup>40</sup>. Sandt, à dessein, recourt à un argument qui ne pouvait pas manquer d'effet : le texte latin de l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis contient aussi bien des italianismes que des belgicismes et des germanismes<sup>41</sup>.

Le lecteur déduit rapidement la conclusion qui s'impose d'une telle mise en perspective : le geste du correcteur de la néologie mystique est semblable, et aussi condamnable, que celui du *novator* : il relève de la mauvaise sacralisation imputable au « grammaticus

37. « *Novitas Sacra*, et pia, quae divinis praeceptionibus est consona, quam qui Dei spiritu aguntur, et potestatem habent, secundum fidei regulam inducunt. Est *Novitas necessaria*, quam rerum ipsarummet *novitas* ac difficultas exigit. Est *religiosa Novitas*, quam mysteriorum profunditas postulat, quam Apostolus non reprehendit » (*ibid.*, p. 325). Les références à saint Thomas et à saint Augustin (*Tract. 97 in Johannem*) sont traitées dans les notes complémentaires, p. 336-337. Voici le texte de saint Augustin : « pia novitas vocum, quando illae ad res antiquas, et ante incognitas vulgo significandas, imponuntur. In his vocibus quis sanae mentis Novitatem profanam inveniet ? »

38. *Grammaticus profanus*, p. 822-824, en s'appuyant aussi sur le *Contre Eunome*, V de Basile.

39. *Ibid.*, p. 467.

40. *Ibid.*, p. 470.

41. *Ibid.*, p. 475. On se rappellera que l'identification de l'auteur de l'*Imitation* (un Italien ? un Allemand ? un Flamand ?) préoccupe bien des esprits dans les années 1620.

profanus» ; au contraire, il faut tenir ensemble le caractère sacré et évolutif de la langue latine quand elle est inspirée ou quand elle témoigne d'une inspiration divine en tout point orthodoxe : qui pourrait dénier l'orthodoxie de Denys l'Aréopagite ?

Le raisonnement qui court à travers cinq cents pages du *Grammaticus profanus* anime de manière encore plus nerveuse et visible la *Clavis*. Lorsque les mystiques apportent à la théologie un lexique inédit, tout inhabituel et obscur soit-il, on ne peut en faire fi (et les corriger à la manière des *novatores*) ni le leur reprocher : on agirait à leur égard comme ceux qui accusent à tort d'obscurité le texte sacré<sup>42</sup>. Rien de plus normal, rien de plus naturel qu'une discipline forge sa terminologie :

«L'âme du contemplatif non seulement cesse d'être, mais est aussi anéantie». Cet énoncé appartient en propre aux mystiques : que nul ne s'en offense, que nul ne fronce un sourcil chagrin, que nul ne crache de dégoût : chaque discipline déploie à loisir son vocabulaire<sup>43</sup>.

Cette évidence métalinguistique de la langue des mystiques à l'égal d'autres sciences («la grammaire, la philosophie, le droit, la médecine ; et entre les philosophes les stoïciens, les aristotéliens, les platoniciens»<sup>44</sup>) s'inscrit à l'intérieur de l'Autorité, de la Tradition, dont elle vient offrir une variante digne de reconnaissance.

Cette conception évolutive de la langue latine permet à la mystique, implicitement, mais sans ambiguïtés, de se doter de mots nouveaux correspondant à l'âge nouveau dans lequel on vit, et à la nature du sentiment intérieur qui peut lui correspondre. Sans doute, comme le propose M. de Certeau<sup>45</sup>, une telle position est conditionnée par la transformation contemporaine du latin, qui perd son statut de «langue semi-artificielle stable», ainsi que par la mutation profonde des idées linguistiques, substituant à une linguistique médiévale des mots, plutôt inspirée par le corpus aristotélien, une linguistique des énoncés d'inspiration plutôt stoïcienne<sup>46</sup>. En tout état de cause, l'invention du mot ne relève

42. *Clavis, Praeambula* III, p. 7, col. 1-2.

43. *Theologia mystica*, p. 437 : «Animam contemplativi annihilari in unione mystica desinere esse. Phrasis est mysticorum : nemo offendatur, nemo supercilium morose contrahat, nemo exuat : qualibet ars suis gaudet vocabulis».

44. *Praeambula*, ch. 3, p. 6, col. 1.

45. *La fable mystique*, p. 173.

46. *Ibid.*, p. 172 ; voir les mises en perspective dans le recueil déjà cité de K. Percival.

pas d'une autorité théologique plus que d'une autre. On n'a aucune raison d'arguer d'un sens qui fasse autorité du côté de la scolastique plutôt que du côté de la mystique, et on le peut au reste d'autant moins que la mystique est une théologie *practice-practica, et affectuosa*, tandis que la scolastique est spéculative, dogmatique, *de perfectione essentia ac natura disserit subtiliter*<sup>47</sup>.

En conséquence, la mystique peut emprunter les mêmes mots, y compris latins, que la scolastique, mais sur une autre base: «les phrases des mystiques supposent d'autres principes de la philosophie que ceux qui sont couramment enseignés dans les écoles aristotéliennes. Elles ne doivent pas être condamnées pour cette raison, ni jugées fausses»<sup>48</sup>. Le titre d'une des *Disquisitiones* de la *Theologia mystica* le résume en ces termes:

Comment il faut entendre ce que plusieurs auteurs mystiques paraissent enseigner, et ce que paraissent signifier chez eux les très nombreux mots en usage dans leur École: que les puissances de l'intellect et de la volonté, dans la réception des choses divines, ou bien dans le fait qu'elles sont en union mystique avec Dieu, restent comme frappées d'immobilité, comme si elles étaient oisives et ne produisaient aucun acte; mais éprouvaient seulement quelque chose, et recevaient uniquement le mouvement de la lumière et des goûts divins<sup>49</sup>.

L'usage commun du lexique permet la motivation mystique de la terminologie scolastique usuelle. De fait, une étrangeté du vocabulaire mystique: la valeur positive d'un lexique négativement préfixé se trouve justifiée sur cette base.

La théologie mystique telle que le pseudo-Denys l'a configurée procède par les voies négatives. Parce qu'elle s'occupe non de ce qui est dit, mais de ce qui n'est pas dit, elle a trait à l'inexplicable, dans la mesure où elle a pour objet «l'élévation et le caractère incompréhensible des choses divines, auxquels s'ajoute la nature

47. *Praeambula*, p. 10: théologie «pratico-pratique et affective» versus «qui disserte avec subtilité de l'essence et de la nature de la Perfection».

48. *Praeambula*, p. 9, col. 2: «Mysticorum quaedam sententiae supponunt alia Philosophiae principia quam quae vulgo in peripateticorum scholis docentur. Ob quam causam tamen contemneri, aut falsae judicari non debent».

49. *Theologia mystica*, p. 342: «Quomodo intelligendum sit, quod aliqui ex Mysticis, docere videntur et nomina quam plurima in eorum Schola usurpata significare: potentias intellectus et voluntatis in rebus divinis recipiendis, vel dum in Mysticis cum Deo unionibus versantur, veluti attonitas manere, quasi ociosae omnino essent, ac nullum actum producerent: sed tantum quid paterentur, et lucis ac gustuum divinorum solum influxum reciperent».



des choses inexplicables, par le moyen d'un autre genre d'éloquence affective»<sup>50</sup>. Sandt adopte ici encore un point de vue grammatical pour valider une vérité théologique largement démontrée avant lui, par les voies de la théologie. La théologie négative relève de la réappropriation des mots d'un latin commun à la théologie tout entière. Il n'est sans doute pas anodin de voir Sandt s'appuyer sur une autorité bien précise pour appuyer sa démonstration, à savoir Basile de Césarée, dont le *Contre Eunome* a été traduit en latin par Théodore de Bèze, le *novator* le plus fréquemment cité dans le *Grammaticus profanus* et la *Clavis*<sup>51</sup>. Basile rejette du côté de l'hérésie<sup>52</sup> ceux qui contesteraient l'orthodoxie d'un lexique négativement préfixé : le préfixe n'indique pas que le mot devienne en soi négatif puisque la négation ne lui est pas intrinsèque, mais signale que le terme qui la contient dépasse l'entendement humain ; la grandeur plus qu'humaine, non humaine donc, de la divinité – tel est l'objet des pages suivantes de la *Theologia mystica*, et qui constituent un des passages capitaux du livre, puisqu'il expose l'orthodoxie de la théologie négative. En effet ces termes, comme leur référent, «cachent plus qu'ils ne montrent»<sup>53</sup>. Une telle conception motive donc positivement l'emploi des métaphores, de l'hyperbole, de l'obscurité, de prétendues impropriétés, et telle est la liste des termes qui figure au ch. 3 des *Praeambula* de la *Clavis*, intitulé «canons» (*canones*) : la raison – et la cause tout à la fois – est que «les mystiques ont leur style propre, comme n'importe quelle communauté de savoir, leurs formulations, leur mode d'expression et leur élocution propres»<sup>54</sup>.

50. «Divinarum rerum celsitudo et incomprehensibilitas, cui accedit affectuum alio eloquutionis genere inexplicabilium conditio», *Clavis*, dédicace à Th. Luytens, n. p., repris dans les *Praeambula*, p. 6.

51. Ce texte de Basile est cité p. 92 (l. I) puis p. 319 (l. V) où il vient appuyer, avec d'autres textes du même Père, la lecture d'*ignoratio* chez Denys, «cognitio per remotionem, sive negationem». Le livre V du *Contre Eunome* apparaissait déjà dans le *Grammaticus profanus*, p. 822 pour évoquer la *Theologia mystica* de l'Aréopagite, après avoir été convoqué aux p. 34-41 comme patron de la philologie chrétienne et p. 74-75 comme modèle d'une sagesse littéraire chrétienne d'humilité et de modestie.

52. En l'occurrence, l'arianisme des Anoméens (qui professent la dissimilitude du Fils, *anomoios*, par rapport au Père), dont Eunome s'était fait le champion. Voir l'introduction à l'éd. Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 1982, p. 19 et suiv.

53. «Vocabula plus tegunt, quam exprimunt», *Clavis*, *Praeambula* III, p. 8, col. 2.

54. «Mystici habent proprium stylum, ut qualibet curia, suas loquendi formulas, dictionem propria, et phrasim», *ibid.*, p. 7, col.1.

La locution « style propre », *proprium stylum*, nous invite, dans un dernier temps, à regarder de plus près la structure des figures. De fait, Sandt considère le processus de figuration non pas seulement dans le cadre rhétorique de l'*elocutio* telle qu'enseignée dans les écoles de ses contemporains sur les modèles latins et hellénistiques, mais encore dans celui d'une conception extensive de la « grammaire ».

#### POUR UNE DISSIMILITUDE MÉTAPHORIQUE

La défense d'une langue mystique implique non seulement la validité de sa terminologie, mais encore la validité de ses figures, puisque leur absurdité détourne d'elle ses lecteurs : Jean-Pierre Camus retient particulièrement dans sa *Théologie mystique*<sup>55</sup> l'association entre la clarté aveuglante de la contemplation et sa dénomination « caligineuse ». Voire, elle nourrit les accusations éventuelles d'hérésie (par exemple, l'idée d'une contemplation supérieure comme un regard porté à travers un papier huilé, autre exemple de Camus, pour condamner une telle image).

Ce reproche repose sur celui de l'obscurité des *similitudines*, c'est-à-dire les comparaisons ou les métaphores, rappelle Sandt dans les préambules de la *Clavis*, un reproche qui rejoint, chez Camus au moins, celui porté sur le caractère vicieux en général de cette figure au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Cette obscurité repose sur l'absence de motivation (le fameux transfert par similitude propre à la métaphore depuis Aristote<sup>57</sup>) entre le sens littéral du mot et le sens figuré ici inscrit, qui signale la difficulté à établir un lien de pensée entre le métaphorisant et le métaphorisé, car il est en l'occurrence théologiquement faux. Camus refuse l'image du hérisson ou de la coquille de la tortue pour parler du recueillement intérieur ou passif : de son point de vue, ces animaux ne peuvent représenter que le « recueillement actif avec l'aide de la grâce, qui a plus de convenance avec les retirements de ces animaux, qu'avec ce

55. J.-P. Camus, *Théologie mystique*, Paris, 1640, p. 132-133.

56. Voir Nadia Cernogora, « De l'ornement au vice : réflexions sur l'évolution de la théorie de la métaphore et des normes du *bene dicendi* d'Aristote à Pierre de Deimier », *Les normes du dire au XVI<sup>e</sup> siècle*, éd. Gérard Milhe Poutingon, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 249-275.

57. Sandt connaît parfaitement ce principe et le rappelle d'ailleurs dans le *Grammaticus profanus*, Comm. XVIII, p. 805 et 845.

ramassement surnaturel et purement divin, qu'ils nous représentent avec tant de sens, et si peu de proportions, avec leurs symboles»<sup>58</sup>. Or ce que Sandt souligne, c'est justement le fait que la métaphore mystique repose par nature sur le contraire de la similitude: l'adjectif *dissimilis*, ou la substantivation neutre *dissimilia*, revient constamment au long des rubriques de la *Clavis*; la dissimilitude est longuement revendiquée dans la *Theologia mystica*, qu'il s'agisse de substituer à la similitude la dissimilitude, appelée aussi plus librement analogie (p. 109), en procédant comme l'Aréopagite, qu'il suit pas à pas, « par le moyen de traits formels dissemblables »<sup>59</sup>, ou qu'il s'agisse d'exposer l'usage de la voie négative pour fabriquer un concept positif<sup>60</sup>.

À ce point encore, Sandt procède par l'intégration d'une analyse rhétorique, qui cantonne la métaphore à l'*elocutio* et conçoit ses figures en tant qu'ornements convenables et acceptables, dans une réflexion grammaticale large: c'est le point de départ de la *Commentatio* XVIII du *Grammaticus profanus* et c'est l'implicite des analyses rhétoriques de la métaphore<sup>61</sup>. Or cette acception rhétorique et plutôt aristotélicienne de la métaphore, celle-là même que développent l'essentiel des traités disponibles au XVII<sup>e</sup> siècle, à commencer par les traités de rhétorique scolaire composés par les jésuites, restreint l'interprétation de la figure par rapport à une lecture plus grammaticale et plutôt stoïcienne de la métaphore. Dans les traités de grammaire antiques – et l'évocation des deux positions dégagées à l'instant nécessite de passer brièvement par une terminologie grecque –, l'invention des mots nouveaux relève de deux procédés: soit en les fabriquant sur les mots initiaux (*prôtai phônai*), soit en détournant le sens initial, propre, des mots: en pratiquant l'*ektropè*, le détournement du mot, par similitude, mais aussi par proximité, par opposition ou par antithèse. On utilise ces deux processus aussi bien par goût de l'ornement poétique associé alors à l'embellissement du style, que par nécessité dans

58. *Théologie mystique*, p. 263. De fait Camus, conformément à la topologie de l'âme salésienne parfaitement mise en lumière par Mino Bergamo dans son *Anatomie de l'âme*, ne peut concevoir une théologie mystique de la passivité.

59. «Ex dissimilibus formarum lineamentis», p. 90.

60. *Theologia mystica*, p. 120-127, avec la fameuse comparaison, reprise à l'Aréopagite, du peintre et du sculpteur.

61. Voir la mise au point toujours éclairante de Michel Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973, spéc. p. 52-65.

la mesure où la langue et le monde évoluent ensemble. Dans une telle configuration, le trope procède par catachrèse. Il autorise donc la néologie : le « barbarisme » (cette désignation se transmet sans variation des stoïciens à Donat) relève du trope, car il implique une création linguistique, à la différence du solécisme. Suivons ici la démonstration de Louis Holtz dans son édition de l'*Ars Donatii*. Si les rhétoriques, à partir de la *Rhétorique à Herennius* et définitivement à partir de Quintilien, conçoivent le trope comme un transfert de sens par similitude, selon la définition aristotélicienne, qui joue sur le *sermo*, et font de la métaphore le modèle de cette représentation générique, les grammaires, encore chez Donat, continuent de faire de la catachrèse stoïcienne le modèle de la représentation tropique, de l'ordre de la *dictio*<sup>62</sup> : elle consiste en une faute grammaticale, mais une faute nécessaire dans la mesure où il s'agit de proposer une acception nouvelle dans la langue.

Sandt conçoit de façon similaire la métaphore et les images en général du discours mystique. Un tel point de vue doit être mis en contexte, une fois encore, avec les orientations de la grammaire humaniste que nous évoquions, adossées à la relecture de Donat et des Anciens contre les grammaires médiévales (même si elles en restent nourries, comme on l'a largement souligné), et leurs échos dans le cadre d'une philologie du texte sacré. Comme dans les énoncés scripturaires, la faute n'est pas là où on la situerait :

Pour expliquer ce qui a trait à la divinité, les *Dissimilitudes* offrent de nombreux avantages. Que les mystiques se gardent donc de tomber dans l'erreur en employant des similitudes. Saint Denis [i.e. le pseudo-Denys], au chapitre II de la *Hiérarchie céleste*, nous en donne la raison en enseignant que les mystères divins et célestes apparaissent plus clairement aux hommes par le moyen des contraires et des dissemblances. [...] Les Mystiques utilisent dans l'exposé de leurs mystères des vocables dont la signification est défectueuse, par excès ou par défaut : mais ils les prennent en bonne part. [...] les Mystiques les rapportent à Dieu<sup>63</sup>.

62. Louis Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) et édition critique*, Paris, CNRS, 1981, spéc. p. 136-149 et 200-207 ; K. Barwick, cité par Holtz dans ces passages, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin, 1957.

63. *Clavis Mystica, Praeambula*, p. 7, col. 1 et 2 : « In Divinis explicandis *Dissimilia* plerumque adferunt. Nempe, ne errorem, si similibus utantur, inducant. Caussam dat S. Dionysius, (*Cap. 2 caelest. hierarch.*) docens, arcana Divina, ac caelestia melius per contraria, prorsusque dissimilia hominibus indicari. [...] Adhibent Mystici in arcanorum suorum declaratione vocabula, quae vitium sonare

On ne s'étonnera donc pas, *a posteriori*, de trouver dans les deux dernières *Commentationes* du *Grammaticus profanus* la démonstration selon laquelle la métaphore sacrée est nécessairement obscure<sup>64</sup>, fondée qu'elle est sur les lieux semblables mais aussi dissemblables dans les textes<sup>65</sup>. Ce qui constitue la métaphore mystique, c'est le processus de retournement qu'elle implique, un principe de commutation tropique conforme à l'étymologie du terme qui désigne les figures, et non pas la pertinence de sa similitude. C'est à cette aune qu'il faut comprendre le terme de *translatio* employé au fil des notices de la *Clavis*. Ce dernier signifie chez les grammairiens latins<sup>66</sup> le détournement de sens et pas seulement la translation métaphorique par similitude. Il ne s'agit pas de juger dans les métaphores mystiques de l'élégance d'un discours, en fonction de la pertinence des transferts par similitude qui engagent la clarté et l'élégance d'un énoncé pris sous l'angle rhétorique, voire de dépister ses éventuels solécismes. De manière radicalement différente, il s'agit de percevoir une rupture d'ordre linguistique au sein du processus métaphorique : du point de vue lexical, le mot est ressenti comme radicalement étranger (un barbarisme) ; du point de vue sémantique, il ne repose plus sur la ressemblance entre le métaphorisant et le métaphorisé, mais sur leur dissemblance, leur altérité. Il n'y a plus de figuré plus ou moins acceptable, il n'y a que du propre sur de nouvelles bases, celui des néologismes mystiques. Ceux-ci relèvent de la métaphore en tant qu'elle est comprise comme une modalité dynamique de retournement quel qu'il soit :

---

videntur secundum excessum, aut defectum: sed ea in bonam partem sumunt. [...] Mystici ad Deum transferunt ».

64. *Grammaticus profanus*, p. 848. Ainsi trouve-t-on un peu plus loin (p. 850) cette expression révélatrice : « par commutation, et secrètement inscrits dans l'Écriture » (« translate, ac mystice posita in Scripturis »). Cette démonstration est particulièrement lourde de sens, dans la mesure où elle permet de confirmer la nécessité qu'il y a à comprendre la lecture allégorique, comme chez saint Thomas, du côté de la lecture littérale des Écritures, afin de désamorcer toujours les interprétations figurées, chez les réformés, du littéral eucharistique (cf. p. 825-839) ; elle permet encore – le point nous semble important pour la réflexion présente – de construire la métaphore non seulement comme une figure, mais aussi comme une modalité interprétative modélisant donc une lecture capable de recevoir le littéral énigmatique, voire mystérique des Écritures – et, partant, du *Grammaticus mysticus* à la *Theologia mystica* et à la *Clavis*, des locutions mystiques.

65. *Ibid.*, p. 819 ; l'exemple vers lequel tend alors le développement est celui des noms divins chez l'Aréopagite.

66. L. Holtz, *Donat*, p. 203.

ils miment proprement le retournement de la voie affirmative à la négative qu'implique depuis Denys l'Aréopagite l'expérience mystique ; ils dessinent parfaitement la conception d'une mystique comme *modus loquendi* particulier, dont les ambiguïtés se trouvent levées en même temps que toutes les ambiguïtés de la notion de mystique puisqu'elles s'abolissent dans l'interlocution avec la divinité : « les mystiques les rapportent à Dieu », *Mystici ad Deum transferunt*. Cette conception de la figure garantit aussi bien l'orthodoxie théologique de ce lexique que l'autonomie d'une langue différente de la langue d'usage. De fait, les *loquendi formulae* de la mystique procèdent bien comme les paroles divines :

Ces pères [mystiques] à la piété parfaite n'ont en effet pas reconnu d'autre participation à la divinité que celle qui opère par la grâce et par la charité, et qu'on obtient essentiellement par des mouvements de la plus extrême ferveur, quand bien même ils se servent quelquefois de manières de parler qui désignent un changement en Dieu, à tout le moins métaphorique, mystérieux et figuré. Et de fait, ces formulations ne sont pas étrangères au style de l'Écriture dans lequel Dieu lui-même parle des hommes<sup>67</sup>.

Non seulement l'argument d'autorité est difficile à rejeter et autorise encore une liberté, voire une libération quasi absolues, mais l'énoncé mystique ne peut dès lors se comprendre que dans l'ordre d'une pragmatique, d'un échange entre le mystique et la divinité, comme l'a démontré M. de Certeau<sup>68</sup>. En invitant à comprendre sur ces bases les images mystiques comme la construction logique d'énoncés dissemblables pour être efficaces et véridiques, il s'agit de souligner la motivation du retournement tropique, si paradoxale puisse-t-elle être, qui exacerbe – et c'est bien le moins que l'on peut attendre d'un énoncé mystique – à la fois l'imperfection des mots et figures déjà existants, et les effets d'une telle figure dans l'ordre des affects<sup>69</sup>. Les accusations de l'École reposent sur la confusion

67. *Theologia mystica*, Comm. VI, Ex. VIII, Disq. 6 («Qualis transformatio et Deificatio fiat in unione mystica?»), p. 433 : «Neque aliam Deificationem agnoverunt Patres sanctissimi, quam, per gratiam et caritatem, ac hujus potissimum ferventissimos actus obtinetur; licet iis utantur nonnunquam loquendi formulis, quae conversionem in Deum, nempe metaphoricam, mysticam, ac figuratam, significare possunt. Quae a scripturae phrasi non sunt alienae, in qua de hominibus Deus ipse enunciat».

68. «L'énonciation mystique», art. cit., première partie.

69. Voir encore M. Le Guern, *Sémantique...*, p. 66-76, sur la motivation de la métaphore. Sandt corrèle très largement les particularités du lexique mystique à la nature fondamentalement affective de l'expérience mystique, aussi bien

entre la formalisation du trope et l'interprétation aberrante d'une métaphore par similitude, ce qui lui donne un sens éventuellement hérétique ; au contraire, il y a moins un sens logique à trouver que Dieu à éprouver. Les mots détournés, les mots conçus comme un propre autre, d'une langue autre, sont comme autant d'empreintes de la divinité, dans l'effectuation du *modus loquendi*.

La défense de la mystique par grammaticalisation à l'intérieur d'une réflexion sur la langue latine conçue à la fois comme paradigme métalinguistique et comme langue sacrée se trouve donc très efficace, et Sandt a joué là un atout majeur. En déplaçant la querelle théologique de l'herméneutique à la sémiotique, il définit un « champ propre de la mystique »<sup>70</sup> dans lequel la logique de l'École a toute sa place ; en même temps, il témoigne de l'orthodoxie de la mystique, car sa terminologie a été repensée conformément à la démarche lexicologique appliquée à la langue latine, même s'il s'est agi de la retourner. Que Sandt compose sa *Theologia mystica* – comme il l'a fait pour ses autres traités – en suivant une démarche scholastique n'est pas une concession étonnante à cette dernière, comme pouvait le penser Camus pour son propre compte en 1640, mais signale l'autonomie de la théologie mystique. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la constitution de la *Clavis* par rapport à la *Theologia mystica* : si les deux ouvrages sont composés selon une égale attention au lexique mystique, la *Theologia* en traduit les procédés en langue positive, elle explique le fonctionnement aporétique de la langue mystique – dont le *Grammaticus profanus* a désigné le paradigme de référence, négatif en l'occurrence, la langue du « grammairien profane » –, en soulignant de manière récurrente sa définition en tant que *modus loquendi*, tandis que la *Clavis* enregistre le lexique de ce *modus loquendi*, sans qu'il soit besoin de revenir sur le principe, acquis, du *modus loquendi*<sup>71</sup>. Sans qu'il

dans la *Theologia mystica* que dans la *Clavis* : « Amor suam habet dialectum, secundum quam frequenter loquuntur Mystici » (*Praeambula*, p. 9, col. 1). Voilà qui contribue à renforcer l'orthodoxie de la théologie mystique, puisque c'est sur cette base affective que la fondait aussi saint Thomas.

70. *Clavis*, s. v. « Contemplatio », incipit de la notice.

71. Voir la fin de la dédicace à Luytens (*Clavis*, n.p.) : « Je me suis laissé persuader de reprendre à nouveau la plume, pour que l'acception et la signification de quelques termes en usage chez les mystiques apparaissent avec plus de clarté ; pour que la phrase de la doctrine mystique soit rendue avec plus de facilité ; pour

soit besoin de revenir, non plus, sur le principe d'une mystique en langue latine, parfaitement conforme aussi bien à la théologie qu'à une certaine conception linguistique de la rhétorique. Pouvait-il y avoir plus belle postérité pour la langue de Cicéron et d'Érasme ?

Il [le latin] pela entre leurs mains [des saints] et changea de peau. Il abandonna l'immobile indigence de sa syntaxe, agrandit les sentiers de son lexique, usant de tournures nouvelles, d'armatures neuves, parvint à forer les tréfonds des âmes, à rendre ces sentiments que fit éclore la venue du Christ : les adorations et les puretés, les contritions et les transes. Cette langue qui sentait le cautère et la rose s'arrêta de puer ; le christianisme la désinfecta, fit repousser ses chairs, aviva leurs pâleurs d'anémone avec l'orfroï des chapes<sup>72</sup>.

anne-elisabeth.spica@univ-lorraine.fr

---

que les choses qui avaient été traitées assez abondamment dans mes trois livres, et stabilisées par leurs arguments, pratiquement à la manière scolastique, soient exposées plus brièvement et clairement, à la manière d'un épitomé ; enfin, pour qu'une clé [*clavis*] soit ainsi à la portée de la main de l'amateur, afin qu'il puisse ouvrir la porte de la sagesse cachée et de là, ainsi et sans obstacle, pénétrer le palais si vaste de la mystique ».

72. Joris-Karl Huysmans, préface à Remy de Gourmont, *Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge* [1892], dans *En marge. Études et préfaces réunies et annotées par L. Descaves*, Boulogne-sur-Seine, Éditions du Griot, 1991, p. 86.