

---

## L'anachronique ou l'éternel L'abbé Bremond et l'histoire littéraire

Dinah Ribard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/852>

DOI : 10.4000/ccrh.852

ISSN : 1760-7906

### Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 20 avril 2002

ISSN : 0990-9141

### Référence électronique

Dinah Ribard, « L'anachronique ou l'éternel L'abbé Bremond et l'histoire littéraire », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 28-29 | 2002, mis en ligne le 22 novembre 2008, consulté le 05 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/852> ; DOI : 10.4000/ccrh.852

---

Ce document a été généré automatiquement le 5 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

---

# L'anachronique ou l'éternel L'abbé Bremond et l'histoire littéraire

Dinah Ribard

---

- <sup>1</sup> L'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de l'abbé Bremond semble représenter ce qu'un travail sur l'historiographie du XVII<sup>e</sup> siècle peut faire rencontrer de plus anachronique, ou, pour employer un terme moins valorisant, de plus dépassé. Non seulement cette histoire littéraire n'est plus la nôtre, par ses méthodes comme par ses objets, mais les enjeux auxquels elle répondait semblent aussi éloignés de nous qu'il est possible de l'être.
- <sup>2</sup> L'abbé Bremond était un religieux qui écrivait en tant que religieux, et dont l'horizon était celui des débats internes aux catholiques dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'il a suscité d'autres débats plus proprement littéraires, au-delà du milieu catholique, il s'est toujours efforcé de faire prévaloir ce point de vue de religieux, même une fois sorti de la Compagnie de Jésus, où il avait débuté comme enseignant, puis rédacteur aux *Études*, et même une fois à l'Académie française, où il fut élu en 1923 contre Maurras<sup>1</sup>. Ses nombreux ouvrages se partagent entre deux sujets : d'une part l'histoire religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle – en dehors de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, une *Apologie pour Fénelon*, un livre sur *Sainte Chantal*, qui a fini à l'Index en 1913, et un livre sur Rancé – et, d'autre part, l'inquiétude religieuse contemporaine. Bremond n'a pas cessé de traquer dans cette inquiétude les composantes qui manifesteraient ou permettraient la survie de la foi, et il les a notamment cherchées dans l'expérience littéraire, de là des livres comme *La Poésie pure et Prière et poésie* en 1926, ou encore *Pour le romantisme* (1923). Ces livres, tout comme ses amitiés, rattachent Bremond à ce qu'on a appelé la crise moderniste. Il pensait en effet avec Loisy que l'Église catholique courait le risque de devenir complètement obsolète et de se faire rapidement déserté par les fidèles, d'autant plus qu'elle continuerait à ne pas tenir compte de ce que les sciences historiques contemporaines pouvaient lui apprendre sur elle-même, c'est-à-dire précisément le fait que les religions, y compris le catholicisme, ont une histoire. L'Église devait donc impérativement reconnaître que l'élaboration première du dogme doit beaucoup à l'époque et au milieu dans lesquels elle s'est faite, ce qui signifie évidemment que ce

dogme peut et doit être modifié dans ses aspects dépassés, et adapté à une société différente. À la différence d'autres modernistes, Bremond est pourtant resté dans l'Église après la condamnation des siens (1907), tout en demeurant leur ami et en continuant sa réflexion sur la religion dans l'histoire. Simplement, il s'est mis alors à faire de l'histoire littéraire : l'élaboration de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, dont les deux premiers tomes paraissent en 1916, suit de peu la condamnation du modernisme. Il s'est mis aussi à parler de poésie pour pouvoir parler de la prière – tout en disant explicitement que c'était bien de la prière qu'il parlait.

- 3 Ainsi, la mondanité de Bremond, le prêtre de l'Académie française, discourant et écrivant sur la « poésie pure » et qui a été tellement lu qu'André Breton éprouve le besoin de l'expédier d'un mot dans le *Second Manifeste du surréalisme*<sup>2</sup>, doit être comprise comme la forme qu'a pu prendre son engagement dans les débats et les problèmes de l'Église. Pour dire cet engagement à l'aide d'une série de noms propres, Bremond, c'est Blondel contre Maritain, Loisy et Barrès contre Maurras, c'est-à-dire « la religion » comme élan d'amour et comme expérience psychologique contre les variantes modernes de la théologie rationnelle. C'est-à-dire aussi, et c'est la même chose dans l'esprit de Bremond, l'intuition et le romantisme – le mot est important, de la part d'un spécialiste de l'histoire littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle – contre la raison, le néorationalisme et le néo-classicisme représentés par Maurras et l'Action française. Maurras le haïssait, mais l'opposition entre eux ne tenait pas à leurs opinions politiques – Bremond était plutôt monarchiste à titre personnel<sup>3</sup>. Il s'agit plutôt d'une opposition entre une conception politique de la religion comme ciment national, celle de Maurras, et une conception où l'intérêt de la communauté des croyants et la survie de l'Église l'emportent sur tout. Pour Bremond, le néoclassicisme maurrassien réitère la catastrophe advenue au XVII<sup>e</sup>, c'est-à-dire l'alliance triple d'un courant religieux anti-mystique (le jansénisme), de l'institution ecclésiastique (avec Bossuet contre Fénelon) et du courant littéraire dominant (le classicisme).
- 4 Cette manière de repérer le prolongement dans le plus contemporain d'événements et de mouvements datant du XVII<sup>e</sup> siècle est le deuxième type d'anachronisme du travail de l'abbé Bremond : l'anachronisme qui est chez lui une procédure raisonnée, et non plus celui qui l'éloigne de nous. Le XVII<sup>e</sup> siècle qui en est le produit mérite examen dans le cadre d'une réflexion sur l'historiographie développée spécifiquement autour de ce siècle, à l'égal de la conception de l'histoire littéraire qui la sous-tend.

## La publication de la mystique ou pourquoi lire bremond aujourd'hui

### Périodisation

- 5 La monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, en onze tomes dont la parution s'est échelonnée jusqu'en 1933, invite d'abord à une réflexion sur la périodisation. Pourquoi cette histoire du « sentiment religieux » commence-t-elle tout naturellement – comme l'indique son titre – à la fin des guerres de Religion, c'est-à-dire au début du XVII<sup>e</sup> siècle ? N'y avait-il pas de « sentiment religieux » auparavant, ou un « sentiment religieux » vraiment différent de ce qu'il est devenu à l'époque moderne ? Et que signifie cette remontée dans le temps qui s'arrête à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle, comme si c'était là que commençait vraiment quelque chose qui a

duré jusqu'à « nos jours » ? Tout se passe comme si le « sentiment religieux » de « nos jours » pouvait être rendu plus lisible par l'observation de ce qui s'est passé au XVII<sup>e</sup>, d'autant plus que les onze tomes de Bremond portent en fait *exclusivement* sur le XVII<sup>e</sup> siècle. Le projet n'a pas été mené plus loin, à la fois parce que la matière était sans doute trop énorme et parce que pour Bremond le XVII<sup>e</sup> siècle dit finalement tout ce qu'il y a d'important pour notre présent, marqué par le recul de l'influence du catholicisme, ou de la religion en général. À première vue, rien d'extraordinaire à cela : il paraît normal, habituel en tout cas dans l'historiographie, de dater du XVII<sup>e</sup> les prémices françaises de ce recul, auquel peut maintenant être donné le nom qu'il porte d'ordinaire dans l'historiographie, celui de sécularisation.

- 6 Pourtant, si Bremond dit bien qu'il se passe quelque chose d'important dans le sentiment religieux des Français au XVII<sup>e</sup> siècle, il ne parle pas du tout d'une perte de la foi commune, ni même d'un commencement de perte de la foi comme ciment communautaire, pas plus que d'une quelconque réaction à la disparition préalable d'un certain nombre de certitudes théologico-politiques et/ou épistémologiques. Il parle du mysticisme, c'est-à-dire d'une manière de vivre la foi qui a toujours été possible, qui est ouverte aux croyants de toute éternité et pour toujours. Et il parle d'un moment historique unique, le XVII<sup>e</sup> siècle, où le mysticisme a cessé de ne concerner que quelques rares individus, et est devenu, pour un temps, une réalité collective. Pour Bremond, c'est en tant que réalité collective, en tant que phénomène devenu visible à l'échelle d'une société tout entière, que le mysticisme a soulevé contre lui des oppositions qui venaient de l'intérieur de l'Église, c'est-à-dire d'autres croyants. Ces croyants autres ont fini par vaincre les mystiques, et par là, selon Bremond, par mettre en place les conditions de leur propre défaite. On rejoint bien là finalement la question de la sécularisation, la question de la déchristianisation de la société française, mais on la rejoint selon une trajectoire intéressante. Cette trajectoire est celle de l'acquisition par les mystiques, cachés depuis toujours, d'un statut public, c'est-à-dire d'un statut d'émetteurs d'un discours dominant, puis d'un même discours qui devient dominé, mais *publiquement* dominé. Cette publicité nouvelle de la mystique au XVII<sup>e</sup>, Bremond en parle explicitement au début du tome II de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, intitulé *L'Invasion mystique* :

Aussi bien ce que la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle nous présente de vraiment nouveau, d'unique même, ce n'est pas la ferveur, ni même peut-être, après tout, le nombre de ces mystiques, mais leur activité rayonnante, leur prestige, leur influence. On les voit soudain surgir de l'obscurité qui les cache d'ordinaire, s'imposer à l'attention de la foule, envahir de tous côtés le devant de la scène, faire figure de héros, s'unir, se grouper, tenir école publique de sainteté, créer des œuvres qui prolongeront leur propre action, peser sur la machine politique, entrer au conseil des princes, seconder tour à tour et inquiéter les ministres qui les traitent comme de véritables puissances. L'époque précédente n'avait rien connu de semblable. C'était bien déjà la même source d'eau vive, mais dont le murmure ne dépassait pas les treillages du jardin fermé ; le même arbre, mais dont les branches timides ne faisaient encore qu'une ombre incertaine, n'attiraient que les plus humbles des oiseaux du ciel<sup>4</sup>.

- 7 On voit bien qu'il s'agit ici avec le XVII<sup>e</sup> d'un moment où un phénomène idéologique – Bremond dirait, dans le vocabulaire de l'époque : un phénomène psychologique, c'est-à-dire la ferveur mystique – devient un phénomène social. À ce moment, les idées et les pratiques de quelques-uns, pour ainsi dire, passent d'une catégorie de documents historiques à une autre catégorie. Ils sortent de la catégorie des textes traités par ceux qui les étudient pour eux-mêmes, c'est-à-dire pour ce qu'ils font

connaître de ce qu'ont vécu et pensé des individus exceptionnels, à un titre ou à un autre – quitte à dire que cette vie et cette pensée ont eu de l'influence sur d'autres vies et d'autres pensées – pour passer dans celle des textes censés dévoiler quelque chose comme le caractère d'une époque, c'est-à-dire les types d'acteurs importants à un moment donné et les modes possibles d'action de ces acteurs à cette époque-là. Le XVII<sup>e</sup> siècle, pour l'abbé Bremond, est le moment où l'histoire de la mystique, au double sens d'histoire vécue et d'histoire écrite – il est question de « scène » et de « héros » – change de décor, parce qu'elle change d'échelle. Elle passe de l'intimité des spirituels, telle qu'elle est consignée dans les écrits de Denys l'Aréopagite ou de sainte Thérèse d'Avila, aux « écoles publiques de sainteté », dit Bremond.

- 8 Ce qui se trouve modifié par cette perspective, c'est donc d'abord la chronologie de l'histoire religieuse à laquelle nous sommes encore habitués. Elle n'est pas seulement modifiée parce que Bremond, après et avant bien d'autres, oppose le « des saints » – tout comme il insiste sur le religieux XVI<sup>e</sup> siècle, à l'instar de Lucien Febvre – à l'image d'un siècle d'émergence du rationalisme et de l'incroyance. Elle ne l'est pas seulement non plus parce que du même coup Bremond s'intéresse plus au premier XVII<sup>e</sup> siècle, à ce qu'il appelle le « siècle de Louis XIII », qu'au siècle de Louis XIV. La chronologie de l'histoire religieuse change parce que le XVII<sup>e</sup> siècle aussi bien que le XVI<sup>e</sup> siècle, l'époque moderne en général cesse d'être le point d'origine d'une lente érosion de la foi dont les facteurs peuvent être multipliés à l'infini. Plus précisément, elle cesse d'être un point d'origine pour devenir le moment d'une épreuve décisive : l'épreuve de la publicité pour ce que l'institution religieuse couvre ou cache d'ordinaire, à savoir la prière vraie, l'amour de Dieu. C'est parce que l'institution, selon Bremond, a combattu les formes publiques de cette piété, que cette épreuve est devenue aussi la sienne. C'est pourquoi dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> et tout particulièrement avec les persécutions contre Fénelon, se joue en fait l'épreuve de l'institution, qui révèle aux yeux de tous son opposition à ce qui pourtant lui donne sens, et se met ainsi à mériter qu'on la combatte à son tour. L'histoire intérieure de l'Église, à ce moment-là, devient son histoire extérieure.

## Objets

- 9 Mais l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* est aussi intéressante pour une seconde raison : la méthode de Bremond, plus précisément ses objets, et ce qu'il fait de ces objets, c'est-à-dire le fait de proposer une histoire littéraire, mais une histoire littéraire appliquée à autre chose, le « sentiment religieux ». Il ne s'agit donc pas d'une histoire de la littérature, même religieuse, et Bremond le dit dès son avant-propos, où il distingue son entreprise de celles des « critiques anciens et modernes qui étudient les Pères de l'Église ou les docteurs du Moyen Âge », d'Ellies Du Pin à « Nisard et ses émules dans leurs chapitres sur Pascal et sur Bossuet »<sup>5</sup>. Il reproche à ceux-là de s'intéresser uniquement aux mérites littéraires ou « philosophiques » – c'est-à-dire théologiques, au sens d'un système intellectuel –, au contenu conceptuel des ouvrages à sujet religieux et de la pensée des auteurs catholiques. Lui, au contraire, recherche dans les ouvrages de ces auteurs la foi qu'ils expriment. En s'appuyant sur des textes littéraires, il s'agit donc pour lui de faire l'histoire de quelque chose dont l'histoire pourrait être faite autrement, à l'aide d'autres documents non littéraires, c'est-à-dire les documents qui constituent les sources de la sociologie religieuse : les registres paroissiaux, les comptes rendus de visites pastorales qui disent l'assiduité ou la non-assiduité des fidèles à pratiquer leur religion,

les documents sur le fonctionnement ou le financement des institutions religieuses, etc. Du reste, c'est bien ce qui a été critiqué chez Bremond : Lucien Febvre, dans un article repris dans *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, et à sa suite Marc Venard, lui ont reproché d'étudier le sentiment religieux d'une époque sans faire de sociologie, uniquement à partir de sources littéraires<sup>6</sup>. Ces sources sont en effet moins fiables encore que d'autres, et surtout, selon les critiques de Bremond, ne lui permettent pas d'atteindre les pratiques effectives des fidèles encadrés par l'institution, c'est-à-dire la réalité dont les textes littéraires ne sont que des images déformées et subjectives. Mais ce qui intéresse Bremond, précisément, c'est le fait même de la littérature spirituelle, c'est-à-dire le fait que la spiritualité, par nature – c'est du moins son hypothèse – insaisissable et invisible dans les documents qui enregistrent bien ou mal les pratiques extérieures, comme elle est invisible dans les documents qui sont ceux de l'histoire des dogmes, devient au XVII<sup>e</sup> le sujet d'une littérature très abondante.

- 10 Sur cette littérature, il faut faire deux remarques. D'abord, les « sources littéraires » de Bremond sont exclusivement des sources imprimées, justement parce que son intérêt porte sur le phénomène d'une mystique publiée, devenue visible pour un plus grand nombre de gens. C'est pourquoi il néglige les expressions manuscrites de la spiritualité, même lorsqu'il les signale, par exemple les treize mille pages manuscrites de Marie Rousseau, l'inspiratrice d'Olier, lui-même fondateur de la congrégation de Saint-Sulpice. Ce choix montre que Bremond appartient bien à une historiographie datée, qui ignore la circulation des manuscrits, mais il montre aussi une réelle fermeté. Si c'était seulement la littérature en tant qu'expression personnelle qui l'intéressait, en effet, il n'aurait aucune raison de traiter les manuscrits autrement que les imprimés. Mais c'est en réalité la publicité donnée à ces expressions qui retient son attention.
- 11 En deuxième lieu, il faut remarquer que la littérature qui lui apparaît comme ce qui permet de toucher le phénomène mystique, se réduit en fait à deux catégories d'écrits. Il y a d'une part, les traités (et éventuellement les romans<sup>7</sup>) dévots, mais pas les sermons. De l'autre, il y a les biographies des spirituels<sup>8</sup>. C'est cet usage des biographies, particulièrement peu fiables aux yeux d'un historien comme Marc Venard, qui lui a été le plus reproché<sup>9</sup>. Et il est certain que Bremond est critiquable pour avoir donné l'impression de croire, ou pour avoir vraiment cru que les biographies racontent les actes authentiques des saints, comme le laisse voir un passage de son introduction méthodologique :

En principe, il faudrait épinglez à chaque traité dévot une dizaine de biographies correspondantes, et aux grandes biographies, les traités dévots qui, de près ou de loin, dérivent d'elles. [...] L'histoire de sainte Chantal et des premières visitandines traduit littéralement, ligne par ligne, les écrits de saint François de Sales et [...] M. Olier et nombre d'Oratoriens traduisent dans leurs traités spéculatifs la vie du P. de Condren par Amelote. [...] la plupart des spirituels ont vécu leurs propres livres et se sont racontés eux-mêmes en les écrivant<sup>10</sup>.

- 12 Apparemment, c'est là, de la part de Bremond, faire preuve d'une confiance excessive dans les qualités documentaires des biographies. Mais en réalité, cette association des biographies aux traités dévots a un sens : elle montre que ce à quoi l'auteur de *Histoire littéraire du sentiment religieux* s'intéresse vraiment, c'est à un fait éditorial qui est le signe d'un fait social. La multiplication combinée des biographies de spirituels et des traités dévots et donc des auteurs de ce type d'ouvrages, au XVII<sup>e</sup> siècle, est un fait, tout comme est un fait que cette production dévote a eu alors beaucoup d'acheteurs, c'est-à-dire un public, et un public important. Comme Bremond le dit dans son tome II, « une tourière de

couvent, un laquais, un cordonnier trouvent [alors] leur historien »<sup>11</sup>, et comme il le dit encore dans le chapitre consacré spécifiquement aux hagiographies :

Grâce au nombre et à la variété des vies de saints qui furent publiées à cette époque, et les gens cultivés et [...] les simples eux-mêmes vivaient familièrement parmi les images des héros chrétiens<sup>12</sup>.

13 L'expansion des ouvrages de dévotion, notamment des biographies, et le fait qu'il s'écrit des biographies spirituelles sur des personnages de moins en moins qualifiés socialement, signifie aussi, aux yeux de Bremond, l'expansion du public qui s'intéresse à ce genre et s'en nourrit. Certes, l'abbé semble croire à ce que ces biographies racontent sur les personnages dont elles parlent, et il croit aussi à l'influence de ces lectures sur les actes de leurs lecteurs – mais cette influence, c'est dans d'autres biographies qu'il la voit. Ce jeu d'échos, des Vies de saints à celles des hommes et femmes qui s'en nourrissent au point, éventuellement, de devenir d'autres saints, signifie que Bremond se livre en réalité à une étude de la circulation de certains récits, de certaines manières de raconter une expérience individuelle dans une production qui circule elle-même de plus en plus, au-delà des publics habituels des écrits religieux. C'est pourquoi il a relevé, par exemple, le motif des lectures dévotes qui poussent tel ou tel personnage à devenir un spirituel : les deux circulations se retrouvent dans ce genre d'épisode.

14 Pour résumer, on peut dire que ce qui intéresse Bremond, c'est un double mouvement : l'élargissement du public qu'implique le développement d'une production particulière, d'une part, et d'autre part l'insistance de cette production sur certains motifs théologiques ou liturgiques privilégiés :

Des auteurs que j'aurai cru devoir retenir, je ne dois pas tout retenir, mais cela seul qui me paraîtra particulier au XVII<sup>e</sup> siècle. Pourquoi noterais-je dans mes fiches que Mme Acarie allait à la messe du dimanche, que Fénelon se confessait régulièrement, et que François de Sales, à telle page de tel volume, enseigne explicitement le dogme de la Trinité ? Mais, au contraire, que je remarque chez nos auteurs une réelle insistance à recommander telle dévotion – le Verbe incarné ; l'Enfance ; le Calvaire ; les Anges – que, dans nos biographies, je trouve les mêmes dévotions pratiquées avec une ferveur spéciale, mon étonnement lui-même m'avertit que si rien de tout cela n'est exclusivement propre au XVII<sup>e</sup> siècle, il y a là pourtant quelque chose qui mérite notre attention<sup>13</sup>.

15 Cette insistance sur certains motifs, pour Bremond, dit bien quelque chose de l'expérience mystique, dans la mesure même où rien ne peut en être dit (sinon avec les mêmes mots qui sont d'usage dans la dévotion ordinaire), parce qu'elle est fondamentalement autre : ce sont les traces de cette expérience autre, et la visibilité de ces traces, qui constituent ses objets.

16 Ce que développe Bremond, c'est ainsi une conception de la littérature comme trace, qui n'est en fait pas très éloignée d'analyses plus actuelles, lesquelles ne nous paraissent pas du tout démodées. Il semble qu'au fond nous ne soyons pas vraiment sortis de l'abbé Bremond, lorsqu'il dit qu'il sait bien

[...] qu'il est vain de juger une société sur les livres pieux dont elle se nourrit, mais [qu']il n'est pas moins vain de la juger sur les comédies ou les romans qui prétendent la décrire<sup>14</sup>.

17 Certes, cette conception de la littérature comme trace plutôt que comme image semble d'abord liée de manière très spécifique aux questions que se pose Bremond, à savoir : qu'est-ce que prier ? est-ce qu'on prie ? Deux questions dont il a dit explicitement qu'elles ont été constamment les siennes<sup>15</sup>. Si la littérature est trace, c'est d'abord parce qu'elle

enregistre, rejoue et reproduit en de multiples exemplaires ce qui pour Bremond est fondamental dans la prière : l'adresse à un Dieu qui se tait, un élan qui n'attend pas de réponse, qui n'attend pas de manifestation de la présence divine. La littérature est projection vers l'extérieur, écoulement ou épanchement de quelque chose qui se trouve à l'intérieur, et qui est en fait une désolation<sup>16</sup>. Le mystique, en effet, ne sait pas que Dieu l'aime, ne sent pas Dieu, et décide de l'aimer alors même qu'il pourrait être damné, à jamais privé de lui – Bremond fait de la fameuse « supposition impossible » de François de Sales et de Jean-Pierre Camus la pierre angulaire de la mystique. De fait, c'est l'élan vers Dieu qui transforme la désolation en prière, ce qui constitue pour Bremond une preuve de l'existence de Dieu : si on s'adresse à lui alors même qu'il se tait, alors même qu'on est dans la désolation, c'est bien qu'il nous a parlé d'abord, que nous savons intuitivement que nous lui répondons. La littérature dévote, qui comme toute littérature s'adresse à quelqu'un de silencieux et d'invisible à l'écrivain, est l'image ou la réitération de cet élan, de cette prière, et en même temps sa nourriture, comme l'indique un passage caractéristique des « Notes sur la mystique » insérées à la fin du tome II :

La dévotion est la fleur : l'union mystique, le fruit : mais la fleur ne survit pas au fruit qui l'achève, tandis que la dévotion emprunte à l'union une vitalité nouvelle, qu'elle continue l'union, qu'elle l'exploite, dirais-je, si le mot n'était pas si bas. Comme le plus humble de ces états donc s'ordonne vers le plus sublime, le plus sublime s'ordonne aussi vers le plus humble. De l'expérience mystique, « pauvre en éléments enseignés », pauvres en actes, dérivent, dans l'intelligence pieuse, des lumières abondantes et précises [...].

À ce foyer ténébreux, s'éclaire toute une littérature ; de cette mort, germent les actes des saints. Et ce n'est pas tout, car cette dévotion ainsi renouvelée amènera ou provoquera à son tour une autre extase [...]<sup>17</sup>.

- 18 Bremond semble ici décrire une expérience individuelle. Mais en fait, ce passage vaut aussi pour la littérature dévote comme fait historique, le fait de son développement éditorial, et non plus comme type de texte. Le développement de la littérature dévote est en fait la conversion de cette expérience individuelle en expérience lisible par un vaste public.
- 19 On voit bien là où Bremond veut en venir, et cela a été montré par Michel de Certeau dans son article sur « La métaphysique des saints » (c'est le titre des tomes VII et VIII de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*). Il s'agit d'arriver à l'époque contemporaine, où l'absence de Dieu semble l'expérience commune, et où l'élan de la prière ne se trouve plus du tout dans l'institution<sup>18</sup>. Bremond s'efforce donc de retrouver cet élan ailleurs, dans la littérature même, dans l'expérience de tension vers un autre qu'écriture et lecture représentent chacune à sa manière. C'est ce qui est dit dans *Prière et poésie*, où il est question de la lecture de la poésie comme expérience de la perte de soi, de la perte de sa raison raisonnante dans la rencontre bouleversante avec l'expérience et l'élan du poète<sup>19</sup>. Et Bremond le dit aussi dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* en s'abritant derrière un jésuite, le P. de Grandmaison, qui décèle l'approche de la vie mystique :

[...] dès que, délaissant la manière suivie, particularisée, consciente de connaître, l'âme se porte vers un objet (ou subit son influence) d'un seul bloc, tout d'une pièce, sans distinction de facultés, sans suite logique ni démarche concertée [...]. Parfois, dans la contemplation d'une œuvre d'art, dans l'audition d'une mélodie, l'effort pour comprendre se desserre, l'âme se complaît simplement dans le beau qu'on devine [...] ou simplement un souvenir, une parole, un vers de Dante ou de Racine, jaillissant du fond obscur de nous-mêmes, s'impose à nous, nous recueille et nous pénètre. Ensuite nous ne savons rien de plus, mais nous avons l'impression de comprendre un peu ce que jusque-là nous connaissions à peine, de savourer un fruit

dont nous avons simplement rongé l'écorce [...]. Tels sont les états naturels profanes, où l'on peut déchiffrer les grandes lignes, reconnaître l'image, et déjà l'ébauche des états mystiques proprement dits<sup>20</sup>.

- 20 Mais au-delà de cette inscription de la littérature, écriture et lecture mêlées, dans une réflexion sur l'absence de Dieu dans le monde contemporain, et peut-être aussi dans une réflexion plus personnelle sur l'écriture comme seule prière de qui ne sait pas prier, comme le signale encore Michel de Certeau, il y a bel et bien là une conception de la littérature qui ne nous est pas si étrangère que cela. À une conception de la littérature comme fiction, forgerie, fabrication, comme dans l'ancienne poétique, se substitue une autre qui en fait le produit, l'expression, l'extériorisation, d'abord, d'une expérience vécue : c'est là l'aspect le plus dépassé de cette conception de la littérature chez Bremond. Mais elle a un autre aspect, dont on se débarrasse moins facilement : la littérature comme indice, produit ou trace d'une société<sup>21</sup>. Le paradigme (explicitement<sup>22</sup>) romantique selon lequel Bremond pense la littérature ne renvoie pas, en effet, à une sorte de théorie du reflet avant la lettre. Il est vitaliste, et repose sur l'idée qu'une société laisse forcément dans la littérature à laquelle elle donne naissance une sorte de résidu, des traces plus ou moins perceptibles et plus ou moins compréhensibles pour les agents de cette production eux-mêmes, parce qu'elles peuvent provenir de ce qui dans cette société reste invisible à elle-même. À vouloir, aujourd'hui encore, réfléchir sur les *contenus* des textes qu'on lit dans leur rapport avec la société dans laquelle ils ont été écrits, et dans la mesure où on n'y cherche plus une image, une représentation plus ou moins fiable de cette société, on rencontre en fait ce paradigme bremondien, qui n'est pas, tant s'en faut, spécifique à la mystique<sup>23</sup>. Ce rapport, en effet, ne peut être que celui d'un lieu de production à un produit, même si ce produit n'est pas pensé comme expression ni comme reflet : c'est la force propre de ce modèle. Y échapper n'est possible qu'à condition de s'interroger, non plus sur les produits, mais bien sur leur production, ses mécanismes, ses acteurs. C'est l'objet d'une autre histoire de la littérature dans son rapport avec le social : une histoire sociale.

## La littérature et le social

- 21 Il semble donc qu'en parlant de la mystique et parce qu'il parle de la mystique, c'est-à-dire de quelque chose qui ne peut pas vraiment faire l'objet d'une représentation, Bremond en vient à élaborer une manière de penser les rapports entre la littérature et le social qui croise des approches comme celle de Carlo Ginzburg<sup>24</sup> ou, de façon moins surprenante, celle de Michel de Certeau. Ce dernier parle ainsi de la littérature comme d'un « discours théorique des procès historiques [qui] crée le non-lieu où les opérations effectives d'une société accèdent à une formalisation »<sup>25</sup>. Pour de Certeau comme pour Bremond – et plus largement pour toutes les analyses de contenu –, la spécificité et l'intérêt irréductibles du littéraire pour l'étude du passé, d'une société passée, tient précisément dans son écart par rapport à ce que ce passé, cette société, pouvait dire d'elle-même dans les documents où elle se montre ou se représente. Le fait littéraire, là où se dit le plus secret du social, apparaît quand il n'y a plus de faits, comme Bremond le dit explicitement à propos de ce qu'il appelle la poésie de Port-Royal :

Laissons [...] la poésie du malheur, les archers assiégeant l'abbaye, les pauvres femmes exilées, et plus tard la maison rasée. Des pélagiennes persécutées par un roi augustinien ne paraîtraient pas moins touchantes. Laissons de même ce que l'on pourrait appeler la poésie de la conscience. Ils ont tout sacrifié, elles surtout, à ce

qu'ils croyaient leur devoir. Cela n'est pas sans beauté, mais d'une beauté morale. Pélagiennes, encore une fois, elles n'auraient pas faibli davantage. Il ne peut donc s'agir ici que d'une poésie proprement religieuse, je veux dire, inspirée par une doctrine religieuse<sup>26</sup>.

- 22 Bremond développe ensuite l'idée qu'il n'y a pas de poésie proprement janséniste, parce que là où il y a poésie chez les jansénistes, elle tient à ce qu'ils ont de commun avec les autres mystiques, et que tout le reste du jansénisme est anti-mystique et donc anti-poétique<sup>27</sup>. De cette idée procède une représentation du XVII<sup>e</sup> siècle, essentielle dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, comme siècle artificiellement clivé par l'accident janséniste. Pour Bremond, en effet, Port-Royal n'est pas une réaction en quelque sorte naturelle aux excès de l'humanisme dévot. Cette réaction, nécessaire à sa conception vitaliste de la société et de ses expressions, il la voit dans ce qu'il appelle « l'école française » qui fait l'objet de son tome III. Cette école est en effet bien plus rigoureuse et austère que l'école salésienne, comme il est dit dans une note en réponse à la critique d'un théologien<sup>28</sup> :

Je réponds : a/ Oui, et très volontiers, j'attribuerai la naissance du jansénisme à une sorte de *génération spontanée* [...]. Le jansénisme historique est pour moi un véritable monstre. En tant que monstre, il n'a pu devoir sa naissance qu'à de bizarres et imprévisibles rencontres. b/ L'humanisme dévot avait-il évolué dans le sens que l'on dit ? Franchement, je ne le crois pas. Si vous prenez la majorité des auteurs spirituels de cette école, même à son déclin, vous ne trouverez pas trace de laxisme (... et le laxisme des casuistes appelait une réaction vers plus de religion certes ...). Mais justement c/ Cette réaction était commencée, et bien avant les premières campagnes jansénistes. C'est l'école française, c'est l'école Lallemand, etc. etc.<sup>29</sup>

- 23 Si tout s'était déroulé normalement, si Port-Royal n'avait pas voulu lutter contre les mystiques, cette réaction aurait pénétré la dévotion publiée sans la tarir, comme l'a fait définitivement le jansénisme, par qui les mystiques sont rentrés dans l'obscurité<sup>30</sup>. Mais au-delà de cette vision historique générale, on voit bien que ce qui est en question dans la réflexion de Bremond sur la poésie de Port-Royal, c'est ce que la littérature d'une école, ou d'une époque – puisque précisément Port-Royal, selon Bremond, n'a pas de poésie à lui – a de plus intime, de plus profondément lié à ce qui la constitue en tant qu'époque unique et irréductible aux autres. Cela apparaît bien dans les repoussoirs que se donne Bremond, la poésie du malheur et la beauté morale de la conscience : ces poésies-là sont de tous les temps, elles ne sont pas de l'ordre du fait littéraire, qui précisément échappe à l'ordre des faits, à l'ordre des événements. La littérature d'un siècle, le XVII<sup>e</sup> siècle par exemple, se définit donc en fait pour Bremond, par élimination ou épuration successive de tout ce qu'elle n'est pas, comme ce qui dit et transmet ce qui est définitivement mort de ce siècle. Ce qui continue de lui n'est pas plus la littérature que ce n'est la foi. C'est, par exemple, l'institution, vidée de ce qui la faisait vivre, ou des modèles littéraires tout aussi vides et morts, comme le classicisme de Boileau tant admiré par Maurras. Inversement, pour recueillir les traces de ce qui est vraiment mort, une manière d'écrire l'histoire littéraire s'impose, et Bremond la revendique au moment où il ouvre son passage sur la Provence mystique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> :

Au premier plan, Avignon, l'Isle-sur-Sorgue, Cavaillon, Saint-Remy, Arles, les Baux, Aix-en-Provence ; dans le lointain, le dôme de Milan, l'Oratoire de Philippe de Néri à Rome et le Vatican, tel est le vaste et noble décor de l'histoire qu'il me faut résumer en quelques pages. Scène bigarrée et touffue comme un drame romantique, plus de cent personnages la remplissent, dévotes et boutiquiers de village, ermites, petits rentiers, riches bourgeois, soldats, jeunes filles de la haute bourgeoisie ou de la noblesse, évêques, cardinaux, pris, les uns et les autres dans un

même réseau de grâces, travaillant de concert à de très grandes œuvres, ébauchant, achevant déjà des entreprises que les mystiques de l'Ile-de-France vont bientôt reprendre. Comment donner l'impression de cette vie débordante et surtout comment choisir parmi tant de fantômes ? Ils sont trop nombreux à m'appeler. Je ne puis pas les ramener tous sur l'autre rive. Derrière les quelques personnages que je retiendrai, que l'on évoque la foule anonyme, leurs maîtres, leurs disciples, leurs amis, une poussière de saints<sup>31</sup>.

- 24 On voit bien ici que c'est le peuple chrétien qu'il s'agit pour Bremond de faire revivre, aux deux sens du mot : dans l'histoire qu'il écrit, et dans le public de ses lecteurs emportés par le « drame romantique » qu'il leur donne à lire<sup>32</sup>.
- 25 Ainsi, ce qui fait que l'histoire littéraire de Bremond peut et doit nous intéresser tient à la fois à ce qu'elle dit et à ce qu'elle ne dit pas. À ce qu'elle dit, d'abord, sur la littérature comme non-source, alors même qu'elle est sa source unique, comme réservoir de ce qui ne se voit pas – c'est-à-dire la dévotion mystique, mais aussi, inversement, le pharisaïsme d'Arnauld : comme le mystique en effet, le pharisien ne sent pas qu'il est pharisien, et ne le dit pas ; seule sa production écrite en témoigne, ou plus précisément le fait que cette production écrite, celle de Port-Royal, a fait mourir la littérature dévote. À partir du moment où il est traité comme non-source et comme réceptacle du passé disparu, le fait littéraire devient susceptible de tous les usages anachroniques, par exemple, dans le cas de Bremond, d'un usage qui lui permet de qualifier l'humanisme de la Renaissance, qu'il prolonge jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, de mouvement romantique. La radicalité de l'approche bremondienne pose ainsi une question à ceux qui se trouvent confrontés aux contenus des textes anciens : que faire de documents pour l'histoire qui se trouvent ainsi arrachés à la temporalité ? Mais Bremond est surtout intéressant pour ce qu'il ne dit pas vraiment, à savoir la manière dont sa périodisation recoupe la question de l'imprimé. Ce qu'il fait en réalité, c'est montrer sans le vouloir que les phénomènes centraux de l'époque moderne, du point de vue en tout cas de la religion, sont bien la reproduction des écrits, la multiplication des acteurs (auteurs, lecteurs et autres) qu'elle implique, et les manières dont ces acteurs travaillent l'institution, en elle et hors d'elle. Bremond ne fait pas l'histoire de ces phénomènes parce qu'il ne les isole pas de ceux qu'il observe lui, mais c'est bien cette histoire qu'il invite à faire : une histoire sociale de la littérature religieuse, peut-être.

---

## NOTES

1. Sur la biographie de Bremond, Émile Goichot, *Henri Bremond historien du sentiment religieux*, Paris, Ophrys, 1982.
2. Breton abandonne « la « poésie pure » à Vitrac « et à cet autre cancrelat, l'abbé Bremond », *Second Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963, p. 89.
3. Sur les relations Maurras/Bremond, Émile Goichot, « L'abbé Bremond et l'Action française : l'histoire d'un divorce, le sens d'un silence », *Études maurassiennes*, 5, 1<sup>ère</sup> partie, 1986, p. 203-227 ; Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, présenté par G. Mordillat et J. Prieur, Paris, Noesis, 2001.
4. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, nouvelle édition, Paris, Armand Colin, 1967, t. II, p. 3-4.

5. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. I<sup>er</sup>, Avant-propos, p. v.
6. Lucien Febvre, « La dévotion en France au XVII<sup>e</sup> siècle » (*Revue de synthèse*, juin 1932), *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sevpen, 1957, p. 331-334, qui déplore le manque « de bonnes études de "vie religieuse", de dévotions, de pratiques pieuses dans "l'ancien temps" [...] N'est-il pas incroyable qu'une histoire comme celle de la première communion reste tout entière à faire, que sur les prières, les pratiques pieuses, les dévotions les plus importantes et les plus répandues, sur tant de grands pèlerinages eux-mêmes, nous soyons réduits à totaliser de brèves indications, dispersées dans des articulets de revues introuvables et trop souvent dictées par des préoccupations étrangères à l'histoire ? [...]. C'est le sentiment de l'impuissance où nous plonge, trop souvent, la carence des spécialistes qui nous fait avidement désirer, quand nous tenons en main un livre comme celui de l'abbé Bremond, plus et plus encore que ce qu'il nous apporte », p. 331-332. Ce type d'étude s'étant beaucoup développé entre-temps, Marc Venard (« Histoire littéraire et sociologie historique : deux voies pour l'histoire religieuse », *Henri Bremond, 1865-1933, Actes du colloque d'Aix*, Publications des Annales de la faculté des lettres d'Aix-en-Provence, Ophrys, 1967, p. 75-86) appelle de ses vœux un rapprochement entre l'histoire littéraire à la manière de Bremond et la sociologie religieuse issue de Gabriel Le Bras, plus particulièrement à un usage raisonné des intuitions bremondiennes par les historiens d'inspiration sociologique. Mais le mouvement même de son raisonnement pointe l'unilatéralité des sources de Bremond et la trop grande confiance que celui-ci leur accorde.
7. Bremond consacre un chapitre entier aux romans dévots de Camus dans son tome I<sup>er</sup>.
8. Voir la liste qui sert d'entrée en matière à son introduction méthodologique : « J'écris l'histoire littéraire, et non pas l'histoire tout court du sentiment religieux en France. Je ne puise donc qu'aux sources littéraires : biographies ; livres de piété ; essais de philosophie dévote, de morale ou d'ascétisme ; sermons ; poésies chrétiennes et autres ouvrages du même genre, laissant aux érudits les autres sources moins accessibles au vulgaire : testaments ; fondations ; contrats ; diaires tenus par le directeur d'une paroisse, d'une confrérie, d'un pèlerinage ; en un mot toutes les pièces d'archives qui, par elles-mêmes, n'ont communément rien de mystique mais qui fournissent des indications abondantes sur les habitudes et les tendances religieuses d'une époque », *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. I<sup>er</sup>, « Objet, sources, méthode et divisions », p. XI. Cette liste est par la suite résumée à deux termes (« textes dévots et biographies », p. XI ; « biographies » et « traités didactiques », p. XIV, où Bremond précise qu'il veut « éclairer, mesurer l'une par l'autre l'action des écrivains et celle des saints. [...] Un livre dévot a, dans l'histoire intime de la communauté chrétienne, une répercussion qui varie naturellement avec le succès et la diffusion de ce livre, et inversement, la vie d'un saint non seulement édifie ceux qui la lisent, mais encore modifie, colore en quelque façon l'intelligence et l'imagination religieuse de ceux-ci »), et amputée des sermons et des poèmes : « [...] lorsque nous rencontrons un personnage, dont s'occupent par ailleurs [...] les historiens de notre littérature – François de Sales, Yves de Paris, Bossuet, Fénelon – c'est directement la vie intérieure de ce personnage, et non son mérite littéraire qui nous intéresse [...]. Ainsi nous ne ferons qu'une place assez modeste aux poètes chrétiens. Toute proportion gardée, j'en dis autant des prédicateurs. Nous ne les négligerons point, mais nous nous défierons toujours un peu de leur éloquence. Chaque ligne de François de Sales ou des grands spirituels est une confidence involontaire, un témoignage qui ne force rien. On n'en peut dire autant des sermons ». p. XII.
9. Marc Venard, « Histoire littéraire et sociologie historique [...] », art. cit., p. 80 : « Mais à travers ces destins personnels, dont il aime à nous montrer combien souvent ils se rejoignent et se croisent, ce sont finalement des sociétés que Bremond fait surgir devant nous, ainsi le milieu religieux comtadin et provençal de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ou le Paris mystique de Madame Acarie. Et c'est alors que le problème se pose à l'historien : dans quelle mesure peut-on tirer de ces vies exemplaires une connaissance du milieu religieux qui les environne ? Ne se sont-elles pas

distinguées d'abord par leur singularité ? Et surtout que vaut le témoignage d'un hagiographie qui, en peignant une société, a dû songer d'abord à mettre son héros en lumière ? »

10. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. 1<sup>er</sup>, « Objet, sources, méthode et divisions », p. XVI.

11. *Ibid.*, t. II, p. 5. Cette affirmation intervient dans un passage où Bremond compare XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et rappelle que ce n'est pas tant la ferveur qui sépare ces deux siècles, que l'abondance des publications : « Il ne faut du reste pas juger des mérites comparés des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles par le nombre des biographies pieuses qu'ont vu paraître ces deux périodes. À partir de Louis XIII, ces livres abondent [...]. Mode touchante mais entièrement nouvelle, comme nous l'avons rappelé dans notre premier volume. L'âge précédent s'était livré à des publications qu'il estimait plus urgentes, ou plus respectueuses du secret divin. "Dieu [...] se fait gloire, pensait-on alors, de tenir en réserve, hors la connaissance des hommes, des milliers de fidèles adorateurs" Aussi bien les grands crimes font-ils d'ordinaire plus de bruit que la vertu. » La citation provient de la *Vie du R. P. D. Eustache de Saint-Paul*, Paris, 1646.

12. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. 1<sup>er</sup>, p. 249

13. *Ibid.*, p. XIII.

14. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. 1<sup>er</sup>, p. 249.

15. Cette double formulation apparaît notamment dans une lettre à Giuseppe De Luca citée par Michel de Certeau, p. 119 de son article « La métaphysique des saints. Une interprétation de l'expérience religieuse moderne », *Entretiens sur Henri Bremond*, dir. M. Nédoncelle et J. Dagens, Paris / La Haye, Mouton, 1967, p. 113-141 (article repris dans *L'Absent de l'histoire* sous le titre « Henri Bremond historien d'une absence »).

16. François Trémolières, « Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques) », *Dix-septième siècle*, 207, 2000, p. 274-298.

17. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. II, « Notes sur la mystique », p. 605.

18. Voir Michel de Certeau, « La métaphysique des saints [...] », art. cit., p. 140 : « Sa compréhension du passé [...] est profondément marquée par l'expérience dont il n'est plus l'historien mais le témoin, c'est-à-dire par une rupture contemporaine entre l'expérimental et le « notionnel », par la difficulté qu'éprouve alors la foi à se reconnaître, donc à se confesser et à se vérifier, dans les objets ou le langage proposés au fidèle. Mais, inversement, le double aspect, doctrinal et culturel, de ce dissentiment lui fait discerner au XVII<sup>e</sup> siècle une tension du même type, une "crise silencieuse" attestée jusque par la théologie "mystique" qui cherche dans l'expérience individuelle – et non plus dans la tradition scripturaire ou théologique – le principe de son élaboration. »

19. Selon Bremond, cette expérience est celle d'une « suspension de l'intelligence elle-même, sommée brusquement de ralentir son activité propre, en vue de ne pas gêner les activités profondes qui annoncent par un certain branle-bas qu'elles sont prêtes à entrer en scène. [...] Bref [...], suspension d'*Animus*, se taisant pour laisser chanter *Anima* », *Prière et poésie*, par Henri Bremond, de l'Académie française, Paris, Grasset, 1926, p. 49-50. Voir aussi *La Poésie pure, avec un débat sur la poésie* par Robert de Souza, Paris, Grasset, 1926, en particulier p. 25-27.

20. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. 1<sup>er</sup>, p. 518-519.

21. Jacques Rancière, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998, chap. 1<sup>er</sup>, « De la représentation à l'expression », p. 17-30.

22. Selon Bremond, le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle (puisque pour lui il existe un romantisme du XVII<sup>e</sup> siècle, antérieur au classicisme) a permis et marqué le retour à la vérité de la littérature ; voir *Prière et poésie*, op. cit., chap. 7, « Le romantisme et la restauration de la poésie », en particulier p. 52-53 : « Le romantisme est le retour à la tradition constante du genre humain en matière de poésie ; une réaction consciente, raisonnée, contre l'esthétique rationaliste du XVIII<sup>e</sup> siècle et contre l'humanisme sénile qui avait préparé les voies à cette esthétique. Prendre la

poésie au sérieux comme un don splendide et gratuit qui élève le poète au-dessus de lui-même, pour son plus grand bien et celui de tous, c'est l'essence même du romantisme, son élan vital, sa raison d'être, sa loi [...] et sa justification invincible. [...] [Le romantisme] concluait que ce qu'il fallait désormais prendre au sérieux, approfondir, exalter plus encore que les chefs-d'œuvre même de la poésie, c'était l'expérience mystérieuse qui se trouve à l'origine de ces chefs-d'œuvre, le principe intérieur, le don poétique, et les ressorts invisibles que ce don actionne. »

23. Sur le rapport entre le discours savant et les faits qui sont ses objets, voir le célèbre article de Roland Barthes sur histoire et littérature, « Le discours de l'histoire », *Poétique*, 49, février 1982, p. 13-21.

24. Voir en particulier « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, trad. M. Aymard, Chr. Paoloni, E. Bonan et M. Sancini-Vignet, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

25. Michel de Certeau, « Le "roman" psychanalytique. Histoire et littérature », *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 119. De Certeau précise : « Bien loin d'envisager la littérature comme l'"expression" d'un référentiel, il faudrait y reconnaître l'analogue de ce que les mathématiques ont longtemps été pour les sciences exactes : un discours "logique" de l'histoire, la "fiction" qui la rend pensable. »

26. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. IV, p. 283. La beauté morale est elle aussi extérieure.

27. *Ibid.*, p. 283-284 : « [...] on ne songe aucunement à nier qu'il y ait dans les cinq propositions un ferment lyrique. Ce Dieu lointain, muet et d'une terrible insouciance, cette grâce nécessaire, mais suspendue à de sinistres caprices, ce Christ avare et impitoyable, comptant sur la croix les rares prédestinés dont il veut le salut, on imagine sans peine le Lucrèce à rebours qui exploiterait pareille matière, les oraisons d'épouvante et de désespoir qui s'accorderaient à ces imaginations cruelles. Mais quoi ! le premier Port-Royal ne nous montre rien de tout cela – et, pour le dire en passant, le vrai jansénisme ne nous en montrera qu'une caricature sordide et inanimée, car enfin ils n'ont jamais eu de lyriques. Dans cette première génération, la seule poétique, au dire de tous les bons juges, nous avons cueilli les plus nobles fleurs. [...] Agnès, d'abord toute salésienne, puis élève de Condren garde jusqu'au bout la double empreinte que nous avons dite et dont elle marque à son tour l'élite des religieuses. Sérieux profond, mais nulle angoisse. Il y a peut-être moins de tendresse – non pas chez M. Hamon – mais chez Tillemont, chez Saint-Cyran. La face sublime de la religion les occupe davantage, mais on ne voit pas qu'elle les accable. Bérulle, Condren, M. Olier en plus magnifique, ont ce même esprit, d'ailleurs teinté de rigorisme, ainsi qu'on l'a vu plus haut. [...] D'où je conclus enfin que cette première génération, abandonnée à ses vrais instincts, à sa grâce, n'aurait pas, si l'on peut dire, trop mal tourné. Elle a cédé comme tant d'autres aux influences mystiques de cette époque. Dans l'ensemble, elle côtoie d'assez près l'école française. Malheureusement leur étoile les a mis sur le chemin, sous la fascination d'un personnage dont la ferveur ne paraît pas douteuse, mais qui manquait d'équilibre. »

28. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. IV, p. 25-26, « On parle toujours comme s'il n'y avait pas de milieu entre humanisme dévot et jansénisme. On se contente d'opposer François de Sales à Saint-Cyran, les jésuites à Arnauld. On oublie l'entre-deux si riche, un demi-siècle de sainteté, l'école française [...] lorsqu'on passe de l'humanisme dévot à l'école française, on a l'impression de pénétrer dans un sanctuaire plus auguste, plus sombre et plus accablant. La religion de Bérulle et de Condren n'est certainement pas, mais en quelque façon, elle paraît, si j'ose dire, plus religieuse que celle de François de Sales. Je ne dis pas que la crainte l'emporte chez eux sur l'amour – je suis assuré du contraire – mais que la moindre de leurs paroles respire le néant de l'homme et le tout de Dieu. D'où la sévérité de leur vie, les exigences de leur direction, la majesté, le caractère presque tout divin de leurs écrits. Peut-être dépassent-ils quelquefois la juste mesure. »

29. *Ibid.*, t. IV, p. 317, note.

30. Le jansénisme a fait « un mal dont nous souffrons encore aujourd'hui. Il n'a pas vaincu [...] l'humanisme dévot ; il n'a pas réussi à créer cette chose, presque impossible à concevoir, une France puritaine, mais il a tari pour longtemps la sève mystique de notre pays, en développant, en organisant, en éternisant chez nous cet intellectualisme sectaire, auquel notre tempérament national répugne si peu. À quoi sert de nous flatter ? Ce n'est pas sans raison que notre grand siècle s'est pris d'une telle admiration pour le grand Arnauld. Il s'est reconnu dans ce personnage. [...] Arnauld, un syllogisme vivant ; bien mieux, un syllogisme casqué, hérissé, ne craignant personne, décidé à vaincre par tous les moyens. Mieux encore, un syllogisme religieux et même dévot. Si vide, si peu chrétien qu'il soit en réalité, son christianisme lucide, savant, éloquent, guerrier, nous en impose. Il faut un effort pour lui demander ses titres, pour le comparer à l'idéal évangélique. Ne nous parlez pas des mystiques. Ils raffinent trop. Leur religion ne pense qu'à Dieu. Vivre, pour nous, c'est comprendre, discuter et donner des coups. [...] Laissons aux siècles naïfs leur légende dorée avec ses doux miracles, laissons au siècle de Louis XIII l'inerte poésie de ses extatiques [...] Voilà nos saints. Boileau, le Boileau de l'*Art poétique* : - « Aimez donc la raison » ; - des satires : - « J'appelle un chat un chat » - de la glaciale épître sur l'*Amour de Dieu*, Boileau, si français lui aussi, a presque adoré le grand Arnauld. Je le sais, dogme ou morale ou religion, le jansénisme n'a rien qui nous plaise. Il s'agit bien de cela ! Il nous a donné le grand Arnauld, et avec lui, et par lui, façonnés à son image, échauffés à son ardeur, militarisés, enrégimentés sous ses ordres, des quantités d'autres Arnauld, moyens ou petits, hommes et femmes, je veux dire, des docteurs qui ne sont que docteurs, et pour qui le principal de la religion se ramène à disputer sur la religion », *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. IV, p. 305-306.

31. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, op. cit., t. II, p. 9-10.

32. Voir aussi, sur ce point, ce qu'il écrit dans l'avant-propos de son tome VI sur le titre qu'il a donné à la deuxième partie de ce volume, « *Turba magna* » : « *Turba magna* [...]. Qu'on me permette de me comparer, pour une minute, au voyant de l'Apocalypse. Comme lui, nous venons d'assister au défilé grandiose de nos principales tribus mystiques : Benoît de Canfeld et les franciscains, Jean de Saint-Samson et les Carmes ; François de Sales et ses visitandines ; Mme Acarie et les Carmels ; l'école française ; l'école du P. Lallemand ; Marie de l'Incarnation, et d'autres encore [...]. Éblouis par l'étincellement de ces cohortes sublimes, nous sera-t-il permis de rejoindre maintenant les humbles troupes qui cheminent dans les basses vallées de la religion, et de prêter l'oreille à des cantiques moins surhumains ? Non, pas encore. Après les douze tribus, voici paraître une foule innombrable, une voie lactée de contemplatifs. *Post haec vidi TURBAM MAGNAM quam dinumerare nemo poterat* : confuse vision, non moins impressionnante que la première, plus sans doute, et qui décourage l'historien, tout en l'enivrant. Comment cristalliser cette nuée de témoignages, comment rendre la vie à cette poussière de saints ? », *Ibid.*, t. VI, Avant-propos, p. m.