#publifarum

Rivista di linguistica, letteratura e cultura in contesto plurilingue | ISSN: 1827-7482

n.43|1
2025

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII^{e} siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Università di Genova

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII^e^ siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

Sommaire

p. 3 Alessandra Ferraro
Auctoritas *et magistère des femmes dans l'Église de la Contre-Réforme. Avant-propos*

p. 26 Hélène Michon
Femmes et pouvoir au Grand Siècle : de la société ecclésiastique à la société mondaine et littéraire

p. 43 Chiara Rolla
La Mère Marie Marguerite Balland (1612-1707), fondatrice du monastère de la Visitation de Modène (1669) et directrice de conscience de Maria Beatrice d'Este, reine d'Angleterre

p. 65 Giorgia Lo Nigro
S'affirmer entre les mailles du texte : formes et fonctions de l'indicible dans l'œuvre d'Anne Griffon

p. 87 Silvia Boraso
La mère Françoise-Marguerite Patin, directrice et supérieure du monastère de la Visitation de Caen, vue à travers sa propre voix, les témoignages monastiques et sa correspondance avec Jean Eudes

p. 106 Elena Ravera
Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées : fortune et controverses d'une correspondance spirituelle

p. 129 Giada Silenzi
Jacqueline Pascal épistolière : l'art de plaire au service du salut

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

Auctoritas *et magistère des femmes dans l'Église de la Contre-Réforme. Avant-propos*[1]

Alessandra Ferraro

Per citare l'articolo
Alessandra Ferraro, « *Auctoritas* et magistère des femmes dans l'Église de la Contre-Réforme. Avant-propos», *Publifarum*, 43, 2025, p. 3-25.

Résumé

Sainte Thérèse d'Avila, icône de la Contre-Réforme, incarne un modèle pour toutes les moniales, dévotes, fondatrices, théologiennes et mystiques qui s'inspirent de son exemple. L'iconographie de la sainte, à travers ses postures et symboles, reflète la manière dont elle est représentée pour répondre aux attentes de ses commanditaires, à la fois membres de son ordre et élites politiques et religieuses du monde catholique. La construction de son image résulte d'un processus évolutif, combinant son visage avec des attributs changeants, ajustés aux intérêts et aux messages que l'on souhaitait véhiculer. Les images associées à ses œuvres, servant à la dévotion populaire, se sont ainsi imposées comme un moyen puissant de diffusion des idées. Son cas est particulièrement marquant puisque, si les images de la sainte sont innombrables, rarissimes sont celles où elle est représentée en train d'enseigner. Cette absence est l'indice d'une contradiction qui pèse sur les figures féminines de l'époque dont l'Église, tout en indiquant leur exemple comme un modèle, n'en reconnaît pas l'*auctoritas* dans le domaine théologique et d'écriture.

Abstract

Saint Teresa of Avila, an icon of the Counter-Reformation, embodies a model for all nuns, devout women, founders, theologians, and mystics who are inspired by her example. The iconography of the saint, through her postures and symbols, reflects the way she is represented to meet the expectations of her patrons, both members of her order and political and religious elites of the Catholic world. The construction of her image results from an evolving process, combining her face with changing attributes, adjusted to the interests and messages intended to be conveyed. The images associated with her works, serving popular devotion, thus became a powerful means of spreading ideas. Her case is particularly striking because, while images of the saint are innumerable, very few depict her teaching. This absence is an indication of a contradiction that weighs on female figures of the time, as the Church, while presenting their example as a model, does not recognize their *auctoritas* in the theological and literary domains.

1. Naissance d'un projet

Le présent numéro de la revue *Publifarum* recueille les actes d'une journée d'étude, *Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices en France au XVII^e^ siècle*, qui s'est tenue à Udine le 7 mai 2024, premier événement organisé dans le cadre d'un Projet d'Intérêt National dont le but est de rendre visible l'écriture religieuse féminine dans le monde francophone à l'époque de la Contre-Réforme[2]. L'idée de consacrer à la question du magistère féminin un séminaire est née en mai 2023 à l'Université de Tours ; lors des échanges sur l'œuvre de Marie de l'Incarnation au sein du cours de

maîtrise d'Hélène Michon, au Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, il a été évident que la relation des femmes à l'*auctoritas* et à l'enseignement constituait l'un des angles morts des études sur l'écriture féminine dans le monde de la réforme catholique (MICHON, BOILLET, ARDESI 2021). La subvention du PRIN 2022 accordée à Alessandra Ferraro de l'Université d'Udine, le *Principal Investigator*, et à Chiara Rolla, responsable de l'Université de Gênes, a par la suite permis la réalisation de ce projet qui a porté son attention sur une question centrale, comme on le verra, qui touche le rôle de la femme au sein de l'Église et de la société, les conditions de l'écriture féminine, celles de la publication et de la circulation de ces écrits, ainsi que leur poids, leur *auctoritas*, dans le domaine religieux.

Ont participé aux travaux, outre Hélène Michon, tous les membres de ce groupe qui compte trois contractuelles de recherche en littérature française (Silvia Boraso, Giorgia Lo Nigro et Elena Ravera), ainsi que Giada Silenzi, doctorante en Scienze linguistiche e letterarie des Universités d'Udine et de Trieste.

2. Le contexte historique

La Réforme catholique qui s'impose d'abord dans l'Europe du Sud pour investir la France au XVII^{e} siècle entraîne avec elle un profond changement dû à la ferveur retrouvée ; le désir d'ascèse a une incidence importante également au niveau collectif : la fondation d'ordres nouveaux, d'instituts charitables et de nouvelles congrégations redessine, en effet, la société de l'époque. Ces actions multiples recourent massivement à la présence féminine : l'exemple le plus célèbre est incarné par Thérèse d'Avila, réformatrice du Carmel, fondatrice de nouveaux couvents, mystique et écrivaine, béatifiée en 1614, canonisée en 1622 et, par la suite, proclamée patronne d'Espagne en 1627. En 1965, dans *Lumen Hispaniae*, Paul VI la désigne comme la patronne des écrivains espagnols : c'est le prélude à sa nomination à docteur de l'Église en 1970. Ce titre sera octroyé par ce même Pape à Catherine de Sienne ; ensuite, il reviendra à Thérèse de Lisieux (1997) et, enfin, en 2012, à Ildegarde de Bingen. Ce sont les quatre saintes qui représentent le sexe féminin parmi les 37 docteurs de l'Église. Le titre de docteur ne sera attribué à la sainte espagnole qu'au bout d'un long procès de près de quatre siècles, ce qui est emblématique d'une

attitude contradictoire de l'Église de Rome envers les femmes. Tout en étant interdites de prendre la parole en public selon le célèbre précepte de Saint Paul, « que les femmes se taisent dans les assemblées : elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi » (1 Corinthiens 14, 34), elles sont indispensables à la vitalité du catholicisme par leur œuvre et leur exemple. Le silence que prescrit Saint Paul ne concerne pourtant pas tellement la prise de parole en soi, mais leur magistère, leur enseignement doctrinal : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme » (1 Timothée 2, 12).

Dans l'espace restreint qui s'est créé en France à l'époque entre l'interdiction ecclésiastique, la ferveur et un besoin croissant d'élever les âmes des fidèles et de gagner les protestants, un grand nombre de femmes, religieuses et dévotes, savantes et illettrées, de toutes les classes sociales, trouvent le moyen pour imposer leur *auctoritas*, soit à travers un enseignement oral, soit à travers leurs écrits. Le cas de la direction de conscience, qui joue au XVII^{e} siècle en France un rôle majeur dans ce mouvement de renouveau, est révélateur. Le jésuite François Guilloré, dont l'opinion est particulièrement influente dans les milieux ecclésiastiques et dans la formation des futurs directeurs spirituels, considère comme « intolérable » que des femmes assument ce rôle : « C'est un renversement intolérable, que celles, qui n'eurent jamais d'autre emploi dans l'Église de Dieu, que celui de prier, veuillent maintenant prendre un nouveau rang, en prenant celui de conduire les âmes » (GUILLORÉ 1673 : 169). Dans le chapitre III de ses *Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, il prend comme cible les « grandes Spirituelles qui font profession d'en conduire d'autres de leur sexe » :

> Elles doivent plutôt se persuader avec beaucoup d'humilité, que le propre du sexe, sont les ténèbres, et le silence, et que c'est le lieu où elles peuvent uniquement être avec sureté, car, de là qu'elles éclatent ou qu'elles parlent, il est d'ordinaire infaillible, qu'elles s'égarent ; mais beaucoup plus, quand elles voudront prendre cet éclat, du côté de la conduite des âmes soit que cela vienne de ce qu'il leur est facile de s'éblouir dans la lumière, soit qu'il arrive de ce que leurs vues sont fort limitées : l'Église n'a pas jugé qu'elles fussent capables d'aucune occupation hiérarchique, et elles se veulent élever contre son jugement en s'appropriant par une étrange confusion d'ordre, ce qui n'appartient qu'à l'homme, et en s'ingérant d'une chose à laquelle elles n'ont pas la moindre capacité. (GUILLORÉ 1673 : 170)

Guilloré cependant n'applique ce jugement ni aux abbesses ni aux fondatrices et réformatrices : celles-ci, selon l'enseignement de Sainte Thérèse, devaient présenter des exemples et fournir un guide pour leurs religieuses. On sait que, dans le cas de personnalités d'exception, l'influence s'exerce également au dehors du cloître et s'étend aux hommes. On connaît les cas de Mme Acarie et de son salon spirituel, avant qu'elle n'entre au Carmel sous le nom de Marie de l'Incarnation, et le rayonnement des mères Angélique et Agnès à Port Royal. Chez les Ursulines se démarque Marie de l'Incarnation, la « Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde » selon Bossuet, qui guide son fils, le bénédictin Claude Martin, dans le chemin de la perfection ; la fondatrice de la Visitation, Jeanne de Chantal, exerce son rôle de directrice auprès de saint François de Sales dans un mouvement chiasmatique, tandis qu'une relation analogue se développe entre Jeanne Guyon et Fénelon, même si celle-ci n'appartient à aucun ordre. Si le caractère éminemment individuel de la relation entre directeur de conscience et dirigée a permis des cas de figure inédits et non conventionnels, il en va différemment dans le cas de la prédication, activité publique et donc absolument interdite aux femmes. Cette interdiction a été escamotée plusieurs fois dans le cas des « prophétesses », ou des visionnaires, les femmes à charisme, qui se présentent comme des messagères divines, leur autorité provenant directement de Dieu. Cela leur assurait une légitimité auprès des fidèles. Marie Rousseau, cabaretière parisienne, femme de basse naissance et mère de cinq enfants, exerce une grande influence sur Olier et sur de nombreuses personnalités de la capitale ; la veuve Marie Teyssonnier est consultée régulièrement comme un oracle par le jésuite Coton, confesseur de Louis XIII, et par tant d'autres grands esprits du siècle ; saint Jean Eudes considère de la même manière Marie des Vallées, spirituelle de Coutances ; après être devenu son directeur, il lui consacre un gros volume (2013). À Vannes, la servante Armelle Nicolas, appelée Marie des Vallées, est fréquentée par de nombreuses personnes « travaillées de diverses sortes de peines d'esprit » et qui « trouvaient beaucoup de soulagement en les lui communiquant », comme l'atteste sa biographe (JEANNE DE LA NATIVITÉ 1676 : 557). À côté de ces visionnaires intégrées dans l'institution, on trouve une figure restée à ses marges : Antoinette Bourignon, dont les œuvres seront mises à l'index et qui, sur le modèle du prophétisme biblique, par la prédication comme par l'écriture,

dénonce la situation de corruption où se trouve la société de l'époque et invite à la conversion.

Si la lettre et la parole orale ont été les principaux instruments de l'affirmation de l'*auctoritas* féminine dans les cas qu'on vient de citer, les femmes au XVII[e] siècle dans le giron religieux ont pratiqué d'autres formes d'écriture. Souvent leurs écrits, commandés par un clerc et rédigés sous la direction du Saint Esprit, ont été publiés au nom de l'homme d'église qui en garantissait l'orthodoxie ; dans les biographies les deux voix s'entremêlent dans un texte polyphonique qui rapporte fidèlement des documents autographes. Dans les recherches menées jusque-là – dont on peut trouver une partie des résultats dans *L'écriture des moniales. Répertoire des textes personnels en langue française à l'époque de la Contre-Réforme* (FERRARO, REGATTIN, BONESSO, TODESCO 2019) –, souvent, au-delà des relations autobiographiques ou de la correspondance, les *Vies* intègrent, en annexe, des méditations, des entretiens, des exercices, des maximes, des testaments spirituels, de véritables traités, ou bien les constitutions de l'ordre. L'hagiographe les considère comme autant de témoignages de la sainteté de la femme dont l'activité d'écriture constitue une preuve ultérieure. Selon la personnalité de la religieuse et son envergure, il peut s'agir de simples notes pédagogiques à l'intention des novices ou des consœurs, ou bien de véritables œuvres qui abordent de manière personnelle des points de théologie, comme dans le cas de la dominicaine Julienne Morell, autrice des *Exercices spirituels sur l'éternité* (1637) qui comprennent des passages d'exégèse biblique, ou encore pour les *Traités* de l'augustinienne Jeanne de Cambry, en religion Jeanne de la Présentation (1620, 1623, 1631, 1655, 1656). Selon Paul Droulers, « *La Ruine*, ouvrage le plus représentatif, offre en 600 petites pages un traité complet, sobre et pondéré, des voies de la perfection depuis l'état de péché jusqu'au mariage spirituel » (DROULERS 1953 : 62).

Toutefois, une grande partie de cette production est restée encore aujourd'hui à l'état de manuscrits, parfois transcrits par des consœurs et partiellement publiés, comme dans le cas de Catherine de Bar, à l'origine des bénédictines de l'Adoration perpétuelle (ALBERT, WAHLE 2001), de Jeanne Chézard de Matel, fondatrice de l'ordre du Verbe Incarné (UNDERBRINK 2011) et de Marguerite Bourgeois, qui a institué la Congrégation de Notre-Dame de Montréal (1964). À l'époque, seulement dans quelques cas isolés ces textes ont fait l'objet d'une publication à part, comprenant le plus souvent

plusieurs écrits de la religieuse sous le titre d'*Œuvres spirituelles*, comme pour Laurence Gigault de Bellefonds, bénédictine (1688), ou pour la tertiaire augustinienne Jeanne Perraud (1682).

Ce rapide survol nous mène à constater que, malgré une production abondante, seule une petite partie de l'écriture féminine du XVII[e] qui porte sur des sujets théologiques a été mise en valeur, la plupart du temps en tant que preuve de la sainteté de l'autrice ; si, dans quelques cas exceptionnels, ces œuvres sont publiées de manière autonome, on les définit comme « spirituelles » en ayant recours à un adjectif qui atténue leur portée. On revient encore à Guilloré qui reproche aux femmes « spirituelles » qui veulent diriger les âmes de manquer d'expérience et de science, de n'avoir aucun talent et donc de pécher par-là de superbe :

> Je demande où est son expérience, elle, qui à peine est encore bien entrée dans le fond d'elle-même, & en qui tout est extraordinairement borné ? Je demande où est sa science & son érudition ; sans laquelle il n'est presque pas possible de discerner justement ce qui se passe dans les âmes ? N'est-ce donc pas une présomption hautement superbe, de vouloir se mêler d'une chose pour laquelle l'on n'a aucun talent, & ou ceux qui en sont les mieux partagés ont toutes les peines du monde d'y bien réussir ? (GUILLORÉ 1673 : 170)

Cela nous conduit au cœur de la question qui nous retient, celle de l'*auctoritas* féminine – ou plutôt de l'*auctoritas* non reconnue aux femmes – au sein de l'Église de la Contre-Réforme.

3. Sainte oui, mais « docteure » ? Sainte Thérèse dans l'iconographie à travers les siècles

Pour traiter cette question, il nous semble pertinent d'adopter une perspective interdisciplinaire et transnationale, à l'instar des approches utilisées dans leurs travaux par les membres du Centre d'analyse culturelle de la première modernité de l'Université Catholique de Louvain. Cela implique une ouverture aux échanges interartistiques, notamment entre textes et images, ainsi qu'une contextualisation étendue du phénomène littéraire et artistique, prenant en compte les acteurs sociaux et politiques influençant la vie culturelle de l'époque (DEKONINCK, GUIDERDONI 2007 ; DEKONINCK, GUIDERDONI-BRUSLÉ, GRANJON 2013 ; cf. aussi THØFNER 2019).

L'iconographie de Thérèse d'Avila nous fournit un cas prégnant : icône de la Contre-Réforme, modèle pour toutes les moniales, dévotes, fondatrices, théologiennes et mystiques qui s'inspirent de son exemple au cours de cette période, comme on l'a vu pour Guilloré, elle devient également une référence ayant su exploiter toutes les occasions qu'une femme pouvait saisir à l'époque pour s'affirmer, toujours en porte-à-faux entre hérésie et orthodoxie. L'art en général, mais les images plus particulièrement, acquièrent une place de choix pour les évêques réunis dans le Concile de Trente car, par ce moyen, l'art dessert la propagande : les fidèles, même les illettrés, mais également les protestants, sont alors poussés à adhérer à la foi rénovée moins par l'intellect qu'à travers les sens. On est à un moment où l'univers analogique médiéval cède le pas à des domaines, celui de l'art, de l'écriture et de la théologie qui, s'ils sont en voie d'autonomisation, ont encore des liens réciproques, étroits et nombreux.

Parcourir l'iconographie de sainte Thérèse nous permet de saisir, donc, à travers l'analyse de ses postures et des symboles qui l'accompagnent – habit des Carmélites déchaussées, colombe, cœur percé, livre ouvert et plume à la main pour écrire – la manière dont elle est représentée pour répondre à ses commanditaires, les membres de son ordre, mais également les élites politiques et religieuses de l'époque. La construction de l'image de la sainte d'Avila est le résultat d'un long processus qui se finalise par la combinaison du visage de Thérèse, d'une part, et d'une série d'attributs coutumiers, d'autre part, ajoutés et permutés au rythme des intérêts des accentuations sémantiques que l'ensemble souhaitait projeter, témoignage éloquent de la pertinence de l'expression plastique comme dispositif de diffusion des idées. Dans ce contexte, les gravures qui ont accompagné la publication de ses œuvres ou qui ont servi de nourriture et de stimulant à la dévotion populaire pieuse, sont devenues l'un des moyens les plus adaptés à leur efficacité publicitaire, comme le montrent les études les plus récentes (PINILLA MARTÍN 2015 ; FERNÁNDEZ FRONTELA 2020 ; EGIDO 2021).

L'art baroque a multiplié les représentations de la sainte, de la *Transverbération de sainte Thérèse* sculpté par le Bernin dans la chapelle Cornaro de Santa Maria della Vittoria à Rome au portrait de Thérèse plume à la main que Rubens peignit vers 1615, conservé actuellement au Kunsthistorisches Museum de Vienne ; à travers ces œuvres

les grands artistes de l'époque mettent en lumière les éléments saillants de son parcours, l'ascèse mystique et l'écriture. Dans son groupe, avec une *maestria* sans pair, le Bernin, se basant sur le témoignage écrit de Thérèse, imprime au marbre un mouvement sinueux qui interprète la fascination de son époque pour le mysticisme féminin et, en même temps, fait ressortir son caractère érotique. Les représentations des extases abondent dans la peinture ainsi que dans la littérature mystique qui s'épanouit d'abord en Espagne et Italie pour gagner la France au XVII^{e}, siècle de l'« invasion mystique » selon l'abbé Bremond : le sujet perd tout contrôle rationnel de son corps et de son esprit pour entrer dans une communion intime avec la divinité.

Figure 1. Peter Paul Rubens, *Sainte Thérèse d'Avila*. Peinture, vers 1615. Kunsthistorisches Museum, Vienne.

Mais concentrons-nous sur quelques images où la sainte est peinte au moment de l'écriture. Les portraits de femmes qui lisent ne sont pas fréquents à cette époque et encore moins celles qui écrivent, lecture et écriture étant des occupations éminemment masculines. Rubens peint Thérèse la plume dans sa main droite et le livre dans la gauche, son regard inspiré tourné vers un endroit d'où émane un rayon de lumière mais qui n'est pas représenté dans le tableau. Cette posture est reprise par un autre maître de la peinture baroque, Francisco de Zurbarán qui, dans un tableau daté d'environ 1650, aujourd'hui dans la sacristie principale de la cathédrale de Séville, peint la sainte assise à son écritoire devant un livre ouvert, la plume à la main, au

moment où elle marque une pause dans sa tâche ; le Saint Esprit d'où émane la lumière apparaît sous la forme d'une colombe blanche dans un éclat de lumière dans la partie supérieure gauche du tableau.

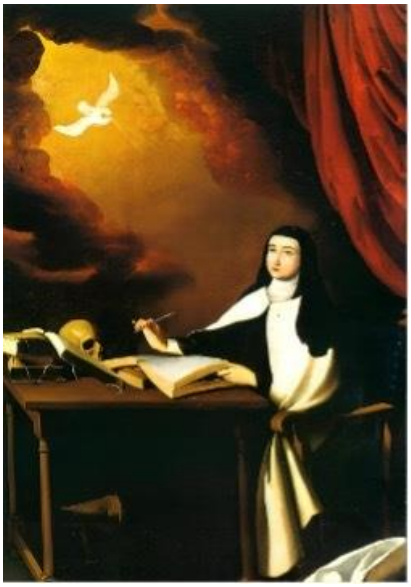

Figure 2. Francisco de Zurbarán, *Santa Teresa de Jesús*, peinture, vers 1650. Sacristie de la Cathédrale, Séville.

Les peintures de Rubens et de Zurbarán reprennent un autre *topos* de l'écriture mystique et religieuse : le saint ou la sainte sont réduits au rôle d'instrument du Saint Esprit qui les dirige. Ce que sainte Marie de l'Incarnation écrit dans la *Relation* de 1654 – « Cependant, m'ayant été commandé d'écrire, j'en couche sur papier ce que l'esprit de grâce qui me conduit m'oblige et me permet d'en écrire » (MARIE DE L'INCARNATION 2016 : 242) – est une sorte de condensé de l'écriture mystique que Rubens et Zurbarán reproduisent sur la toile. Jean-Pierre Albert a fait ressortir la contradiction qui est à la base de l'écriture des mystiques : « Dans les faits, il semble que l'écriture des mystiques ne soit jamais une raison suffisante de leur réputation : elle n'a de valeur que dans son lien avec leur vie. C'est donc leur sainteté qui est honorée, non leur intelligence ou leur talent littéraire, pédagogique ou dialectique » (ALBERT 1999 : 32). Ces représentations de Thérèse, tout en glorifiant la sainte en tant

qu'exemple et témoin de la grandeur divine, limitent son apport personnel puisque la présence du Saint Esprit en fait un instrument par lequel s'exprime celui-ci.

Le cas de Thérèse d'Avila est particulièrement intéressant pour le sujet que nous abordons dans ce numéro de *Publifarum* puisque, déjà de son vivant, elle acquiert une aura de femme docte, de « docteure ». En France, à l'époque, aucune femme religieuse ou dévote ne fait l'objet d'un culte semblable et, par conséquent, d'une attention pareille de la part des peintres et des graveurs. Il faut encore ajouter que, à la différence des écrits des saintes du passé, les textes de Sainte Thérèse ne circulent plus seulement à l'état de manuscrits ; approuvés par ses confesseurs, ils arrivent à connaître une diffusion exceptionnelle grâce à l'imprimerie ; c'est parce qu'elle est l'auteure de nombreux livres qu'à partir du moment où on commence à s'enquérir de ses vertus ou à les publier en vue de la béatification, les témoins de ce procès la présentent généralement comme « docteure », bien qu'il s'agisse d'une femme. Les théologiens carmélites de Salamanque en 1622, à l'occasion de sa canonisation, appelèrent sainte Thérèse « Doctorum doctrix et magistra » : il existe, en effet, de nombreuses images de sainte Thérèse portant un bonnet de docteur. Ce symbole apparaît sur la tête de la sainte ou bien à ses pieds, tandis qu'elle est représentée dans des postures traditionnelles, transpercée par un dard divin ou éclairée par le Saint Esprit.

Au contraire, les images de la sainte en train d'enseigner ne sont pas nombreuses comme le remarque José Navarro Talegón : sont « tardías y escasas las representaciones en que la santa actualiza aquella facultad y aparece en calidad de docente, ejercitando el magisterio oral » (NAVARRO TALEGÓN 2015 : 464-465). Nous ajoutons qu'elles sont produites dans des espaces marginaux par des artistes mineurs : il s'agit soit de gravures à l'intérieur d'œuvres imprimées dans des circuits proches des Carmes déchaux, soit de tableaux commandités à des peintres restés anonymes par des couvents de province ou des colonies. Elles répondent surtout à des commandes de l'ordre du Carmel qui célèbre ainsi les excellences de son illustre réformatrice.

On retrouve la première représentation de Sainte Thérèse *docens* dans la gravure d'un Carme déchaussé, le frère Joseph, qui devait être prévue pour un *Santolarium*, un livre des saints pour tous les jours de l'année, aujourd'hui disparu : elle a été reproduite en 1731 à l'intérieur d'un opuscule publié dans le giron de son ordre. La Sainte, plus

grande que les autres personnages, est représentée sur une chaire, symbole de l'éloquence, dans une pose magistrale et doctorale ; elle est entourée d'une auréole et un rayon céleste éclaire son visage tandis que son bras droit est levé et son index pointe verticalement vers le ciel, geste d'instruction et d'exhortation par excellence « du maître dans une discipline du savoir » (GARNIER 1982 : 170). Son regard ne fixe pas son auditoire. Admiratif et recueilli, celui-ci est composé de vingt représentants de l'organe hiérarchique et doctoral de l'Église de son temps. Comme le rappelle Garnier, à propos de la signification de l'image au Moyen Âge : « La position debout, immobile, d'un personnage figuré seul, ou séparé d'un groupe, exprime en effet une supériorité, due à la nature, au rang, à la fonction et à la valeur » (GARNIER 1982 : 112). Au pied du tableau, l'artiste anonyme décrit ainsi le charisme doctoral d'une phrase lapidaire : « Theresia ab ipsis edocta docens ».

Figure 3. F. Ihp. F. (Frère Joseph), *Theresia ab ipsis edocta docens*, gravure, in *Officia propria Sanctorum et aliarum festivitatum ordinis Carmelitarum, pro eiusdem ordinis fratribus, et monialibus discalceatis: a Sixto V. approbata, et a Clemente X. etc. aucta…*, Héritiers Juan García Infanzón, Madrid, 1731, p. 235.

Dans la peinture de l'époque, l'image est reprise seulement trois fois par des artistes qui sont restés anonymes : l'intérêt de ces tableaux est principalement documentaire. Les deux peintures à l'huile se trouvent dans deux localités de la province espagnole marquées par le passage de Sainte Thérèse : *Santa Teresa maestra de doctores*, ouvrage sans doute du XVIII[e] siècle, est conservé dans la Collégiale de l'Église paroissiale de Pastrana, ville où Thérèse avait fondé deux couvents, l'un masculin et l'autre féminin. La sainte regarde vers le spectateur : inspirée par le Saint Esprit, elle pointe son index vers le haut, ce qui représente l'acte d'enseigner ; dans le parterre des clercs de plusieurs ordres et de hauts prélats richement habillés sont en train de l'écouter touchés par ses préceptes ou bien les commentant.

Figure 4. Anonyme, *Santa Teresa maîtresse des docteurs*, huile sur toile, XVIII[e] siècle. Collégiale. Pastrana (Espagne).

Le deuxième, *Santa Teresa de Jesús, Maestra*, appartient aux Carmélites Déchaussées du Monastère de San José à Toro, dans la province de Zamora en Espagne.

Figure 5. Anonyme, *Santa Teresa de Jesús, maîtresse*. Huile sur toile. XVIII^e^ siècle. Monastère des Carmélites Déchaussées de San José. Toro (Zamora, Espagne). Crédit Carmus. Museo carmelitano Teresa de Jesús en Alba de Tormes.

De la chaire, la sainte, assistée du Saint Esprit, s'adresse à un auditoire attentif parmi lequel on reconnaît au premier rang des membres de plusieurs ordres et de différents degrés de la hiérarchie ; à l'arrière-plan, d'autres clercs assistent à son enseignement. Quelques-uns au premier rang, des livres à la main, pourraient avoir été représentés au moment où ils mettent en doute la doctrine de Thérèse d'Avila ; le franciscain semble ratifier ce qu'il entend en pointant du doigt le volume ouvert. Quelques livres

jonchent le sol, remplissant le vide qui précède la chaire, de volume arrondi et à moitié voilée d'une toile de brocart ; à ses pieds, dans un livre ouvert, on retrouve inscrit le titre de l'œuvre, « Theresia ab ipsis edocta docens », en reprenant la gravure dont s'est sans doute inspiré le peintre anonyme.

Le même thème est reproduit, à la même époque, pendant le XVIII[e] siècle, comme semblent l'indiquer les perruques des personnages au fond de l'assemblée, par un peintre de l'école de Cuzco, dont le tableau se trouve au Musée Sainte Thérèse à Arequipe au Pérou.

Figure 6. Artiste anonyme de l'école de Cuzco, *Sainte Thérèse enseigne aux doctes*. Peinture. XVIII[e] siècle. Musée Sainte-Thérèse, Sala de la Orden del Carmen, Arequipa, Pérou.

Cette peinture, où prédominent le rouge, l'ocre et les couleurs de la terre selon la manière typique de l'école coloniale, s'inspire également de la gravure prototypique, mais le caractère hagiographique est ici accentué : l'auditoire, formé de clercs et de laïcs, paraît fasciné par l'enseignement de Thérèse qui pointe de son index levé de manière magistrale et est éclairée par un rayon de lumière. La perspective déformée

ainsi que le fait que tous les personnages sont peints dans une même posture, confère au tableau un air naïf.

Figure 7. Artiste anonyme de l'école de Cuzco, Sainte Thérèse enseigne aux doctes. Peinture. XVIII^e siècle. Musée Sainte-Thérèse, Sala de la Orden del Carmen, Arequipa, Pérou. Détail.

L'écu à ses pieds illustre, dans un espagnol archaïque, le sujet peint : « Sentada Theresa en su Cathedra disputa con los mas Sabios Doc.^s quedan admirados de oirla, aplaudiendo tan celestial Doct. Y hubieron que aprender mucho de su Soverana escuela dando gracia al Criador q la dotò con tanta Saviduria » (De la Chaire, Thérèse discute avec les plus sages docteurs, qui restent impressionnés en l'écoutant. Ils applaudissent son enseignement céleste, reconnaissant combien ils ont encore à apprendre de sa souveraine école, rendant grâce au Créateur qui lui donna un tel savoir).

Il est intéressant de constater que dans le contexte colonial, moins marqué par la présence de l'Église de la métropole, l'artiste local ne reproduit plus sur la toile l'écho des controverses dont la maîtrise de sainte Thérèse avait été l'objet – controverses dont les deux autres tableaux portent les traces – et qu'il met tout son art au service de la glorification de la sainte dont la « Saviduria », la *sapientia*, est considérée comme l'un des attributs essentiels.

Comme on l'a vu, les représentations tardives et rares où la sainte apparaît en tant qu'enseignante exerçant un magistère oral sont produites par des artistes mineurs dans des contextes marginaux. Ces œuvres, souvent des gravures ou des peintures anonymes, se trouvent dans des milieux proches des Carmes déchaux, dans des couvents provinciaux ou des colonies. Elles répondent généralement à des commandes du Carmel, mettant en valeur les mérites de sa réformatrice.

L'absence de représentations de sainte Thérèse *docens* dans les circuits des élites pose un problème du même ordre que ceux qu'on a évoqués pour la production écrite des religieuses et dévotes en France : tout se passe comme si l'Église reconnaissait l'importance du *bios* en tant qu'*exemplum*, mais qu'elle refusait toute autorité à la parole féminine. Ce manque de reconnaissance empêche que la femme puisse occuper la place de l'auteur, terme étymologiquement lié à l'idée de création et de fondation de la parole doctrinale. En mettant l'accent sur le parcours biographique et en se concentrant sur leurs actions extérieures, on détourne l'attention du cheminement intérieur et de l'enseignement de ces femmes. En honorant davantage leur sainteté que leur compétence, peintres et hagiographes ont contribué à ce que la vie de ces figures spirituelles soit considérée comme leur véritable œuvre. Leur réputation repose sur leurs actions tandis que leurs compétences n'ont été considérées qu'en tant que reflets de cette sainteté.

4. « Une femme n'est point obligée d'être théologienne »

Dans le titre d'un article consacré au rapport entre femmes et théologie dans la France du XVII[e], Dinah Ribard et Xenia Von Tippelskirsch citent un propos condescendant que Mme Guyon attribue à Bossuet : « une femme n'est point obligée d'être théologienne » (GUYON 2001 : 857), en soulignant que l'évêque de Méaux formule en réalité une interdiction sur leur droit et leur devoir d'enseignement (RIBARD, TIPPELSKIRCH 2012). Les auteures constatent par la suite que les exemples de femmes qui ont contourné cet interdit sont nombreuses et elles ajoutent que la publication de leurs livres,

> qui sont le plus souvent des livres en langue vernaculaire et pour le cas qui nous occupent en français, constituent ou contribuent à constituer le fait historique de la

> théologie hors d'elle-même. Hors d'elle-même, c'est-à-dire jetée dans le monde des écrits sans évidence d'une garantie institutionnelle ni disciplinaire, où se produisait alors la réalité sociale que nous appelons la littérature. (RIBARD, TIPPELSKIRCH 2012 :239)

Les intervenantes à la journée d'étude *Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices en France au XVII^e^ siècle* se sont penchées sur ce continent peu étudié de la littérature théologique au féminin ; Hélène Michon, dans « Femmes et pouvoir au Grand Siècle : de la société ecclésiastique à la société mondaine et littéraire », a mis l'accent sur l'existence de réseaux d'influences de personnages connus telle Gabrielle Suchon, première femme à avoir abordé la métaphysique, ainsi que les deux Marie de l'Incarnation, la carmélite Barbe Acarie et l'ursuline Marie Guyard. Embrassant tant le domaine religieux que profane, ces femmes ont noué entre elles de fructueuses relations dans leurs salons et à travers leurs correspondances. Elles acquièrent, outre une autorité en matière de goût et de style, une première forme d'autorité dans la direction spirituelle comme dans la production philosophique, ce qui offre un point de vue inédit sur le XVII^e^ siècle. Les trois contributions qui suivent présentent les résultats des recherches menées dans les archives et dans les fonds des manuscrits des bibliothèques, en France comme en Italie, qui ont fait ressortir des documents précieux. L'envergure de la visitandine Marguerite Balland, fondatrice en 1669 du monastère de Modène, émerge des lettres de Maria Beatrice d'Este, sa dirigée, qu'a découvertes Chiara Rolla dans les archives diocésaines et d'État de la ville italienne (« La Mère Marie Marguerite Balland, 1612-1707, fondatrice du monastère de la Visitation de Modène, 1669, et directrice de conscience de Maria Beatrice d'Este, reine d'Angleterre ») ; la chercheuse est actuellement sur les traces des écrits autographes de la moniale, « le di lei memorie manoscritte », dont se sont servis ses deux biographes dans leurs *Vies*. Les recherches dans les fonds des manuscrits ont permis à Giorgia Lo Nigro de repérer le journal spirituel d'une chartreuse, Anne Griffon, qui témoigne de son influence au sein du monastère de Gosnay. Ce journal, dont l'écriture a été commandée par sa supérieure, parvient, en outre, à exprimer l'authenticité et la profondeur du parcours mystique de la moniale qui revendique sa connexion directe avec Dieu comme source d'une connaissance de supériorité par rapport à ses directeurs de conscience. Les recherches de Silvia Boraso dans les archives des monastères de la Visitation de Caen et de Notre-Dame de Charité lui ont permis de

vérifier qu'aucun écrit autographe de la religieuse n'a survécu aux aléas du temps. Cela n'a pas empêché la chercheuse, dans « La mère supérieure Françoise-Marguerite Patin, directrice et supérieure du monastère de la Visitation de Caen, vue à travers sa propre voix, les témoignages monastiques et sa correspondance avec Jean Eudes », de faire revivre ce personnage qui a joué un rôle fondamental au sein des institutions religieuses de son temps et de rappeler son influence durable. Ce sont plusieurs témoignages allographes sur son activité de directrice de conscience ainsi que le portrait de la Mère fourni par le père Jean Eudes, son directeur spirituel et fondateur de l'ordre de la Charité, qui lui ont permis d'en reconstituer le parcours.

Deux cas plus connus sont au centre des études d'Elena Ravera et de Giada Silenzi qui se penchent respectivement sur la « Solitaire des Pyrénées » (« Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées : fortune et controverses d'une correspondance spirituelle ») et sur le rôle de Jacqueline Pascal dans la conversion de son célèbre frère. Elena Ravera rappelle que la femme connue comme la « Solitaire des Pyrénées » ou la « Solitaire des Rochers » est une figure controversée, au cœur d'une querelle historique et littéraire. En effet, son identité, ainsi que la véracité de sa correspondance avec son directeur spirituel Luc de Bray, curé de la Trinité à Châteaufort, suscitent des interrogations depuis des siècles. Si l'authenticité de ses lettres est fortement mise en doute aujourd'hui, il a été indispensable, remarque Ravera, de recourir à un personnage féminin, anachorète et mystique, pour s'inscrire dans le débat théologique autour du quiétisme. De son côté, Giada Silenzi (« Jacqueline Pascal épistolière : l'art de plaire au service du salut ») se penche sur la correspondance de Jacqueline Pascal, personnage longtemps relégué à un rôle secondaire par rapport à son frère Blaise, mais dont la pensée et les écrits révèlent une valeur spirituelle, intellectuelle et littéraire importante. L'article examine des extraits de la correspondance entre frère et sœur, en mettant en lumière la dimension prescriptive des lettres spirituelles où Jacqueline a recours à un style agréable pour atteindre une finalité édifiante. L'analyse de son épistolaire, qui puise ses procédés stylistiques dans le répertoire mondain et son efficacité persuasive dans l'éloquence sacrée, permet à Silenzi de reconsidérer la place de la moniale au sein du courant port-royaliste qui, en refusant toute indigence stylistique, a contribué à élaborer « une

réponse pertinente à la recherche classique d'une nouvelle rhétorique, antipédante et antidogmatique ».

Toutes les contributions montrent que, bien que séparées par leur éducation, par leur condition, par les circonstances biographiques et par leurs connaissances, ces femmes se servent de leur plume pour s'insinuer dans un espace social où la parole doctrinale féminine n'est pas prévue et n'a pas de place. Dans une stricte collaboration avec des clercs qui cautionnent la publication de leurs œuvres et encadrent leurs parcours, comme le remarquent Ribard et Tippelskirch, elles contribuent, alors, « à l'elaboration de la différence entre savoir et doctrine, entre énonciation théologique publique et magistère » (2012 : 262).

Bibliographie

ALBERT J.-P., « L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet ? », dans A. IUSO (éd.), *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, Protagon, Arezzo 1999, pp. 23-32.

ALBERT M., WAHLE U., *Bibliographia Mechtildiana [Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über Mechtilde de Bar und die Benediktinerinnen vom Heiligsten Sakrament]*, Norderstedt (Benediktinerinnen), Köln 2001.

BOURGEOYS M., *Les Écrits de Mère Bourgeoys : autobiographie et testament spirituel*, texte présenté et annoté par Sœur Saint-Damase-de-Rome, M.-A. GAUTHIER-LANDREVILLE (éd.), Montréal, Congrégation de Notre-Dame, Montréal 1964.

BREMOND H., « L'invasion mystique (1590-1620) », dans *Id.*, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. II., Bloud et Gay, Paris 1916.

CAMBRY J. (DE), *Petit exercice pour pouvoir acquérir l'amour de Dieu*, Adrien Quinqué, Tournai 1620.

—— *Antérologie ou traité de la ruine de l'amour propre et du bâtiment de l'amour divin par D.I.D.C. religieuse de l'ordre de St-Augustin*, Adrien Quinqué, Tournai 1623.

—— *Le flambeau mystique ou adresse des âmes pieuses es secrets et cachés sentiers de la vie intérieure composé par Jeanne Marie de la Présentation recluse les Lilles*, veuve Adrien Quinqué, Tournai 1631.

—— *Traité de la réforme des abus du mariage composé par Dame Jeanne de Cambry religieuse de l'ordre de s. Augustin, du depuis sœur Jeanne Marie de la Présentation recluse lez Lille*, veuve Adrien Quinqué, Tournai 1655.

—— *Traité de l'excellence de la solitude composé par dame Jeanne de Cambry religieuse de l'ordre de Saint-Augustin du depuis Jeanne Marie de la Présentation, recluse, avec un petit exercice (première pièce de ses œuvres) pour acquérir l'amour de Dieu, mis au jour en l'an 1621, sans expression de son nom ainsi que d'une fille spirituelle à sa compagnie*, veuve Adrien Quinqué, Tournai 1656.

DEKONINCK R., GUIDERDONI A. (éd.), *Emblemata sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré en images. The Rhetoric and Hermeneutics of Illustrated Sacred Discourse*, Brepols 2007.

DEKONINCK R., GUIDERDONI-BRUSLÉ A., GRANJON E. (éd.), *Fiction sacrée. Spiritualité et esthétique durant le premier âge moderne*, Peeters (« Art and Religion »), Louvain 2013.

DROULERS P., « Jeanne de Cambry », dans Ch. BAUMGARTNER, M. OLPHE-GALLIARD (éd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, 1, Beauchesne, Paris 1953.

EGIDO T., « Santa Teresa, mujer y doctora », *Investigationes Históricas, época moderna y contemporánea*, I (Homenaje a la Profesora Rosa Mª González Martínez), 2021, pp. 5-34, disponible en ligne: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8269136, consulté le 04.01.2025.

EUDES J., *La Vie admirable de Marie des Vallées et son Abrégé, suivis des Conseils d'une grande servante de Dieu*, D. TRONC, J. RACAPÉ, Congrégation des Eudistes (éd.), Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers-sur-Indre 2013.

FERNÁNDEZ FRONTELA L. J., « Iconografía de santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia », *Teresa de Jesús (Ávila)*, 227, septembre-octobre 2020, pp. 15-21.

FERRARO A., REGATTIN F., BONESSO A., TODESCO F. (éd.), *L'écriture des moniales. Répertoire des textes personnels en langue française à l'époque de la Contre-Réforme*, I libri di Emil, Città di Castello 2019.

GARNIER F., *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique*, Le léopard d'or, Paris 1982.

GIGAULT DE BELLEFONDS L., *Les Œuvres spirituelles de Madame de Bellefont, religieuse, fondatrice et supérieure du Convent de Notre-Dame des Anges de l'Ordre de Saint Benoist, à Rouen*, Hélie Josset, Paris 1688.

GUILLORÉ F., *Les Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Étienne Michalet, Paris 1673.

GUYON J.-M., *La vie par elle-même et autres écrits biographiques*, D. TRONC (éd.), Honoré Champion, Paris 2001.

[JEANNE DE LA NATIVITÉ], *Le Triomphe de l'Amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu nommée Armelle Nicolas, décédée l'an de notre seigneur 1671. Fidèlement écrite par une religieuse du monastère de sainte Ursule de Vannes, de la congrégation de Bordeaux et divisé en deux parties*, Jean Gall, Vannes 1676.

MARIE DE L'INCARNATION, *Relation de 1654. Postface, chronologie et bibliographie d'A. Ferraro*, Boréal, Montréal 2016.

MICHON H., BOILLET É., ARDESI D. (éd.), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Classiques Garnier, (Travaux du Centre d'études supérieures de la Renaissance, n° 4), Paris 2021.

MORELL J., *Exercices spirituels sur l'éternité avec quelques autres méditations de divers sujets et un petit exercice préparatoire pour la Sainte Profession*, Jean Piot, Avignon 1637.

NAVARRO TALEGÓN J., « Santa Teresa maestra. Ficha 181 », dans *Teresa de Jesús maestra de oración, Catalogue d'exposition*, Las Edades del Hombre, Ávila y Alba de Tormes 2015, pp. 464-465.

Officia propria Sanctorum et aliarum festivitatum ordinis Carmelitarum, pro eiusdem ordinis fratribus, et monialibus discalceatis: a Sixto V. approbata, et a Clemente X. etc. aucta…, Héritiers Juan García Infanzón, Madrid 1731.

PERRAUD J., *Les Œuvres spirituelles de la sœur Jeanne Perraud, religieuse du tiers-ordre de saint Augustin, recueillies par un religieux augustin déchaussé*, Claude Marchy, Marseille 1682.

PINILLA MARTÍN M. J., *Imagen e imágenes de santa Teresa de Jesús entre 1576 y 1700. Origen, evolución y clasificación de su iconografía*, Diputación, Ávila 2015.

RIBARD D., VON TIPPELSKIRCH X., « "Une femme n'est point obligée d'être théologienne". Le genre de la théologie », dans J.-P. GAY et Ch.-Ol. STIKER-MÉTRAL

(éd.), L*es Métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2012, pp. 237-262.

THØFNER M., « The Absent Made Present: Portraying Nuns in the Early Modern Low Countries », in S. J. MORAN and A. C. PIPKIN, *Women and Gender in the Early Modern Low Countries 1500-1750*, Brill, Leiden 2019, pp. 128-166.

UNDERBRINK M. C., *Le « Traité des quatre mariages » de Jeanne Chézard de Matel (1596-1670) : Vers une spiritualité de l'Incarnation*, Thèse, Doctorat en Histoire : Histoire religieuse, politique et culturelle, Doctorat en Théologie catholique, Université Jean Moulin – Lyon 3, dir. J. KRUMENACKER, M. GUEULLETTE, 2011.

[1] La rédaction de cet avant-propos s'est faite dans le cadre du projet PRIN 2022 - *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in the French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] Parmi les événements scientifiques liés au projet, nous citons le colloque international bilingue « Gentillesse, grâce et charme : civilités italienne et française en miroir (XVI^e-XVII^e siècle) / Gentilezza, grazia e incanto : buone maniere italiane e francesi a confronto (XVI-XVII secolo) » organisé par Chiara Rolla, Françoise Poulet et Simona Morando. Le colloque a prévu deux sessions (Gênes, 25-27 mars 2024 et Bordeaux, 26-27 septembre 2024). Chaque session a envisagé un panel consacré aux thématiques du PRIN. En 2025 deux colloques internationaux sont prévus. Le premier à Gênes : « Sous le voile, derrière les grilles ou dans le silence et la retraite. Les talents littéraires et artistiques cachés des religieuses et des femmes dévotes au XVII^e siècle » (10-11 avril 2025), organisé par Chiara Rolla, Alessandra Ferraro et Silvia Boraso ; le deuxième à Udine, organisé par Alessandra Ferraro et Elena Ravera : « Écritures conventuelles et dévotes au féminin en France au XVII^e : à propos d'une base de données en construction » (7-8 mai 2025). Au sein du colloque du CIR 17 (Centre International de Rencontres sur le 17^e siècle), « Liberté de penser, liberté de créer au XVII^e siècle. S'affranchir des traditions artistiques, rhétoriques et scientifiques », qui se tiendra à Lecce du 25 au 27 juin 2025, est prévue une séance consacrée au PRIN, « Liberté et création féminines dans le(s) cloître(s) au XVII^e siècle ». Tous les membres du groupe de recherche y participeront. Les actes de toutes ces manifestations scientifiques seront publiés dans des revues spécialisées ou auprès d'éditeurs de renommée internationale. La principale réalisation prévue par le projet, dont la publication est attendue fin 2025, est la banque de données *Écritures conventuelles et dévotes au féminin en France au XVII^e* qui va comprendre un volet bio-bibliographique, une bibliothèque digitale et une section consacrée à l'iconographie.

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

Femmes et pouvoir au Grand Siècle : de la société ecclésiastique à la société mondaine et littéraire

Hélène Michon

Per citare l'articolo
Hélène Michon, « Femmes et pouvoir au Grand Siècle : de la société ecclésiastique à la société mondaine et littéraire », *Publifarum*, 43, 2025, p. 26-42.

Résumé

Cet article examine l'évolution de l'autorité des femmes au Grand Siècle entre Église, société mondaine et philosophie, en offrant un aperçu de quelques figures féminines marquantes. Du côté des figures ecclésiales, le cas d'Angélique Arnauld est particulièrement intéressant, car elle dépasse le cadre monastique pour exercer une véritable direction de conscience. Dans le champ missionnaire, Marie Guyard, première femme missionnaire et « Mère de l'Église du Canada », témoigne d'une théologie mystique féminine, encore marginalisée mais d'une grande clarté intellectuelle. Parallèlement, les femmes s'imposent dans la sphère mondaine et intellectuelle. Madame Acarie et les « belles amies de Port-Royal » illustrent le passage des salons spirituels aux salons littéraires, où elles deviennent arbitres du goût et du style. Madame de Maintenon marque, quant à elle, le lien entre spiritualité et éducation. Enfin, Gabrielle Suchon se distingue comme une pionnière de la philosophie. Ancienne religieuse ayant obtenu l'annulation de ses vœux, elle défend dans son *Traité de la Morale et de la Politique* la liberté intellectuelle des femmes et critique leur exclusion du savoir.

Abstract

This article examines the evolution of women's authority during the Grand Siècle, spanning the realms of the Church, high society, and philosophy, by providing an overview of some significant female figures. Among ecclesiastical figures, the case of Angélique Arnauld is particularly interesting, as she goes beyond the monastic framework to exercise true spiritual guidance. In the missionary field, Marie Guyard, the first female missionary and "Mother of the Church of Canada," represents a marginalized yet intellectually clear feminine mystical theology. Meanwhile, women were establishing themselves in the intellectual and societal spheres. Madame Acarie and the "belles amies de Port-Royal" illustrate the transition from spiritual salons to literary salons, where they became arbiters of taste and style. Madame de Maintenon, for her part, marks the link between spirituality and education. Lastly, Gabrielle Suchon, an ex-religious woman who had her vows annulled, stands out as a pioneer of philosophy. In her *Traité de la Morale et de la Politique*, she advocates for the intellectual freedom of women and critiques their exclusion from knowledge.

Le grand apport de la recherche historique sur les femmes au Moyen Age est double : d'une part, il consiste en la mise en lumière du rôle clef de quelques grandes abbesses – comme Hildegarde de Bingen –, faisant le lien entre le politique, le diplomatique et le mystique. Historiens et canonistes se sont penchés sur ces figures féminines qui ont exercé un pouvoir de gouvernement dans l'Église. Il revient au théologien Francisco

Suarez d'avoir établi la distinction dans l'Église entre le *pouvoir de juridiction*, exclusivement masculin puisque dérivé du pouvoir du Christ, du *pouvoir dominatif* exercé par le supérieur des ordres religieux sur ses sujets, lequel a pu être exercé par des femmes (FRIEDLANDER 1988).

D'autre part, Alain de Libéra a longuement étudié pour cette période le rapport de la femme au religieux, cantonné bien souvent à celui de la mystique comprise comme expérience vitale de Dieu[1]. En effet, une longue tradition classait le féminin du côté du marginal, voire de l'hérétique : si la *via mystica* gravie par Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry ou Bonaventure était une des voies logiques de la connaissance de Dieu, les méditations des femmes (Angèle de Foligno, Marguerite Porete, ou Sœur Katrei à Strasbourg, qui prétendent bien émettre un discours articulé et faire de la théologie) étaient rejetées du côté du langage du corps et de la *mystique*, passant pour folie mystique, extases, transes, ravissements ; ainsi le discours spirituel féminin se situait-il sur le fil entre orthodoxie et hérésie, inspiration et hystérie[2]. Les Écritures, en effet, n'avaient pas été si méfiantes envers la femme, proposant constamment les deux figures féminines antagonistes : la tentatrice et la réparatrice.

Qu'en est-il du Grand Siècle ? Lorsque l'on se penche sur le siècle classique, on constate une montée en puissance diversifiée de l'autorité des femmes. L'Église, en premier lieu, allait continuer de promouvoir une forme d'autorité à la fois juridique, morale et spirituelle ; en effet, l'influence féminine pouvait s'exercer selon le mode personnel de la conversation spirituelle, à travers le champ juridique des fondations, enfin à travers l'écrit de la lettre de direction spirituelle.

Mais en outre, les femmes allaient peu à peu investir la société mondaine, passant du salon spirituel aux salons littéraires[3], devenant arbitres du bon goût et jouissant elles-mêmes de l'autorité du statut d'auteur. Il n'est pas jusqu'à la philosophie où la femme du XVII^{e} siècle n'ait tenté de s'approprier une posture d'autorité. Il est intéressant de noter que la spiritualité a joué ici un rôle de promotion plus que de frein : avant les salons littéraires, se met en place le salon spirituel de la Belle Acarie, reconnue comme une autorité spirituelle ; avant les figures de femmes intellectuelles du XVIII^{e} siècle, la philosophe de notre fin de parcours est une religieuse qui quitte son couvent pour s'adonner à la métaphysique.

1. Figures ecclésiales

De fait, sous l'impulsion sans doute du concile de Trente venu endiguer le mouvement de la Réforme, l'Église souhaitait reprendre en main le phénomène religieux et redonner aux clercs un pouvoir, partagé un temps soit par les femmes, soit encore par les laïcs, le chancelier Gerson comme le courant de la dévotion moderne ayant largement contribué à une dé-cléricalisation de la vie spirituelle[4]. Or, en même temps que le religieux est repris en main par les clercs en ce qui concerne le gouvernement, les congrégations féminines explosent, s'ouvrent au monde et s'emploient à la lourde tâche de l'enseignement comme de l'assistance sociale (RAPLEY 1995), justifiant l'expression d'un Pierre Chaunu affirmant que l'Église se féminise. Ainsi, Elisabeth Rapley dresse un panorama très riche de cette féminisation de l'Église avec des figures marquantes comme celle de Jeanne de Lestonnac — nièce de Montaigne —, première femme en France à se consacrer essentiellement à l'éducation des filles ; Françoise de Bermond, première Ursuline de France ; Marguerite Naseau, amie de Vincent de Paul et fondatrice avec Louise de Marillac de la Compagnie des Filles de la Charité ; Jeanne-Françoise de Chantal, fondatrice de la Visitation, ou encore Marguerite Bourgeoys, fondatrice d'un institut séculier qui offre assistance au travail paroissial et dispense l'instruction aux enfants de familles pauvres et fortunées en Nouvelle-France[5].

Les premières vont continuer, dans le sillage des grandes abbesses médiévales, à exercer un rôle de gouvernance au sein de l'institution. Nous pouvons décliner leur action d'une triple manière : la fondation, la réformation et la mission. À titre d'exemple, citons les grandes fondatrices de congrégations féminines, comme la fondatrice de la Visitation, Jeanne de Chantal (1572-1641) ou des Filles de la Charité, Louise de Marillac (1591-1660), ou encore la crypto-fondatrice du Carmel en France (Barbe Acarie, 1565-1618), mais aussi Anne de Xainctonge (1567-1621), fondatrice de la Société des Sœurs de Sainte Ursule de la Vierge Bénie. Si les deux premières ont en commun d'agir sous couvert masculin, elles se verront attribuer la première place car les deux hommes ont choisi de s'effacer (François de Sales et Vincent de Paul), ce n'est pas le cas pour la troisième devenue fondatrice sans fondement puisque l'histoire a surtout retenu l'action d'un Pierre de Bérulle. La quatrième agit sans autorité masculine. La réformation permet de replacer dans ce contexte les grandes figures des

abbesses de Port-Royal, notamment la célèbre Angélique Arnauld. Celle-ci nous intéresse particulièrement parce qu'elle ajoute à ses fonctions de gouvernement un rôle de direction de conscience, non seulement vis-à-vis des religieuses de son couvent, mais également en dehors de la clôture.

1.1 Angélique Arnauld

Atteignant la quarantaine, la mère Angélique, tour à tour maîtresse des novices (1638-1642) et abbesse élue pendant trois mandats successifs (1642-1654), règne sur Port-Royal. Cette longue période révèle ses talents d'organisatrice avec la réhabilitation et l'extension de Port-Royal des Champs pour accueillir une partie de la communauté de Paris (une centaine de religieuses). C'est aussi la période où elle dirige ses religieuses, des ecclésiastiques extérieurs et de nombreuses « belles amies[6] ». Elle écrit beaucoup de lettres, d'entretiens, de conférences à l'usage de sa communauté et elle discute longuement avec tous les « solitaires » qui préparent d'importants travaux. Une fois déchargée de ses fonctions, elle continue d'être, pour Port-Royal, une sorte d'ange tutélaire, attentive aux affrontements théologiques menés par les intellectuels du courant et aux pressions exercées sur la communauté et ses amis. À sa mort, à Port-Royal de Paris, le 6 août 1661, sa dépouille est inhumée sous les dalles du chœur de l'abbaye, puis son cœur est religieusement déposé à l'abbaye des Champs.

Dans sa correspondance, celle-ci joue un véritable rôle de directrice de conscience, jusque-là plutôt dévolu aux hommes puisque relié à l'état clérical. Nous assistons avec l'abbesse de Port-Royal à une décléricalisation de la vie spirituelle. Soit, cela vient de son fait et ce sont bien des conseils qu'elle demande à une autre femme, supérieure de congrégation religieuse comme elle, à Jeanne de Chantal :

> La supérieure des Feuillantines m'écrit et témoigne fort désirer que nous ayons grande amitié ensemble. C'est mon frère qui est cause de tout cela. Je l'honore bien fort comme une bonne servante de Dieu que je la crois être ; mais ses lettres me sont si fort à charge que rien plus et ne lui sais que dire, car mon cœur ne sait s'ouvrir de ce côté-là. […] Voyez-vous ma chère Mère, mon frère aime passionnément cette bonne fille, et il veut qu'elle m'aime et que je l'aime, mais Dieu ne m'y appelle point du tout. (GAZIER 1915 : 136)

Soit elle répond à une correspondance, qui relève de la direction spirituelle. C'est bien le cas de ces échanges avec Louise-Marie de Gonzague, reine de Pologne (1611-1697) :

> J'ai une extrême joie de ce que Votre Majesté me commande de demander pour elle la douceur. Que je le ferai de bon cœur ! Je le ferai aussi faire à d'autres qui le feront mieux que moi. Les doux regards d'une Reine sont comme les doux rayons du soleil qui réjouissent tout le monde, et leur parole douce est comme la rosée du ciel. Pour acquérir cette vertu, je vous supplie très humblement, Madame, de vous rappeler souvent et de proférer ces paroles du fils de Dieu : « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.* » Que Votre Majesté sera heureuse d'imiter ce divin maître qui fera miséricorde à ceux qui la feront et qui consolera ceux qui auront consolé les affligés. (ARNAULD 1742-1744 : 256-257)

Cette moniale au destin sans pareil, si elle n'est entrée que tardivement dans l'histoire, a marqué profondément son époque. Sa correspondance, de plus de mille lettres, révèle une femme de combat pleinement engagée dans la vie et les débats de son temps, une religieuse passionnée de Dieu, placée au cœur de l'original courant janséniste.

1.2 Marie Guyard

Quant à la mission d'évangélisation, le destin lui aussi hors norme de l'ursuline tourangelle, Marie Guyard, constitue un chapitre important dans l'histoire de ces femmes d'Église puisque le pape qui la béatifie emploie l'expression inédite de « Mère de l'Église du Canada ». Son ample correspondance avec son fils donne lieu à des aperçus sur la vie spirituelle au féminin qui méritent d'être approfondis, véritable « somme de théologie mystique », d'après don Jamet, son éditeur. Il nous est aujourd'hui très difficile sinon impossible de penser le rapport de la femme à la théologie : non qu'elles n'en aient pas fait mais parce que les catégories utilisées jusqu'à maintenant pour appréhender le discours théologique véhiculent des présupposés qui l'interdisent. Exclue du champ de la philosophie comme de celui de la théologie, parce qu'absente de l'institution qui les porte : l'université, la *religiosa mulier* ne peut qu'émettre un discours sur Dieu empreint d'affect, fruit d'une expérience, sans qu'intervienne le sceau objectif et scientifique de la théologie.

Pourtant, son écriture, comme l'a souligné le philologue germano-américain Hatzfeld, « se eleva de la interpretación de las visiones a la experiencia de los misterios, al concepto intelectual, a la inteligencia abstracta y sin imágenes » (HATZFELD 1955/1968 : 265)[7]. De fait, ce qui a frappé ses lecteurs ou commentateurs, à

commencer par son fils, c'est la clarté du propos : « Quand elle traite de la vie mystique, c'est d'une manière si claire et si intelligible, qu'elle n'a pas besoin de commentaire » (MARTIN 1677 : n.p.)[8].

D'autres – don Huijben – parleront de *clarté lumineuse* (HUIJBEN 1930 : 103), comme si Marie parvenait à exprimer, à rendre intelligible des expériences bien souvent uniques et, de prime abord, intransmissibles. À la demande de son fils qui ne cesse de l'acculer à parler, elle opère des distinctions et des rapprochements ; et c'est bien alors la théologie qui prend le relais et permet à Marie de s'exprimer.

Ainsi, sa mystique est profondément théologique, son entendement y est dit à la fois perdu et instruit :

> Alors mon entendement étant perdu dans cette connaissance, il se trouva dans une ignorance qui lui faisait adorer ces grands secrets ; et comme *perdu* en cet abîme, il était *instruit* que l'humanité de Jésus-Christ ayant tous ces dons par le moyen de l'union hypostatique, avait une science qui nous est incompréhensible : mais que la profondeur de toute science est cachée dans la divine essence qui la communique selon son bon plaisir. (MARIE DE L'INCARNATION 1971 : 54)[9]

Don Jamet, éditant les écrits de Marie, avait été sensible à cette forte caractéristique de son écriture, restituant toujours son expérience dans le cadre des vérités de la foi, soulignant ainsi combien ce récit ne pouvait se faire et ne se faisait que *par* et *dans* la Révélation.

En effet, même si les révélations du mystique n'ont pas la valeur ecclésiologique du voyant de l'Apocalypse, tout témoin voit pour la communauté et le mystique, de ce point de vue, est doté de charisme. Le père Bernard explicite cet apport du mystique :

> Le témoignage des mystiques auquel nous avons fait appel nous offre un double enseignement. D'une part, il apporte au nom de l'expérience une confirmation de la validité de la doctrine trinitaire élaborée par des siècles de tradition. D'autre part, il nous indique que, si déficiente que soit la perception du mystère et si approximatif que se révèle le langage qui doit le communiquer aux autres, la connaissance du mystère primordial de la foi chrétienne est source de lumière et de joie. (BERNARD 1999 : 467)

Reconnaître une théologie mystique féminine permet alors de dessiner un espace d'enseignement de la femme dans l'Église.

Ce qui explique, croyons-nous, à la fois la clarté et la portée théologique du langage de Marie est que celui-ci est innervé et nourri de références scripturaires[10]. Ainsi, notre

mystique affirme à la fois que « les paroles sont impuissantes, mais la tendance de l'âme dit et conçoit des choses très grandes et immenses de l'Esprit de Jésus » (MARIE DE L'INCARNATION 2022 : 106)[11]. De fait, elle affirme jouir d'une *grâce de sapience* qui lui fait dire *ce qu'elle n'eut ni voulu ni osé dire sans cette abondance de l'esprit* (MARIE DE L'INCARNATION 2022 : 188). La Sainte Écriture est ainsi pour Marie *la chrétienne* le lieu des paroles saintes que Dieu adresse aux hommes ; pour *la mystique*, le réservoir des paroles inspirées qui lui permet de dire l'indicible ; mais elle est aussi, pour Marie *l'écrivaine*, la mine des images et métaphores dont elle va nourrir son écriture.

2. Les femmes et les salons : de la spiritualité à la littérature

2.1 Le salon de Madame Acarie

Autre cas atypique de ce Grand Siècle : le salon non pas littéraire mais spirituel tenu par une femme. Durant les années 1599-1604, ce salon représente un cas unique, qu'on a pu définir comme une « centrale » de la restauration catholique ; il est, en effet, fréquenté par une palette de riches personnalités tant par leur niveau religieux que social. S'y côtoient des religieux (bénédictins, chartreux, capucins, feuillants), des théologiens, docteurs en Sorbonne, des clercs séculiers, voire un évêque nommé François de Sales, des magistrats, des dames influentes à la Cour, de pieuses femmes de la bourgeoisie, plus tard le confesseur du roi. Nous y trouvons ainsi réunis Monsieur de Bérulle, son cousin, fondateur de l'Oratoire en France ; le docteur en Sorbonne André Duval (1564-1638), prêtre zélé et savant, grand évangélisateur des pauvres, confesseur de saint Vincent de Paul, auteur d'une riche et complète biographie de Marie de l'Incarnation ; Jacques Gallemant (1559-1630), curé d'Aumale, ami de Jean de Brétigny et grand admirateur des carmels thérésiens, dont il sera le premier visiteur ; le Père Coton (1564-1626), jésuite, prédicateur, confesseur d'Henri IV à partir de 1608 et Jean de Brétigny (1566-1634), premier traducteur des œuvres spirituelles de Thérèse d'Avila.

Michel de Marillac fréquente également ce salon ; membre du parlement et proche d'Henri IV, puis membre du Conseil du roi Louis XIII (après la mort de Luynes), nommé

Garde des Sceaux, qui connaît ensuite une terrible disgrâce de la part de Richelieu pour sa fidélité à la reine mère après la journée des dupes (10 novembre 1630). On y rencontre enfin les dames de la haute noblesse : les princesses d'Orléans, Catherine de Longueville et sa sœur Marguerite d'Estouteville, madame de Bréauté qui finira carmélite, la marquise de Meignelay.

Parmi les projets étudiés dans le salon, il en est un, porté depuis des années par plusieurs proches de Madame Acarie, celui d'introduire en France l'Ordre du Carmel réformé en Espagne par la Mère Thérèse. Ayant eu plusieurs visions de la Mère Thérèse lui enjoignant de faire venir ses filles en France pour éteindre l'hérésie, Madame Acarie confie ce message à dom Beaucousin qui réunit un conseil d'élite. Il se compose, outre lui-même, d'André Duval, du jeune prêtre Pierre de Bérulle et, fait remarquable, Madame Acarie y est aussi invitée. Après une discussion serrée, la décision est prise d'implanter les carmélites de la Mère Thérèse en France. Mais nul ne sait encore quels moyens adopter pour réaliser cette implantation. Aussi d'autres séances de concertation vont se tenir et s'ouvrir progressivement à d'autres personnes : tout d'abord aux deux prêtres normands déjà cités, Jean de Brétigny et Jacques Gallemant, qui pouvaient se considérer comme les premiers porteurs du projet – au jeune évêque nommé coadjuteur de Genève, François de Sales, qui séjourne plusieurs mois à Paris en 1602 – , puis peu à peu à tous ceux qui fréquentent le salon Acarie.

Dans la réalisation du projet, plusieurs personnes vont, tour à tour et chacune pour leur part, apporter une aide appréciable : Catherine d'Orléans, duchesse de Longueville, désignée à Madame Acarie, par « révélation », comme celle qui va accepter d'assumer la responsabilité du projet, devant le roi et devant le pape, et contribuer par ses deniers à l'installation d'un premier carmel à Paris. Michel de Marillac, alors conseiller au parlement de Paris et maître des requêtes ; François de Sales, qui adresse au pape une lettre de recommandation pour accompagner la supplique rédigée par la duchesse de Longueville ; une jeune veuve, Madame Jourdain, née Louise Gallois ; puis, Monsieur de Brétigny, qui porte le projet depuis une vingtaine d'années et M. de Bérulle.

Ici deux témoignages de la Mère Angélique Arnauld, qui soulignent son effacement en tant que fondatrice, se révèlent fort précieux :

> Quand j'allai à Pontoise (en 1618) peu après la mort de cette bonne femme [sœur Marie de l'Incarnation], les Mères [du carmel] de Pontoise me dirent que M. de Bérulle était venu la trouver, [...] son esprit était changé, et il n'était plus dans la pensée, comme autrefois, de la rendre fondatrice en France, comme il disait en avoir eu quelque vision. Il s'était plus lié avec les filles de Paris, et avec celles qui avaient relégué cette sainte femme à Pontoise, qu'avec elle, quoique ce fût son ancienne amie. (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de le Révérende Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, réformatrice de ce monastère* 1742 : 313)

Et enfin :

> Quand Monsieur Duval a écrit sa vie [de Madame Acarie], il l'a voulu faire passer pour fondatrice des Carmélites en France. Mais celles de Paris le trouvèrent mauvais et voulurent attribuer cet ouvrage à la mère Magdeleine, [...] très bonne fille et pleine d'esprit, qu'elles appellent même aujourd'hui leur mère et non la sœur Marie de l'Incarnation, avec laquelle elles ont été brouillées. (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de le Révérende Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, réformatrice de ce monastère* 1742 : 315)

Forte de l'injonction de la mère Thérèse, Madame Acarie n'a jamais douté de sa mission mais il semble que celle-ci soit restée un secret entre fondatrices du Carmel. Barbe entre au Carmel d'Amiens ; elle y vit douloureusement des contradictions. Elle est transférée au Carmel de Pontoise, apporte beaucoup à ses sœurs, et meurt le 18 avril 1618, en odeur de sainteté.

2.2 Les femmes et les lettres

Dans le même ordre d'idées, les femmes surnommées les « belles amies de Port-Royal », développant entre elles de forts liens d'amitié, entretiennent également une correspondance de direction spirituelle. La littérature mondaine offre, elle aussi, un éclairage décisif sur ces rapports de la femme à l'institution ecclésiale : qu'il s'agisse des mémorialistes, comme madame de Sévigné, petite-fille de Jeanne de Chantal, qui restitue de manière si personnelle l'histoire au quotidien de la France de Louis XIV, ou encore du cardinal de Retz qui, dans sa peinture de la Fronde, fournit lui aussi des indications utiles. Ainsi en est-il de son récit, en partie ironique, de la conversion de cette proche de Port-Royal, la princesse de Guéméné :

> Le diable avait apparu justement quinze jours devant cette aventure à Mme la princesse de Guéméné, et il lui apparaissait souvent, évoqué par les conjurations de M. d'Andilly,

> qui le forçait, je crois, de faire peur à sa dévote, de laquelle il était encore plus amoureux que moi, mais en Dieu et purement spirituellement. J'évoquai, de mon côté, un démon, qui lui parut sous une forme plus bénigne et plus agréable ; il la retira au bout de six semaines du Port-Royal, où elle faisait de temps en temps des escapades plutôt que des retraites. (CARDINAL DE RETZ 2003 : 236-237)

Sa conversion marque l'ascendant de la spiritualité de Port-Royal sur le public féminin. Les jésuites montrent une vive inquiétude devant la fascination qu'elle exerce sur le public féminin, tant dévot que mondain[12], lequel risque fort de leur échapper.

Dans le même temps, la société civile, elle, se laïcise et laisse peu à peu aux femmes un espace dans l'ère culturelle jusque-là réservée aux hommes. Lorsque dans la première moitié du XVII[e] siècle le débat culturel se déplace de l'université vers les salons, il accueille alors en son sein les femmes galantes et mondaines. Ces « belles amies de Port-Royal » occupent ainsi une place stratégique, à mi-chemin entre les lettres et la dévotion : de ce point de vue, les manuels d'instruction ou de dévotion écrits par des femmes pour des femmes demeurent une ressource à exploiter, comme le *Règlement donné par la duchesse de Liancourt à la princesse de Marsillac sa petite-fille pour sa propre conduite et pour celle de sa maison*. Une autre femme dont le destin spirituel marque le siècle est celui de madame de Maintenon[13] qui regroupe à la fois une préoccupation personnelle et éducative, comprenant la destinée si particulière de la Maison de Saint-Cyr, composée en premier lieu de femmes du monde, obligées comme éducatrices à devenir religieuses en 1692, la Maison devenant monastère.

3. Les femmes et la philosophie

Enfin, à la jonction entre femme d'Église et femmes dans l'Église[14], se dessine une figure à part celle d'une religieuse dégagée de ses vœux, devenue philosophe et promouvant la cause féminine à l'intérieur de l'Église, celle de Gabrielle Suchon qui fait, elle encore, bouger les frontières. Cette ancienne religieuse, qui a fait annuler ses vœux en cour de Rome, est l'auteur notamment d'un traité dont le titre décrit le projet : *Traité de la Morale et de la Politique divisé en trois parties, scavoir, la liberté, la science et l'autorité, où l'on voit que les personnes du sexe pour en être privées, ne laissent pas d'avoir une capacité naturelle, qui les en peut rendre participantes* (1693). D'après l'auteur, la connaissance des choses divines est une nécessité de précepte :

chacun doit « connaître Dieu ». Certes, une distinction est à faire entre les « principales vérités qui servent de fondement à la religion chrétienne » et les « mystères et secrets de l'Écriture sainte », que tous ne sont pas capables de pénétrer. Dieu est un Dieu de lumière en ce sens qu'Il éclaire l'intelligence de qui veut chercher : « crois pour comprendre », on n'a jamais entendu dire que saint Anselme eût exclu les femmes :

> Il faut avoir les yeux bien ouverts et bien éclairés pour s'approcher de Dieu par la connaissance et que s'il est un Dieu caché par la profondeur de ses mystères il est aussi un Dieu de clarté et de lumière qui veut être connu et adoré. (SUCHON 1693 : 26)

Non seulement ce Dieu veut être cherché mais en outre, la recherche de Dieu demande une humilité de cœur, que les femmes ont davantage que les hommes : c'est le point de vue d'Arnauld ; celui de Gabrielle Suchon va plus loin. L'ignorance des femmes est voulue par les hommes en vue d'une maîtrise de celles-ci. Certes, Christine de Pisan affirmait déjà :

> Si c'était la coutume d'envoyer les petites filles à l'école et de leur enseigner successivement toutes les sciences, comme on le fait pour les garçons, elles les apprendraient tout aussi bien et elles comprendraient comme eux les subtilités de tous les arts et de toutes les sciences. (CHRISTINE DE PIZAN 2023 : 343)

Mais elle ne prêtait aucune intention au système en place ; Gabrielle Suchon, elle, indique clairement une posture de domination masculine :

> Et comme la science est la plus admirable de toutes les qualités et le plus grand de tous les avantages, il ne faut pas s'étonner si les hommes s'en sont tellement emparés, qu'ils en veulent être les uniques possesseurs sans qu'ils permettent aux femmes d'en prendre aucune part. Et c'est seulement à cause qu'ils ne peuvent souffrir qu'elles soient éclairées si ce n'est des lumières qu'ils prétendent leur communiquer et non pas de celles qu'elles pourraient tirer de l'étude des sciences. (SUCHON 1693 : 51-52)

En outre, l'auteur rappelle que la foi étant l'habitude infuse par laquelle nous pouvons parvenir à la connaissance des mystères de Dieu, elle a été « également donnée aux personnes du sexe, aussi bien qu'aux hommes » (SUCHON 1693 : 32).
Mais l'argument le plus intéressant qu'elle développe est celui d'une critique de la science médiatisée que reçoivent les femmes :

> Il ne faut pas s'étonner si elles demeurent dans une stupide ignorance, puisqu'on leur permet seulement la lecture de quelques petits livres composés par les modernes qui n'y mettent que les choses que bon leur semble. De sorte que les viandes qu'on leur

> présente étant ainsi mâchées par d'autres, elles servent plutôt à causer le dégoût qu'à rassasier la faim ou à exciter l'appétit. Elles ne sauraient boire des eaux parfaitement pures et claires parce qu'elles ne les peuvent puiser dans leur propre source ; mais elles les reçoivent seulement par des canaux étrangers, dont le passage les rend troubles et mélangées de l'impureté des sentiments humains. (SUCHON 1693 : 32)

La manducation ou rumination de l'Écriture ne peut se faire puisqu'elle a été déjà opérée par autrui. Elle rejoint, par un autre biais, le grand thème du XVII^e^ siècle : celui de l'Évangile présent dans les cœurs, qui n'est pas sans rappeler paradoxalement un des textes clefs de l'*Augustinus*, le *Liber prœmialis* du tome II (attribué à Saint-Cyran)[15]. Là encore, Port-Royal n'est pas loin : s'il ne s'agissait que d'entendre la parole, elle pourrait bien être lue par des hommes à des femmes, mais si le Christ a voulu une « rumination » de l'Écriture par ses disciples alors la perception directe du texte est indispensable. Port-Royal a tenté de supprimer en partie la médiation du clerc par rapport au laïc, Gabrielle Suchon tente de supprimer celle des hommes par rapport aux femmes.

Un point, qui demeure propre et résolument moderne chez notre philosophe est qu'il faut substituer à l'objet qui occupe leurs cœurs un autre objet, de nature captivante ; or, seule la science intellectuelle est capable de le faire :

> Ce n'est pas l'ouvrage d'une quenouille, d'un fuseau et d'une aiguille qui peut divertir des filles entêtées de quelques affections particulières : c'est par l'étude des belles sciences qu'elles se pourront ranger au point de sagesse et d'indifférence qui leur est convenable : parce que cet emploi demande une spéculation extraordinaire, et une attention forte et capable de remplir l'esprit, lequel étant vivement appliqué à un objet, méprise facilement tous les autres et le cœur qui est passionné pour quelque chose se trouve peu touché de tout le reste. (SUCHON 1693 : 75)

La connaissance devient le remède de la vertu, l'assistante, alors que jusque-là, entre autres en raison de l'influence de la dévotion moderne, elle en était non l'alliée mais l'adversaire.

4. Considérations finales

Au terme de ce rapide survol, nous pouvons avoir l'impression que le XVII^e^ se présente de manière inattendue comme le siècle de tous les possibles. Si les femmes avaient déjà pour certaines occupé des places de choix dans la société mondaine comme dans

la société ecclésiastique, elles ouvrent de nouveaux champs : Marie Guyard est la première femme missionnaire, Barbe Acarie la première stigmatisée reconnue officiellement, Gabrielle Suchon, sans contredit, la première femme écrivant de la métaphysique en langue française. Embrassant le domaine religieux comme profane, les femmes nouent entre elles de fructueuses relations, à travers les salons et leurs correspondances. Elles acquièrent ainsi, outre une autorité en matière de goût et de style, une première forme d'autorité dans la direction spirituelle comme la production philosophique.

Bibliographie

Sources primaires

ANGÈLE DE FOLIGNO, *Le Livre d'Angèle de Foligno*, traduit du latin par Jean-François Godet, Jérôme Million, Paris 1995.

ANGÉLIQUE ARNAULD, *Lettres de la Révérende Mère Marie Angélique Arnauld*, aux dépenses de la compagnie, Utrecht 1742-1744.

CARDINAL DE RETZ, *Mémoires, précédés de La Conjuration du comte de Fiesque*, S. BERTIÈRE (éd.), La Pochothèque/Classiques Garnier, Paris 1999 ; rééd. Classiques Garnier, Paris 2003 (*Mémoires de Monsieur le Cardinal de Retz*, chez J.B. Cusson, Amsterdam-Nancy 1717).

CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la Cité des dames*, C. LE NINAN, A. PAUPERT (éd.), Honoré Champion, Paris 2023 [1405].

JANSÉNIUS C., *Augustinus*, M. Soly et M. Guillemot, Paris 1641.

LA HAYE J. de, *Remarques judicieuses sur le Livre de la Fréquente Communion*, Cramoisy, Paris 1644.

MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, G.-M. OURY (éd.), CNRS, 1971.

—— *Autobiographie mystique*, M. HUOT DE LONGCHAMP, T. BARBEAU (éd.), Artège, Perpignan 2022.

MARTIN C., *Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses Lettres et des Écrits*, chez Louis Billaine, Paris 1677.

—— *La vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, initialement publié à Paris en 1677*, édition contemporaine par Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint Pierre 1981.

Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de le Révérende Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, réformatrice de ce monastère, 3 vol., t. II, Utrecht 1742.

SUCHON G., T*raité de la Morale et de la Politique divisé en trois parties, scavoir, la liberté, la science et l'autorité*, B. Vignieu, Lyon 1693.

Bibliographie critique

BERNARD CH.-A., « Mystique trinitaire et transformation en Dieu », *Gregorianum*, vol. 80, 3, 1999, pp. 441-467.

BERNOS M., *Femmes et gens d'Église*, Cerf, Paris 2003.

DENIS D., *La muse galante, poétique de la conversation dans l'œuvre de Madeleine de Scudéry*, Honoré Champion, Paris 1997.

HUIJBEN J., « La Thérèse de la Nouvelle-France », *Supplément à la Vie spirituelle*, 22, 1930, pp. 97-128.

FRIEDLANDER C., « Les Pouvoirs de la supérieure du concile de Trente à nos jours », in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988, pp. 239-248.

GAZIER A., *Jeanne de Chantal et Angélique Arnauld, d'après leur correspondance (1620-1641)*, Honoré Champion, Paris 1915.

GAZIER C., *Les Belles amies de Port-Royal*, Perrin, Paris 1930.

GERVAIS P., « Une femme conduite par l'esprit. Marie de l'Incarnation », *Vie consacrée*, 3, 1978, pp. 131-150.

HATZFELD H. A., *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, Madrid 1955/1968.

LIBÉRA A. DE, *Penser le Moyen-Âge*, Seuil, Paris 1991.

LUEZ PH., « Mme de Maintenon et Port-Royal », dans M. DA VINHA, N. GRANDE (éd.), *Toute la cour était étonnée*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2022, pp. 57-64, disponible en ligne : https://doi.org/10.4000/books.pur.162920, consulté le 23.03.2025.

MAÎTRE M., *Les Précieuses, naissance des femmes de lettres en France au XVII^e^ siècle*, Honoré Champion, Paris 1999.

RAPLEY E., *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e^ siècle*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Bellarmin, Montréal 1995 (*The Devotes. Women and Church in Seventeenth-Century France*, McGill-Queen's University Press, Montréal-Kingston 1990).

TIMMERMANS L., *L'Accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de saint François de Sales à la marquise de Lambert*, Honoré Champion, Paris 1993.

VAUCHEZ A., « Les Laïcs au Moyen Age entre ecclésiologie et histoire », *Études*, 1, t. 402, 2015, pp. 55-67.

VILNET J., « Marie de l'Incarnation, son expérience mystique et son support scripturaire », dans M. VILLER (éd.), *Dictionnaire mystique de spiritualité. Doctrine et histoire*, col. 254-258, Beauchesne, Paris 1932-1988.

[1] Le même Alain de Libéra en a ensuite dénoncé la caricature : « Tout repose ici sur la convention des sexes : il y a la "mystique" qui est féminine, et la "théologie" qui est masculine ; puis dans la mystique même un conflit de tendance : ici la mystique "sponsale" ou "nuptiale", là la mystique "spéculative" ou "intellectuelle" » (1991 : 299).

[2] Le franciscain frère Arnauld, qui recueille et transcrit en latin les paroles d'Angèle de Foligno, clôt pourtant ainsi son épilogue : « Il n'est pas contraire à l'ordre de la Providence, pour l'opprobre des hommes, de faire docteur une femme à qui, à ma connaissance, il n'est pas de semblable sur la terre. Car le bienheureux Jérôme dit également de la prophétesse Hulda, à laquelle accourraient les gens, que pour la confusion des hommes et des docteurs de la loi, qui étaient transgresseurs du mandat divin, la prophétie a été transférée au sexe féminin » (ANGÈLE DE FOLIGNO 1995 : 302).

[3] Nous renvoyons ici à la fois aux travaux de Delphine Denis (1997) et à ceux de Myriam Maître (1999).

[4] « Force est de reconnaître qu'entre une Église en voie de cléricalisation accélérée et une société qui commençait à se séculariser, le Moyen-Âge finissant a été incapable d'imaginer un usage chrétien du monde pour ceux qui y vivaient » (VAUCHEZ 2005 : 67).

[5] L'étude de Marcel Bernos (2003), offre un tableau historique quasi systématique de la femme « dans tous ses états ».

[6] Comme le suggère le titre de l'ouvrage ancien mais toujours pertinent de Cécile Gazier, *Les Belles amies de Port-Royal,* publié chez Perrin en 1930.

[7] « Vemos, pues, con toda claridad lo siguiente: Santa Teresa trata de encerrar en representaciones imaginativas sus manifestaciones sobre cualquier clase de visiones; Marie de l'Incarnation procura fijar las suyas en su carácter cualitativo por medio de la precisión lingüística » (HATZFELD 1955/1968 *:* 266).

[8] Voir aussi MARTIN 1981.

[9] Lettre du 29 novembre 1635. Début du texte : « Il me vint une pensée de Jésus, scavoir si en tant qu'homme, il sçavoit ces grands secrets dans l'étendue de leur infinité. Je souffrais ces veues, et il me sembloit que cet incompréhensible Jésus, à l'égard de tout ce qui est au-dessous de la divinité étoit dans ces connaissances par une plénitude à luy seul ».

[10] Nous renvoyons aux pages de Jean Vilnet, « Marie de l'Incarnation, son expérience mystique et son support scripturaire », col. 254 à 258 du tome 10 du *Dictionnaire mystique de spiritualité*.

[11] Pourtant, ainsi que Marie l'expérimente toujours davantage, cette connaissance est tout simplement intelligence des trésors du Verbe Incarné, tels qu'ils se livrent à travers les Écritures (cf. MARIE DE L'INCARNATION 2022 : 190 et GERVAIS 1978 : 135).

[12] « N'avez-vous pas autre chose à enseigner aux femmes ? Est-ce pour cela que vous avez été si longtemps sur les bancs de Sorbonne ? Que vous avez fait tant d'actes et tant de Tentatives ? Tant de Sorbonniques ? Est-ce afin que les avis que vous donnez aux femmes fussent plus autorisés, que vous avez reçu le bonnet de docteur, et tant fait qu'on vous a admis en la maison de Sorbonne ? Mais quel profit tireront de la lecture de votre livre, celles en faveur de qui vous l'avez écrit ? Les scrupuleuses en perdront l'esprit, les mondaines s'en railleront, et les plus dévotes trembleront, n'osant plus communier, désespérant de se voir privées de ce sacrement pour jamais », ainsi s'exprime le libelle jésuite, *Remarques judicieuses sur le Livre de la Fréquente Communion*, Remarque XXXII (LA HAYE 1644 : 37-38).

[13] Nous renvoyons à l'article de Philippe Luez (2022).

[14] Quant au rapport des femmes à la culture profane, nous renvoyons à l'ouvrage décisif de Linda Timmermans (1993).

[15] « *Cum igitur tota doctrina christiana cœlitus, hoc est divina revelatione per auditum accepta & credita derivetur; cordibus potius ea ruminanda, quam intellectu penetranda dereliquerit* » (JANSÉNIUS 1641 : 4).

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

La Mère Marie Marguerite Balland (1612-1707), fondatrice du monastère de la Visitation de Modène (1669) et directrice de conscience de Maria Beatrice d'Este, reine d'Angleterre[1]

Chiara Rolla

Per citare l'articolo
Chiara Rolla, « La Mère Marie Marguerite Balland (1612-1707), fondatrice du monastère de la Visitation de Modène (1669) et directrice de conscience de Maria Beatrice d'Este, reine d'Angleterre », *Publifarum*, 43, 2025, p. 43-64.

Résumé

La Mère Marie Marguerite Balland (1612-1707), fondatrice du monastère de la Visitation de Modène (1669) et directrice de conscience de Maria Beatrice d'Este, reine d'Angleterre, est une figure de proue dans le panorama féminin de l'époque de la Contre-Réforme. L'article reconstruit l'envergure de cette moniale ainsi que ses rapports avec la maison d'Este à travers des écrits qui la concernent (quelques pages tirées des *Années Saintes*, quelques lettres et surtout les deux biographies qui lui sont consacrées – l'une en français et l'autre en italien). Ces ouvrages biographiques sont fondés sur « le di lei memorie manoscritte », des textes fort probablement cachés à l'intérieur des archives du monastère visitandin de Modène, un riche et vaste réservoir de documents encore largement à explorer.

Abstract

Mother Marie Marguerite Balland (1612–1707), founder of the Monastery of the Visitation in Modena (1669) and spiritual director of Maria Beatrice d'Este, Queen of England, was a leading figure in the female landscape of the Counter-Reformation era. This article reconstructs the significance of this nun and her relationship with the House of Este through writings that concern her—several pages from the *Années Saintes*, some letters, and, most notably, the two biographies dedicated to her, one in French and the other in Italian. These works are based on "le di lei memorie manoscritte", texts very likely hidden within the archives of the Visitandine monastery in Modena—a rich and extensive repository of documents that remains largely unexplored.

Entre la fin du XVI^{e} siècle et le début du XVIII^{e} siècle, dans l'aire francophone comprenant le royaume de France, la « dorsale catholique[2] » et la Nouvelle-France, un grand nombre de religieuses et/ou de femmes dévotes se sont mises à écrire, sur l'ordre de leurs directeurs de conscience ou de leurs supérieurs. Ces autrices contribuèrent largement au climat de renouveau et de renaissance religieuse et spirituelle qui marqua l'époque de la Contre-Réforme à travers une variété d'écrits. Parmi ceux-ci, les récits (auto)biographiques – les Vies – occupent une place de choix. Ces textes nous sont parvenus sous forme manuscrite ou imprimée, généralement après avoir été incorporés et remaniés dans une œuvre qu'un ecclésiastique publiait sous son propre nom. En effet, cette activité d'écriture avait un dénominateur commun : elle devait être autorisée par le directeur de conscience, qui en évaluait l'orthodoxie et la conformité morale. Le plus souvent, ces textes n'étaient pas destinés à la publication, mais ils étaient fréquemment inclus dans des œuvres hagiographiques

signées par des clercs. Ils ont donc permis à la parole féminine de devenir publique, mais au prix d'être encadrée dans un texte masculin[3].

Force est de constater que par leur richesse et leur portée, ces témoignages deviennent des documents d'une valeur inestimable pour reconstituer une partie de l'histoire moderne, pour rééquilibrer les apports masculins et féminins dans le développement et l'évolution de la civilisation et de la pensée modernes, en restituant ainsi l'importance due à la contribution des femmes. Une meilleure compréhension du rôle décisif joué par ces figures féminines ainsi que la valorisation de leur production écrite constituent une étape fondamentale dans le processus de mise en lumière du rôle féminin pour le développement de la civilisation occidentale moderne.

> La femme n'a jamais existé, ou plutôt elle n'a existé qu'à travers les images fausses, déformées, idéalisées, que les hommes ont bien voulu nous donner d'elle. À défaut de l'appréhender en elle-même, il a été plus facile de la rendre invisible, de gommer son histoire et même d'effacer toute marque de son individualité. (TAMAS 2024 : 12-13)

Nous empruntons les mots que Jennifer Tamas utilise pour parler des « héroïnes de la littérature classique » car nous croyons que beaucoup des moniales et des femmes dévotes qui font l'objet de notre recherche[4] fort probablement et à la fin de notre parcours nous révèleront qu'elles appartiennent à cette armée de femmes condamnées au silence, à la réserve et à l'oubli par le regard, la plume et la perspective masculins. Et pourtant ce sont des femmes qui, malgré la retraite et le voile de la clôture, ont marqué l'histoire et qui probablement, libres du regard masculin – ce *male gaze* dont la cinéaste britannique Laura Mulvey parlait déjà en 1975[5] – auraient pu avoir un impact encore plus grand sur l'Histoire. La tâche est donc importante : il nous faut interroger avec rigueur et acuité les textes pour retracer l'histoire du chemin d'invisibilisation de ces autrices afin d'offrir à la communauté des lectrices et des lecteurs contemporains les lignes historiques, neuves, d'un « matrimoine », à savoir d'un héritage culturel des femmes restauré. Notre premier objectif consistera à exhumer de l'oubli un certain nombre de figures féminines touchées par ce processus d'invisibilisation. Il s'agit d'un véritable effort de « résurrection » de textes ignorés et souvent méconnus mais qui, pourtant, existent et rééclairent avec force la place des moniales dans l'histoire culturelle, littéraire et sociale du Grand Siècle.

L'essai de Tamas s'apparente à un geste contestataire exactement comme le nôtre : d'une part, nous devons interroger la façon dont ces femmes sont présentées *via* l'histoire de l'Église et de la Contre-Réforme. D'autre part, nous devons chercher à prioriser leur agentivité, à mettre en discussion le canon et, en analysant les textes avec un prisme féminin, parvenir à séparer et faire émerger des trames biographiques la part et l'apport autobiographiques. Bref, faire sortir nos moniales de l'ombre permettra de repenser le Grand Siècle, leur place et le rôle qu'elles ont joué. Force est de constater qu'un regard féminin pourrait aider à renverser le système de lecture à l'œuvre encore aujourd'hui dans les manuels d'histoire de la culture et dans les anthologies littéraires et à mettre en lumière des liens fondés sur la « sororité » (cf. DELAUME 2021, MIELUSEL 2023), sur la collaboration et le support réciproque entre femmes dans le cadre de la création de communautés dont le pouvoir d'action et d'agentivité est très fort et capable d'influencer l'histoire des coutumes.

La Mère Balland, Laura Martinozzi et sa fille Maria Beatrice d'Este font à notre avis partie de ces femmes à qui on doit redonner leur pleine subjectivité pour faire d'elles des sujets à part entière. Leurs figures nécessitent donc d'être redécouvertes et étudiées pour mettre en valeur l'importance qu'elles ont eue dans l'histoire de la Visitation, du duché de Modène et, par le biais de leur amitié, peut-être aussi du royaume d'Angleterre. Alors même qu'elles vivent dans un contexte patriarcal où la domination masculine est évidente, par leurs actions et par leur impact sur le cours de l'histoire elles ont affirmé leur subjectivité toute féminine dans un monde dominé par les pères, les frères, les prêtres, voire la volonté du pape.

Dans le cadre de nos recherches centrées sur l'ordre de la Visitation et sur l'étude de l'écriture littéraire de ces moniales, nous proposons, à travers cette étude, de redécouvrir, repenser et relire une femme – la Mère Marie Marguerite Balland - son agentivité, sa force d'action et son empreinte sur l'histoire de la Visitation et, dans une perspective plus large, de l'Église catholique. Après avoir positionné sa figure dans l'histoire de la fondation du monastère de Modène, nous proposerons des pistes de recherche qui, *via* le questionnement et l'analyse de quelques documents qui la concernent – quelques pages tirées des *Années Saintes*, quelques lettres de Maria Beatrice d'Este adressées à la Supérieure de Modène et les deux biographies qui lui

sont consacrées[6] – chercheront à « exhumer », à faire ressurgir sa plume, sa force d'action et ses « vertus héroïques ».

1. La fondation du monastère visitandin de Modène : une histoire toute au féminin

L'histoire de la fondation du monastère de Modène est une affaire entièrement féminine. Les trois protagonistes s'appellent : Laura Martinozzi, Maria Beatrice d'Este et Marie Marguerite Balland.

La fondation a eu lieu en 1669 sous l'impulsion de Laura Martinozzi. Née en 1639, Laura était la fille du comte Girolamo Martinozzi de Fano et de Margherita Mazzarino, sœur du célèbre cardinal. Après avoir passé son enfance à Rome, en 1653, elle s'installe avec sa mère à Paris à l'invitation de son oncle. Au cours du voyage qui devait la conduire dans la capitale française, elle s'arrêta pendant six mois à Aix-en-Provence où elle obtint du pape, par l'intercession de son oncle, la permission d'entrer au monastère de la Visitation de cette ville. Sa rencontre avec l'esprit salésien et surtout son amitié avec la supérieure de l'époque, la Mère Marie-Françoise de Monceau[7], lui font concevoir le rêve, qui se réalisera bien plus tard, de fonder un monastère du même ordre dans la ville de Modène. En 1655, elle épouse le prince Alphonse, fils de François I^{er} d'Este et de Marie Farnèse, héritier du duché de Modène et Reggio, qu'il gouverne, sous le nom d'Alphonse IV, à partir de 1658. Sa fille aînée, Maria Beatrice (future épouse de Jacques II d'Angleterre) naît en 1658 ; en 1660 voit le jour François, futur duc de Modène et de Reggio. Veuve en 1662, elle assume la régence au nom de son fils, qui n'a alors que deux ans. Le jugement sur son œuvre est très controversé, mais un volume publié en 1981 par une visitandine restée anonyme[8] et consacré à l'histoire du monastère modénais offre le portrait suivant :

> Fu donna forte e pur sensibile, di assoluta rettitudine morale e di fede a tutta prova. La storia dice che il suo governo [...] permise il risanamento delle finanze del Ducato, il ritorno alla tranquillità [...] nella vita interna dello Stato, la continuazione delle opere più grandiose di Francesco I, cioè i due palazzi ducali e altre costruzioni notevoli. (LEONELLI 1981 : 34-35)

L'autrice anonyme dit avoir puisé pour ses recherches dans le « Livre du couvent[9] », un document qui conserve et transmet le rapport qui existait entre la duchesse Laura et la Visitation et qui témoigne de l'influence humaine bénéfique et équilibrante que les visitandines et surtout la Mère Marie Marguerite Balland ont exercée sur Laura Martinozzi. La duchesse mourut en 1687 et selon son souhait précis, elle fut revêtue de l'habit des Visitandines et enterrée à l'intérieur du monastère, à l'endroit qu'elle avait choisi, à savoir sous la grille du chœur, là où précisément les moniales reçoivent l'Eucharistie.

L'influence de l'esprit visitandin fut particulièrement important dans l'éducation de la princesse Maria Beatrice[10], qui n'avait que onze ans lorsque les religieuses arrivèrent à Modène. Elle s'attacha tendrement aux visitandines, en particulier à la Mère Balland, en qui elle eut toujours une confiance totale, s'adressant à elle comme à une directrice de conscience et entretenant avec elle une correspondance[11] qui continua même lorsqu'elle monta sur le trône d'Angleterre. Jeune adolescente, Maria Beatrice commença à fréquenter assidûment le monastère de la Visitation, notamment parce que sa mère lui avait confié l'enseignement de l'italien aux moniales. Elle assistait aux offices et se joignait aux novices dans les exercices du noviciat, à tel point qu'elle commença à mûrir en elle le désir d'entrer dans l'ordre de la Visitation en tant que religieuse. La demande en mariage qu'elle reçut du duc d'York fut un coup terrible pour la princesse, âgée d'à peine 15 ans, qui refusa d'abord résolument, n'exprimant qu'ensuite à sa mère sa décision d'entrer en religion. Mais toute sa résistance devait s'effondrer devant le souhait du pape qu'elle accepte la demande en mariage pour la gloire et le bien de l'Église et dans l'espoir d'un retour du royaume d'Angleterre au sein du catholicisme.

Pour fonder le monastère, la duchesse Laura Martinozzi avait obtenu du pape Clément IX les Brefs nécessaires pour la nouvelle fondation. Elle écrivit ensuite à l'archevêque d'Aix pour qu'il lui accorde quelques moniales du monastère de cette ville. L'archevêque désigna comme supérieure la Mère Marie Marguerite Balland, alors supérieure du monastère d'Aix-en-Provence. Le voyage par terre et par mer commença le 16 mars 1669 et dura 40 jours. Les neuf moniales arrivèrent à Modène le 23 avril. L'auteur anonyme du volume consacré au monastère de Modène – qui affirme avoir tiré toutes les informations dans « le antiche memorie » (LEONELLI 1981 :

39) – décrit l'arrivée et l'entrée triomphales des visitandines et l'accueil chaleureux que les modénais leur réservèrent :

> L'ingresso in Modena fu addirittura un trionfo. Avanzando le carrozze della Serenissima, del suo seguito e delle religiose, la nobiltà in alta tenuta venne ad incontrarle ad un miglio dalla città. Alle porte di questa comparve, alla testa delle truppe, sul suo cavallo riccamente bardato, il piccolo principe, il duca Francesco di allora nove anni circa, il quale mosse incontro alle viaggiatrici e, sceso da cavallo, porse gentilmente le sue felicitazioni alla Serenissima madre, quindi, rimontato a cavallo, raggiunse di nuovo le truppe per trovarsi alle porte della città al momento dell'ingresso delle religiose, che venivano salutate con lo sparo dei cannoni e le scariche dei moschetti, mentre il popolo si riversava per le vie con indicibile entusiasmo e le campane suonavano a distesa. Sulla porta della cattedrale le attendeva ancora il principe Cardinale Rinaldo d'Este col vescovo di Modena. (LEONELLI 1981 : 39)

La duchesse avait préparé un premier logement provisoire pour les visitandines dans la Via San Giovanni del Cantone. Elle fréquentait assidûment le monastère, entrant dans la clôture avec la petite princesse Maria Beatrice, mais elle souhaitait construire pour les moniales une maison permanente qui serait le plus près possible d'elle. Elle décida donc d'édifier un nouveau bâtiment dans le jardin ducal : le premier monastère[12] de Modène se trouvait en fait derrière le palais ducal, près de Corso Vittorio et Corso Cavour. Le 16 mai 1670, la première pierre de la nouvelle église fut posée et les travaux avancèrent si rapidement que le 29 septembre 1672, la communauté, qui comptait alors vingt moniales, put s'installer dans le nouveau monastère.

Au cœur de leur capitale, relié au Palais Ducal par un pont aérien voulu par la duchesse Laura pour pouvoir y accéder directement depuis ses appartements, le monastère a vécu avec la Maison d'Este tous les événements de ce petit duché et souvent aussi les événements plus strictement familiaux. Les archives du monastère gardent des documents permettant de découvrir l'histoire politique et privée du duché d'Este et la vie économique et sociale de Modène à cette époque[13].

Après avoir mis en évidence le rôle joué par Laura Martinozzi et sa fille Maria Beatrice d'Este, par le biais des documents dont nous disposons on mettra en relief les valeurs et l'envergure de la troisième protagoniste de cette fondation visitandine : la Mère Marie Marguerite Balland.

2. La Mère Marie Marguerite Balland : sources anciennes et modernes

Les sources modernes offrant aux chercheurs des informations sur la première Mère Supérieure du monastère de Modène sont vraiment très peu nombreuses. Tout d'abord on doit citer le volume déjà évoqué publié en 1981[14] ; ensuite un article de Gianna Dotti Messori qui l'évoque très rapidement (DOTTI MESSORI 2007 : 99) ; d'autres textes critiques consacrés à d'autres monastères visitandins ne donnent que quelques brèves informations sur elle (cf. ROSA 1999 et SORA 2014-2015).

Les sources primaires restent donc les plus anciennes et sont encore inexplorées : il s'agit de deux volumes des *Années Saintes*[15] ; des deux biographies ; et finalement des documents conservés dans les archives du monastère modénais qui, selon Dotti Messori, sont d'une incroyable richesse (DOTTI MESSORI 2007 : 105). Ces archives conservent aussi les lettres que Maria Beatrice d'Este a envoyées à la Mère Balland, des documents fondamentaux pour comprendre le lien et le rapport entre ces deux femmes. Notre réflexion se limitera donc pour l'instant aux *Années Saintes*, qui sont toutes en ligne et en libre accès, à quelques lettres de Maria Beatrice à la Mère Balland que nous avons pu consulter et transcrire[16], mais elle se fondera surtout sur les deux biographies dont on prévoit la publication de l'édition critique parmi les produits finals du projet PRIN.

2.1 Les Années Saintes

Comme pour toutes les moniales objets d'une biographie spécifique, les notices sur la Mère Balland contenues dans les *Années Saintes* sont plutôt succinctes. Ce recueil des vies des visitandines en douze volumes publiés anonymement au XIX^{e} siècle est en effet une source d'information inégalable sur les figures mineures de l'Ordre.

Le nom de la Mère Balland est cité dans le premier tome de l'*Année Sainte*, à l'intérieur de la notice sur la Mère Marie-Séraphique de Gaillard. Cette moniale, décédée à Aix en 1682 à l'âge de 61 ans, avait succédé à la Mère Balland dans la direction du monastère provençal au moment de son départ pour Modène. La notice contient un témoignage direct de la Mère Balland sur la Mère de Gaillard que l'auteur insère entre guillemets. Parmi les qualités que Balland avait apprécié chez sa consœur figurent

« des talents, des vertus et une capacité extraordinaires pour la conduite, tant spirituelle que temporelle[17] » ; des mots qui témoignent donc de l'importance que la fondatrice de Modène accordait à la direction spirituelle des âmes. On retrouve son nom dans le tome IV, évoqué pour avoir envoyé à la Mère Marie-Dorothée Deriard, décédée dans le monastère du Val d'Aoste en 1696, une image reproduisant une statue de la Vierge[18].

2.2 Les lettres de Maria Beatrice d'Este à la Mère Balland

Nous tenons d'abord à préciser que la transcription et la publication de la correspondance entre Maria Beatrice d'Este et la Mère Balland figure parmi les produits finals du projet PRIN. Cela comportera un travail sur les manuscrits conservés à Modène que nous avons consultés au cours de notre séjour modénais pendant l'été 2024 ; mais nous envisageons aussi une exploration des archives anglaises pour retrouver une trace éventuelle d'une correspondance suivie avec les Visitandines. Notre travail est donc en cours et se limitera pour l'instant aux lettres conservées dans les archives visitandines modénaises dont nous avons pu décrypter la graphie. Le dossier contient quarante-huit manuscrits pour trente-huit lettres qui couvrent la période 1673-1707. Pour notre propos on s'arrêtera en particulier sur trois missives qui datent respectivement du 6 janvier 1674, du 12 avril 1674 et du 23 février 1687. Elles sont toutes les trois envoyées de Londres où Maria Beatrice vivait après son mariage en 1673 avec James Stuart, frère du roi Charles II.

Dans la première lettre, Maria Beatrice, qui à l'époque n'a que 16 ans, avoue à la Mère Balland éprouver une grande nostalgie pour sa « mama », Laura Martinozzi, mais aussi pour les sœurs de la Visitation, notamment pour la Mère Supérieure dont les lettres « mi sono di grandissima consolazione e di conforto[19] ». Comme à une confidente ou à un confesseur, elle déclare aussi qu'elle souffre beaucoup de sa condition de jeune mariée, à laquelle elle a du mal à se résigner :

> Non mi posso ancora accomodare a questo stato, stato al quale come lei sa sono stata contraria ; però molte notti piango e m'affliggo non potendomi liberare questa malinconia ma, questa è la mia croce[20].

La deuxième lettre offre un portrait plus précis de la Mère Balland, à qui la duchesse de York s'adresse comme à une amie mais aussi comme à une directrice de conscience. En fait, d'un côté elle répète l'importance que les missives provenant de la Visitation de Modène ont pour elle : « La prego di continuare così perché mi è di gran consolazione[21] » ; mais les mots de Maria Beatrice semblent aussi répondre et correspondre à des indications de direction de conscience fort probablement présentes dans les lettres provenant de Modène et qui pourraient se trouver dans les archives anglaises. Il s'agit d'abord de conseils concernant la prière quotidienne :

> Mia cara Madre, Io mi assicuro di fare la mia orazione ogni giorno […] ; faccio quello che posso, se non posso fare mezz'ora faccio un quarto d'ora[22].

Mais la lettre semble répondre aussi à des mots d'encouragement et de soutien pour cette jeune fille qui, à l'âge de 16 ans et malgré sa vocation religieuse, a accepté de se marier avec un homme qu'elle ne connaissait pas, de vingt-cinq ans son aîné. Le document révèle en effet que Maria Beatrice « avait reçu la grâce » d'accepter ce mariage :

> Madre mia, io le assicuro che il buon Gesù non mi dà più la tetta che mi dava nel cantone del mio camerino, ma mi dà il pane duro. Dio sia benedetto, io non merito altro, veramente : Dio faccia di me quello che vuole che è il mio assoluto padrone. Oh Madre mia, quanto sono grata al dolce Gesù, che per sua bontà mi ha fatto la grazia di potermi accomodare nella condizione nella quale mi ha messo ! Mia cara Madre, mi aiuti ancora a ringraziarlo di questa sua gran bontà, a Lui solo ne sia lode[23].

La troisième lettre est intéressante en tant qu'elle atteste de l'affection que Maria Beatrice portait pour l'ordre de la Visitation et notamment pour l'un des deux fondateurs, François de Sales. Le document, provenant de Londres et datant du 23 février 1687, fait suite à une lettre que la reine d'Angleterre[24] avait envoyée quelques jours plus tôt – le 2 février 1687 – au pape Innocent XI pour lui demander « d'ordinare alla congregazione de' Riti ch'il nome di detto santo F. De Sales sia posto nel calendario tra gli altri santi di festa doppia[25] ». La lettre est riche aussi en témoignages d'affection pour la mère Balland et deux autres visitandines, sœur Maria Beatrice et sœur Maria Laura, à qui Maria Beatrice d'Este est particulièrement attachée :

> Ho ricevuto parecchie sue lettere, dopo l'ultima mia, ma non tante quante io desidero non potendo mai assai spesso haver nuove di persone che mi sono sì care come lei e le sue figlie, ma non posso aspettarne più spesso quando considero la mia negligenza nel

> rispondere, per la quale son certa lei mi compatirebbe, se si potesse immaginare il poco tempo che hò a me stessa : l'assicuro cara madre che il non scriverle più spesso è di mortificazione a me stessa e vuol credere che lo farò, sempre che posso ; carissima mi fu la lettera della mia cara suor Maria Beatrice per la quale continuo, e sempre continuerò, ad habere un tenerissimo affetto ; la prego ad abbracciarla strettamente per me e dirli che sono quella da sempre verso di lei ; molto mi dispiace sentire che la cara suor Maria Laura continui nelle sue malattie, io la compatisco al maggiore segno, e se le mie orationi meritassero di essere esaudite, sarebbe guarita un pezzo fa[26].

Mais les textes les plus riches et significatifs pour comprendre la figure de la Mère Balland sont sans aucun doute ses biographies, publiées toutes les deux en 1718[27]. En analysant ces deux ouvrages, qui ne sont pas deux versions de la même biographie, mais bien deux ouvrages distincts, on cherchera à faire émerger le portrait de cette figure qui, à partir des deux titres, s'annonce comme la protagoniste d'une cause de béatification.

3. La *Vie* et la *Vita* de la Mère Marie Marguerite Balland : des hagiographies ?

Les pages de titre des deux biographies offrent déjà quelques informations intéressantes. D'abord l'adjectif « vénérable », présent aussi bien dans la version française que dans l'italienne. Le titre italien ajoute une information supplémentaire : on apprend qu'à quelques années de la mort de la Mère Balland, l'Église catholique la définissait déjà comme « venerabile serva di Dio ». En effet « vénérable » est le titre que l'Église attribue au serviteur ou à la servante de Dieu après que le dicastère pour les causes des saints a reconnu, et que le pape a proclamé, la nature héroïque de ses vertus[28]. La recherche des vertus héroïques est encore aujourd'hui une étape fondamentale du processus de béatification et de canonisation (BORRIELLO - CARUANA - DEL GENIO - SUFFI : *ad vocem*). D'un point de vue historique, c'est justement au début du XVII[e] siècle que ce lien entre « héroïsme » et sainteté[29] commence à prendre corps. En effet, après les guerres de Religion et l'édit de Nantes (1598), un nouvel héroïsme de la sainteté est mis au service de la reconquête catholique. C'est le moment où l'Église post-tridentine éprouve l'exigence de proposer à ses fidèles un modèle de sainteté nouveau, où l'aspect thaumaturgique et prodigieux

devait être subordonné à la mise en évidence du caractère vertueux et éthique de la vie du saint ou de la sainte (cf. NICCOLI 1998). « L'héroïcité des vertus » désigne alors les efforts réalisés par la personne en vue d'améliorer son comportement, d'accueillir la grâce de Dieu, de pratiquer la charité, de se conformer à l'Évangile et d'être fidèle à l'Église. Ce critère est bien plus important que les faits extraordinaires, voire miraculeux, réalisés au cours de la vie du chrétien dont la cause est introduite.

La version française est divisée en trois parties, une structure qui rappelle de près celle de la première biographie de la fondatrice de l'ordre de la Visitation, à savoir les *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal* écrits par la Mère de Chaugy[30] :

> Primiere partie qui contient ce qui s'est passé depuis sa naissance (1612) jusqu'à la fondation du monastère de Modène (1669). (*VBfr* 3-38)
> Seconde partie, contenant ce qui s'est passé depuis la fondation du monastère de Modène en 1669 jusqu'à sa mort arrivée en 1707. (*VBfr* 39-156)
> Troisieme partie : de son esprit interieur et de ses vertus. (*VBfr* 157-211)

La biographie italienne offre quelques clés de lecture supplémentaires grâce à son riche apparat paratextuel. Le livre est en effet accompagné de deux lettres dédicatoires : l'une « All'illustrissima et eccellentissima Signora Maria Isabella Vecchiarelli Santacroce[31] » (*VBit* 4p. np) et l'autre « Alle sacre vergini claustrali » (*VBit* 2p. np) ; de la « Protestatio Auctoris » accompagné d'autres documents signés par les supérieurs du Père Barelli et attestant l'autorialité ; d'une table des matières très détaillée (*VBit* 3p. np) et à la fin du volume d'un « Indice delle cose notabili » (*VBit* 225-234), véritable répertoire des mots clés, des lieux et des personnages qui ont caractérisé et ponctué la vie de la Mère Balland.

L'analyse de la version italienne et en particulier de la table des matières nous permet d'établir encore une fois un parallèle avec les *Mémoires* de la Mère de Chaugy. En effet, la *Vita* de la Mère Balland est divisée en deux blocs bien distincts, exactement comme la première biographie de la Mère de Chantal, deux blocs qui séparent nettement le côté biographique du côté « hagiographique ». Le « Primo Libro » passe en revue de manière précise et circonstanciée les étapes fondamentales de sa vie terrestre : sa famille d'origine, sa naissance, son enfance, sa profession de foi à l'âge de dix ans dans le monastère de sa ville natale, la fondation du monastère de Grasse, son élection en tant que supérieure à Chambéry, le voyage et la fondation de Modène jusqu'à sa mort

et à ses funérailles. En revanche, la table des matières du « Secondo libro » est beaucoup plus succincte et, comme pour la Troisième partie des *Mémoires* de Chaugy, entièrement consacrée à la mise en relief des vertus héroïques de la Mère Balland. On ne peut que constater alors que le « Primo Libro » se présente comme une chronologie de la période 1612-1707, un récit biographique fonctionnel au dessein hagiographique qui prend définitivement corps dans le « Secondo Libro » où la chronologie disparaît complètement, au profit de l'exaltation des vertus héroïques d'une femme qui, désormais, se révèle comme la protagoniste d'une cause de béatification. Le caractère exemplaire de la vie de la Mère Balland joint à l'évidente analogie avec la biographie de la Mère de Chantal démontrent alors de la part de l'auteur la volonté d'établir un lien direct entre la valeur morale de la fondatrice du monastère modénais et l'envergure de la co-fondatrice de l'ordre visitandin.

Pour mettre en relief ces correspondances et établir avec plus d'évidence la valeur hagiographique de l'ouvrage, nous proposons la comparaison de la table des matières de la troisième partie des *Mémoires* de Chaugy avec celle du deuxième livre du Père Barelli. Un rapprochement qui permet d'affirmer que le portrait de la Mère Balland, par sa ressemblance avec celui de Jeanne de Chantal, correspond à celui d'une femme destinée à l'honneur des autels[32] :

Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal (Troisième partie)	*Vita della venerabil serva di Dio la Madre suor Maria Margherita Balland*… (Secondo libro)
Chap. I De la foi de notre Bienheureuse.	Cap. I Della Fede
Chap. II De son espérance.	Cap. II Della Speranza
Chap. III De son amour envers Dieu.	Cap. III Dell'Amor verso Dio
Chap. IV Suite du même sujet ; de son amour envers Dieu.	Cap. IV Della Prudenza
	Cap. V Della Giustizia
Chap. V De son amour et charité à l'égard du prochain.	Cap. VI Della Fortezza
	Cap. VII Della Temperanza
Chap. VI Suite du même sujet : de son amour et charité à l'égard du prochain.	Cap. VIII Del dono d'Orazione
	Cap. IX Della Carità verso del prossimo

Chap. VII De sa patiente charité à supporter le prochain. Chap. VIII Comment elle pratiqua les quatre vertus cardinales. Chap. IX De sa piété et de son zèle au culte divin. Chap. X De sa dévotion au Saint-Sacrement, à la Messe et dans la Communion. Chap. XI De sa dévotion et confiance envers la Sainte-Vierge. Chap. XII De sa dévotion au bon Ange et aux saints. Chap. XIII De son amour à la pauvreté. Chap. XIV Suite de son amour à la pauvreté. Chap. XV De son amour à l'obéissance. Chap. XVI De son amour à la pureté. Chap. XVII De son amour à l'humilité. Chap. XVIII Suite de son amour à l'humilité. Chap. XIX La douceur et l'humilité de sa conduite. Chap. XX Combien cette Bienheureuse méprisait tout ce qui sentait l'éclat mondain. Chap. XXI De son amour à l'observance régulière. Chap. XXII De sa douce conversation et de son exactitude au silence. Chap. XXIII On commence à parler de l'intérieur de notre Bienheureuse Mère,	Cap. X Della Misericordia verso de prossimi Cap. XI Della Pazienza Cap. XII Della Mortificazione Cap. XIII Della Povertà Cap. XIV Della Castità Cap. XV Dell'Ubbidienza Cap. XVI Dell'Umiltà Cap. XVII Si riferiscono alcune predizzioni della Ven. Maria Margherita Cap. XVIII Si riferiscono alcuni detti notabili della Ven. Maria Margherita Cap. Ult. Della fama di santità con la quale visse e morì la Ven. Madre Maria Margherita Balland

et de l'honneur et obéissance à son conducteur. Chap. XXIV De ses voies d'oraison. Chap. XXV Suite de ses voies d'oraison. Chap. XXVI De ses peines intérieures. Chap. XXVII De ses tentations. Chap. XXVIII Faveurs et grâces surnaturelles et extraordinaires que reçut notre Bienheureuse. Chap. XXIX Son abandonnement à Dieu et à sa sainte providence. Chap. XXX Combien elle était éclairée et solide en la conduite des âmes. Chap. XXXI Ses avis et maximes, surtout pour l'oraison. Chap. XXXII Conclusion.	

Malgré l'évidente différence qui les sépare du point de vue du nombre des chapitres, les traits communs sont très nombreux : l'exaltation par leur vie des vertus théologales (foi, espérance, charité) et cardinales (prudence, justice, force, tempérance), les pratiques de dévotion et d'oraison, l'humilité et l'obéissance de leur comportement. Et si l'on considère les vingt-cinq « detti notabili » répertoriés dans le chapitre XVIII de la *Vita* du Père Barelli et que l'auteur affirme « aver trovati registrati alla rinfusa nelle di lei memorie manuscritte » (*VBit* 217), on ne peut que constater que le portrait qui se dresse à partir des deux biographies correspond au profil hagiologique d'une femme et d'une directrice de conscience qu'on veut offrir à la vénération non seulement des consœurs visitandines mais aussi de tous les fidèles :

> Puisque ceux qui se seront donné la peine de lire cette histoire ne pourront s'empecher de convenir que tant de belles qualitez se trouvent rarement dans un même sujet, et pour dire le vray, outre la Sainteté de sa vie, la pureté de ses mœurs, la rectitude de ses intentions, et cette aimable franchise, elle avait je ne sçay quoy de majestueux, qui imprimoit du respect, doux, honnête et prevenant, qui gagnoit d'abord les cœurs, ce qui faisoit, qu'à la première vue on étoit touché de son merite, on se formoit comme par instinct les sentiments les plus avantageux de sa vertu. (*VBfr* 210-211)

Les vertus de Balland retracent une existence exemplaire parsemée de vertus héroïques, qui, comme pour la Mère de Chantal, caractérisaient sa vie de moniale et son activité de supérieure et de directrice de conscience.

À ce propos, nous voudrions souligner un dernier point qui nous paraît intéressant : la cause de béatification, entamée à quelques années de la mort de la Mère Balland, pourrait témoigner de la même signification politique que la béatification et la canonisation de la Mère de Chantal avaient revêtu. Comme l'affirme Stefania Nanni, la béatification de Jeanne de Chantal le 21 novembre 1751[33] « s'inscrit à l'intérieur de la stratégie du pape Benoît XIV en faveur de la détente des rapports avec l'État et l'Église de France. Cette stratégie bien calculée [était] destinée à éviter d'alimenter les violentes passions gallicanes des parlementaires français » (NANNI 2001 : 500). Comme pour la Mère de Chantal, la célébration hagiographique de la figure de la Mère Balland pourrait elle aussi participer d'une stratégie politique de la Curie romaine à l'égard de la France et de la Visitation en particulier. En effet, cet ordre religieux pourrait répondre à une précise stratégie pastorale, sociale et culturelle de l'église contre-réformiste : « observée depuis Rome, […] la Visitation peut se révéler très utile pour conquérir les femmes et pour les transformer en sujets "porteurs" de la force de l'Église au temps de la crise » (NANNI 2001 : 504). Les *Mémoires* de la Mère de Chantal comme les deux biographies de la Mère Balland pourraient alors correspondre à une tendance bien précise qui s'affirme à l'intérieur de la littérature hagiographique de l'époque, une production valorisant un engagement féminin qui prend forme à l'intérieur de la famille depuis l'enfance et la jeunesse. En effet, comme le souligne Marion de Lencquesaing, les *Vies* produisent des images « malléables » qui sont aussi des représentations de la sainteté à un moment donné :

> Ces images peuvent être des constructions à vocation apologétique [...]. C'est le même geste qui fait de Jeanne de Chantal, dans les années 1640, une mystique, et au début du XVIII[e] siècle une fondatrice plus active que contemplative, méfiante à l'égard des illusions spirituelles. De même, parce que la littérature hagiographique a une fonction édifiante, les biographes fabriquent des modèles qui sont autant de normes proposées au lecteur : ainsi, la comparaison privilégiée de l'héroïne à la femme forte des Psaumes, qui participe d'un ensemble de discours ambivalents de revalorisation du féminin au milieu du XVII[e] siècle, est aussi un moyen de maîtriser l'exceptionnalité de la figure en la faisant entrer dans une catégorie existante et participant de la tradition chrétienne. (DE LENCQUESAING : 473)

Dans une période de recréation conquérante de l'Église, mais aussi dans un moment de redéfinition des règles en matière de canonisation, la publication des deux *Vies* de la Mère Balland à quelques années de sa mort est un phénomène littéraire qui rapproche encore une fois la fondatrice du monastère de Modène à Jeanne de Chantal[34]. En effet, comme le souligne Marion de Lencquesaing, ces écrits hagiographiques « signalent que la sainteté est un discours qui a pleinement sa place dans la production littéraire et les querelles religieuses du moment, mais, dans le même temps, par leur diversité […], [ils] sont le signe que cette littérature qui raconte les saints ne va plus de soi » (DE LENCQUESAING 2021 : 519).

4. Conclusion : instance auctoriale et regard masculin. Questions ouvertes.

Si l'auteur de la *Vita* est affiché, cela n'est pas le cas pour celui de la *Vie*, qui reste un ouvrage anonyme. Ce qu'on peut affirmer, c'est que, même dans le cas de l'ouvrage français, il s'agit d'un homme, si l'on s'appuie sur les accords au masculin présents dès l'incipit : « je me suis chargé […] ; je me suis contenté » (*VBfr* 3).

> Ce que je raconteray ne doit point passer pour suspect, puisque j'ay eû entre les mains des mémoires êcrits par des Religieuses du même ordre, qui ont été témoins de tout ce qui s'est passé, outre que la simplicité avec laquelle elles sont êcrites leur donne un certain air de vérité ; sans donc m'eloigner de cette noble simplicité je me suis contenté de debroüiller les mémoires, qui m'ont été confiés, pour mettre tout ce que j'ay a dire dans un ordre capable d'en oter l'obscurité et la confusion. (*VBfr* 3-4)

Cette déclaration située au seuil de l'ouvrage donne des informations intéressantes ouvrant des pistes de recherche encore à parcourir. Tout d'abord quels sont ces mémoires qui constituent la source essentielle du texte ? Où se trouvent-ils et qui les a écrits ? En quoi a consisté cette action de « débrouillage » que l'auteur affirme avoir fait pour améliorer et favoriser la lecture de son ouvrage ? Est-ce qu'il s'agit des mêmes « di lei memorie manuscritte » (*VBit* 217) que le Père Barelli affirme avoir consultées ? Qui est ce Père barnabite et quelle relation entretenait-il avec la Visitation de Modène et la Mère Balland[35] ? Était-il son directeur de conscience ? D'autre part, la lettre dédicatoire à Maria Isabella Vecchiarelli Santacroce est signée à Bologne, de même que celle « Alle sacre vergini claustrali » s'adresse aux moniales de tout ordre religieux

présent dans la même ville émilienne, qui se trouve à une quarantaine de kilomètres de Modène. Et encore : d'où sont tirées les citations en italique présentes aussi bien dans la *Vie* que dans la *Vita* et qui sont censées appartenir à la voix ou à la plume de la Mère Balland ?

Encore plus mystérieuse l'identité de l'auteur de la biographie française, fort probablement un prêtre, le confesseur ou l'aumônier du monastère modénais.

Sans aucun doute une recherche fondée sur la mise en relief, à l'aide aussi d'outils numériques, des stratégies rhétoriques et argumentatives à l'œuvre dans les deux textes pourrait révéler des informations intéressantes sur l'*ethos* des deux auteurs, et nous permettrait de traquer des indices, des traces révélant le féminin caché derrière la plume et le regard masculins dominant. Pour reprendre les propos de Tamas qui ont ouvert notre réflexion, ce travail permettrait également de faire sortir de l'ombre et de libérer la Mère Balland, mais aussi toutes les moniales qui comme elle ont été l'objet d'une biographie, d'exhumer avec courage et subtilité leur écriture pour tendre l'oreille vers le bruissement de leurs voix. Il s'agit d'un formidable travail de réhabilitation, qui fait aussi office de puissant manifeste pour la transmission et la connaissance des savoirs et de la culture du Grand Siècle, un travail qui fourmille de références aux débats du XXI^{e} siècle et qui ouvre ainsi un dialogue nécessaire et renouvelé entre passé et présent au prisme d'un regard féminin qui pourrait renverser le système dominant du canon générique et permettre de séparer le grain de l'ivraie, à savoir l'empreinte biographique masculine des indices autobiographiques féminins.

Bibliographie

Sources primaires

AN., *La vie de la venerable mere Marie Marguerite Balland, religieuse du monastère de la Visitation de Sainte-Marie, de Chambéry, née dans la même ville le septéime [sic] du mois d'octobre de l'année 1612 morte dans le monastere de la Visitation de Modene, le quiniême du mois d'octobre de l'année 1707*, chez Antoine Capponi, Modène. Avec permission des supérieurs.

BARELLI L., *Vita della venerabil serva di Dio la Madre suor Maria Margherita Balland...scritta dal P.D. Francesco Luigi Barelli da Nizza Barnabita*, per Giulio Borzaghi, Bologna 1718.

DE CHAUGY F.-M., *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, fondatrice de l'Ordre de la Visitation […]*, [1642], Plon, Paris 1893.

Année sainte de la Visitation, t. I, Janvier, Imprimerie de Charles Burdet, Annecy 1867.

Année sainte de la Visitation, t. IV, Avril, Imprimerie de Charles Burdet, Annecy 1868.

Bibliographie critique

BORRIELLO L., CARUANA E., DEL GENIO M.R., SUFFI N. (dir.), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

DELAUME C. (dir.), *Sororité*, Points, Paris 2021.

DE LENCQUESAING M., *Crises et renouveaux du geste hagiographique : les Vies de Jeanne de Chantal (XVII^e^ et XX^e^ siècles)*, Classiques Garnier, Paris 2021.

DE MAIO R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida, Napoli 1973.

DOTTI MESSORI G., « Il monastero della Visitazione di Santa Maria di Modena e il suo archivio : quattro secoli di storia », in E. ANGIOLINI (dir.), *Vite consacrate. Gli archivi delle organizzazioni religiose femminili*, Mucchi, Modena 2007, pp. 97-111.

GREGORY E., QUESTIER M. C. (dir.), *Later Stuart Queens, 1660–1735. Religion, Political Culture, and Patronage*, Palgrave Macmillan, Londres 2023.

LEONELLI A. (dir.), *Il monastero della Visitazione S.M. di Modena*, Argentarium, Trento 1981.

MALENA A., « Ego-documents or "Plural Compositions" ? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World », in D. PALLOTTI & P. PUGLIATTI (dir.), « On Authorship », *Journal of Early Modern studies*, 1, 2012, pp. 97-113.

MANDELBAUM J., « Laura Mulvey : « Aujourd'hui encore, je ne comprends pas le destin qu'a eu mon article sur le "male gaze" », *Le Monde*, Paris 15.10.2021.

MIELUSEL R. (dir.), *Solid/taires. Féminismes et sororités dans les productions artistiques françaises et francophones*, Brill, Leyde 2023.

MULVEY L., « Visual Pleasure and Narrative Cinema », *Screen 16:3*, Autumn 1975, pp. 6-18.

NANNI S., « La Visitation et la sensibilité religieuse italienne des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », in B. DOMPNIER et D. JULIA (dir.), *Visitation et Visitandines aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2001, pp. 499-523.

NICCOLI O., *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci editore, Roma 1998.

ROSA G., *Alcune notizie inerenti la Duchessa Maria Beatrice d'Este d'Inghilterra*, a cura del Monastero della Visitazione di Santa Maria di Baggiovara (Modena), 1999.

SCHUTTE JACOBSON A., « Escrituras de vida en colaboración », *Cultura Escrita & Sociedad*, 1, 2005, pp. 114-115.

SOLI M. (dir.), *Un'Estense sul trono d'Inghilterra. Lettere di Maria Beatrice d'Este (1658-1718)*, disponible en ligne : https://asmo.cultura.gov.it/fileadmin/risorse/didattica/2015_adotta_un_duca__mary_di_Modena.pdf.

SORA D., *Il monastero della Visitazione di Milano (XVIII-XIX secolo). Religione, politica, società*, Università degli studi di Milano, Tesi di Dottorato di ricerca, XXVIII ciclo, a.a. 2014-2015.

TAMAS J., *Au NON des femmes. Libérer nos classiques du regard masculin*, [Seuil « La Couleur des idées », janvier 2023], Seuil, coll. Points, Paris 2024.

TAVERNEAUX R., « Réforme catholique et Contre-Réforme en Lorraine », *Annales de l'Est*, 47, L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps, 1974, p. 389-400.

WEBER, A., « Autobiografías por mandato : ego-documentos o textos sociales ? », *Cultura Escrita & Sociedad*, 1, 2005, pp. 116-119.

---

[1] Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PRIN 2022 - *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in The French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] C'est René Taverneaux (1974 : 389-400) qui utilise le premier cette expression, désignant un axe de catholicité dont les limites auraient correspondu approximativement aux territoires lotharingiens. Dans cet espace reliant les Flandres à l'Italie du Nord, en passant par la Lorraine et par la Franche-Comté, se serait structurée l'œuvre de rénovation catholique et de la Contre-Réforme. À ce propos, nous signalons le projet ANR (2014-2018) intitulé « Chrétientés lotharingiennes-Dorsale catholique, IX^{e}-XVIII^{e} siècles – LODOCAT », https://anr.fr/fr/projets-finances-et-impact/projets-finances/projet/funded/project/anr-14-ce31-0021/?tx_anrprojects_funded%5Bcontroller%5D=Funded&cHash=2ecdcfcadeed4f2c8b3bbf7073f02ae4. Voir aussi les sites répertoriant les résultats des travaux de recherche : https://www.openedition.org/17597 ; https://lodocat.hypotheses.org/ ; http://lsh.univ-fcomte.fr/pages/fr/menu2363/projets-de-recherche/anr-lodocat-13618.html ; https://history.uni.lu/research-lodocat/ consultés le 28.01.2025.

[3] La nature hybride de ces textes a été définie tour à tour par la critique comme « écrits en collaboration » (JACOBSON SCHUTTE 2005), « textes sociaux » (WEBER 2005) ou « compositions plurielles » (MALENA 2012) pour mettre l'accent sur leur caractère polyphonique.

[4] Comme on l'a déjà affirmé dans la note 1, notre travail de recherche se situe dans le cadre d'un PRIN (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale). Nous tenons à preciser que le premier paragraphe de l'Introduction de cet article est tiré de la présentation du projet (Modello A).

[5] Outre MULVEY 1975, voir aussi MANDELBAUM 2021.

[6] Il s'agit d'un texte anonyme en français et d'un texte en italien écrit par un prêtre barnabite, le Père Barelli : An., *La vie de la venerable mere Marie Marguerite Balland, religieuse du monastère de la Visitation de Sainte-Marie, de Chambéry, née dans la même ville le septéime [sic] du mois d'octobre de l'année 1612 morte dans le monastere de la Visitation de Modene, le quiniême du mois d'octobre de l'année 1707*, Modène, chez Antoine Capponi. Avec permission des supérieurs. Dorénavant *VBfr* suivi du numéro de la page. *Vita della venerabil serva di Dio la Madre suor Maria Margherita Balland...scritta dal P.D. Francesco Luigi Barelli da Nizza Barnabita*, Bologna, per Giulio Borzaghi, 1718. Dorénavant *VBit* suivi du numéro de la page.

[7] Marie-Françoise de Monceau était la nièce de la Mère de Châtel. Jeanne de Chantal, qui l'avait admise au noviciat de Chambéry en 1624, applaudit l'élection qui lui remettait la conduite du monastère d'Aix-en-Provence en 1633. Elle brilla surtout dans la direction des âmes qui semblait être son élément : elle savait aider, exciter, corriger ou soulager, selon l'attrait de la grâce, et surtout inspirer le désir de la vie surnaturelle. La Mère de Monceau procura les fondations de Toulon et de Grasse, et en 1663 répondit aux instances des princes de Monaco, désireux d'établir en leur ville les filles de saint François de Sales. La princesse Charlotte-Catherine de Grammont, élevée au second monastère de Paris, l'accueillit avec une grande joie. Après trois ans, la Supérieure fut rappelée à Aix pour y seconder les vœux de mesdames Martinozzi et Mancini, sœurs du cardinal Mazarin. Ravies de ses vertus, elles avaient résolu, dès l'année 1653, de l'attirer en Italie par le moyen d'une fondation. D'imprévues circonstances ayant fait ajourner ce projet, la Mère de Monceau eut le mérite de tout préparer pour l'établissement, mais non la joie de recueillir le fruit de ses labeurs. Son voyage à Modène sembla être le prélude du grand voyage de l'éternité, qu'elle accomplit le 12 août 1669 (informations tirées de *Année Sainte des religieuses de la Visitation Sainte Marie*, tome VIII, Annecy, Burdet, 1867-1872, p.766).

[8] Selon Gianna Dotti Messori (2007 : 105) l'auteure de ce volume serait suor Maria Francesca Marchi, décédée à Modène en 1989.

[9] Le « Livre du couvent » est une chronique manuscrite qui se poursuit sans interruption à l'usage de la communauté depuis la fondation. Le livre du couvent modénais est conservé dans les archives du monastère.

[10] Sur Maria Beatrice d'Este nous signalons le volume tout récent de GREGORY & QUESTIER (2023).

[11] Malgré la fermeture du monastère de la Visitation de Modène en 2020, cette correspondance est toujours conservée dans les archives du monastère qui abrite aujourd'hui la communauté du Chemin Neuf : Monastero della Visitazione Baggiovara - Chemin Neuf Italia (chemin-neuf.it), consulté le 14.03.2025.

[12] En fait en 1963 les visitandines ont quitté le monastère au cœur de la ville de Modène et se sont installées à Baggiovara, un village à quelques kilomètres du centre de la ville.

[13] En juillet 2024, nous avons fait une première reconnaissance de ces archives, mais nous n'avons pu consulter que quelques dossiers. Conscients de leur richesse, nous avons l'intention de nous rendre à nouveau à Baggiovara dans un avenir proche pour les consulter à nouveau. Nous précisons également que pendant ce séjour nous avons consulté les archives d'État et les archives du diocèse de Modène.

[14] Voir en particulier le chapitre « La Madre Maria Margherita Balland » écrit par Mons. Can. G. Pistoni (LEONELLI 1981 : 155-162).

[15] *Année sainte de la Visitation*, t. I, Janvier, Annecy, Imprimerie de Charles Burdet, 1867 ; *Année sainte de la Visitation*, t. IV, avril, Annecy, Imprimerie de Charles Burdet, 1868.

[16] Nous signalons le travail qu'une professeure du Liceo Ginnasio Statale "S. Carlo" de Modène a fait avec ses étudiants de V^{a} Ginnasio dans l'année scolaire 2014/2015. Les résultats sont consultables en ligne à l'adresse suivante :
https://asmo.cultura.gov.it/fileadmin/risorse/didattica/2015_adotta_un_duca__mary_di_Modena.pdf, consulté le 08.11.2024.

[17] *Année sainte de la Visitation*, t. I, *op. cit*., p. 215.

[18] *Année sainte de la Visitation*, t. IV, *op. cit*., p. 45.

[19] Lettre de Maria Beatrice d'Este au Monastère de la Visitation de Modène : Londres, 6 janvier 1674.

[20] Ibidem.

[21] Lettre de Maria Beatrice d'Este au Monastère de la Visitation de Modène : Londres, 12 avril 1674.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem.

[24] Maria Beatrice avait été couronnée en 1685.

[25] Nous avons trouvé cette information dans le document rédigé par Marta Soli, *Un'Estense sul trono d'Inghilterra*, p. 45 :
https://asmo.cultura.gov.it/fileadmin/risorse/didattica/2015_adotta_un_duca__mary_di_Modena.pdf,

consulté le 08.11.2024.

[26] Lettre de Maria Beatrice d'Este au Monastère de la Visitation de Modène : Londres 23 février 1687.

[27] Pour la biographie en français, étant donné que la date ne figure pas dans le frontispice, nous adoptons celle indiquée dans la notice de la BnF.

[28] Nos recherches auprès des archives du diocèse de Modena-Nonantola n'ont pas fourni pour le moment d'informations concernant une éventuelle cause de béatification de la Mère Balland. Peut-être que des recherches plus approfondies auprès des archives du Vatican pourront apporter des précisions supplémentaires à ce propos.

[29] Voir dans le livre de R. de Maio le chapitre intitulé « L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma » (DE MAIO 1973 : 257-278).

[30] *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, fondatrice de l'Ordre de la Visitation par la Mère Françoise-Madeleine de Chaugy*, [1642], Paris, Plon, 1893. Voici les intitulés des trois parties : Première partie : ses années passées au monde ; Deuxième partie : les actions de sa vie religieuse ; Troisième partie : les pratiques de ses héroïques vertus.

[31] Maria Isabella Vecchiarelli (1681-1761), épouse du prince Scipione Publicola Santacroce (1681-1747) et mère de Valerio Publicola Santacroce. Les Santacroce (souvent appelés Santacroce Publicola) étaient une importante famille romaine connue depuis la première moitié du XV[e] siècle.

[32] Sur le processus de fabrication de la sainteté de Jeanne de Chantal, voir le chapitre intitulé « Fabriquer une sainte » (DE LENCQUESAING 2021 : 171-217).

[33] Jeanne de Chantal sera canonisée le 16 juillet 1767.

[34] De 1642 à 1717 la Mère de Chantal a fait l'objet de six biographies d'auteur.e.s différent.e.s. Outre les *Mémoires* de la Mère de Chaugy nous devons citer : Henri Cauchon de Maupas du Tour, *La Vie de la vénérable Mère Jeanne-Françoise Frémyot, Fondatrice, Première Mère et Religieuse de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie*, Siméon Piget, Paris 1643 ; Alexandre Fichet, *Les saintes Reliques de l'Érothée, en la sainte vie de la Mère Jeanne Françoise de Frémyot, Baronne de Chantal, Première Supérieure, et Fondatrice de l'Ordre de la Visitation sainte Marie. Excellent original de sainteté, et vrai portrait de l'Épouse de Jésus*, Sébastien Huré, Paris 1643 ; Joseph Piolle, *Le Parnasse amoureux des Beautés de Philotée, ou Description en vers de la sainte vie de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémyot, baronne de Chantal, première supérieure et fondatrice de l'Ordre de la Visitation Sainte Marie*, Vincent de Coeursillys, Lyon 1649 ; Anon. [att. à Bussy-Rabutin, Louise de], *La Vie en abrégé de Madame de Chantal, Première Mère, et Fondatrice de l'Ordre de la Visitation de sainte Marie*, Simon Bénard, Paris 1697 ; Jacques Marsollier, *La Vie de la vénérable Mère de Chantal, Fondatrice, première Religieuse, et première Supérieure de l'Ordre de la Visitation de sainte Marie*, François Babuty, Paris 1717.

[35] Le frontispice de la *Vita* informe que « Padre Francesco Luigi Barelli da Nizza, barnabita, [était] Penitenziere della Metropolitana, Esaminatore sinodale, e Consultore del S. Officio di Bologna ». Il est l'auteur des *Memorie dell'origine, fondazione, avanzamenti, successi, ed uomini illustri in lettere, e in santità della Congregazione de' Chierici Regolari di S. Paolo, chiamati volgarmente Barnabiti* (Per Costantino Pisarri sotto le Scuole all'Insegna di S. Michele, Bologna 1703).

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

S'affirmer entre les mailles du texte : formes et fonctions de l'indicible dans l'œuvre d'Anne Griffon[1]

Giorgia Lo Nigro

Per citare l'articolo
Giorgia Lo Nigro, « S'affirmer entre les mailles du texte : formes et fonctions de l'indicible dans l'œuvre d'Anne Griffon », *Publifarum*, 43, 2025, p. 65-86.

Résumé

Au XVII[e] siècle, la prolifération des récits mystiques féminins prend une ampleur significative dans le cadre de l'arrivée du Carmel en France et du renouveau religieux encouragé par la Contre-Réforme. Les écrits de plusieurs femmes de l'époque, dont ceux d'Anne Griffon (1581-1641), chartreuse ayant vécu au monastère du Mont-Sainte-Marie de Gosnay, dans le Pas-de-Calais, en sont des témoins marquants. Le manuscrit de cette moniale, *Œuvres d'une religieuse chartreuse nommée Anne Griffon* – conservé en trois copies non autographes entre la Bibliothèque Mazarine de Paris (ms 1082 et ms 1083) et la Bibliothèque de Charleville-Mézières (ms 236) – est tombé dans l'oubli au fil du temps, en raison de la méfiance de dom Le Masson, devenu général des chartreux vers 1675, à une époque où le mysticisme était en déclin (COGNET 1995). Cette étude vise à restituer à Anne Griffon et à son journal intime la reconnaissance qu'ils méritent. Nous présenterons, d'abord, sa vie et son œuvre. Ensuite, nous démontrerons que l'indicible s'impose comme un trait prégnant dans son texte. Ainsi, nous explorerons les formes et les fonctions de cet expédient littéraire afin de mettre en lumière son rôle stratégique : l'affirmation de la moniale et la préservation de sa supériorité en tant que femme élue par Dieu.

Abstract

During the 17[th] century, the spread of female mystical writings gained considerable prominence with the arrival of the Carmelites in France and the religious revival encouraged by the Counter-Reformation. The writings of several women of the period, including those of Anne Griffon (1581-1641), a Carthusian who lived at the Mont-Sainte-Marie de Gosnay monastery, in the Pas-de-Calais Department, are prominent examples. This nun's manuscript, *Œuvres d'une religieuse chartreuse nommée Anne Griffon* – preserved in three non-original copies at the Mazarine Library of Paris (ms 1082 and ms 1083) and the Charleville-Mézières Library (ms 236) – gradually sank into oblivion, due to the mistrust of Dom Le Masson, who became the general of the Carthusians around 1675, at a time marked by the decline of mysticism (COGNET 1995). This study aims to restore the recognition that Anne Griffon and her writings deserve. First, we will present her life and her work. Next, we will demonstrate that the unspeakable emerges as a prominent feature in her text. Therefore, we will explore the forms and functions of this literary device to highlight its strategic role: the assertion of the nun's identity and the preservation of her superiority as a woman chosen by God.

1. Introduction

La figure d'Anne Griffon, moniale chartreuse ayant vécu au XVII[e] siècle, a très rarement fait l'objet d'études scientifiques[2]. Pourtant, cette religieuse a laissé un journal intime spirituel assez conséquent[3] qui constitue une véritable source documentaire pour les

théologiens, les historiens et les littéraires. Ce texte représente en effet un terrain d'exploration intéressant pour ceux et celles qui souhaitent étudier l'ordre des chartreux[4], ainsi que les courants mystiques qui circulent largement dans les régions frontalières du nord de la France à l'époque de la Contre-Réforme[5]. Comme le souligne Thomas Jérôme dans ses importants travaux sur l'ordre des chartreux (2014, 2021, 2023), les écrits d'Anne Griffon sont marqués par l'arrivée du Carmel en France au début du XVII[e] siècle. D'ailleurs, son directeur spirituel, dom Guillaume du Chèvre, a collaboré avec Jean de Brétigny[6], proche du salon de Barbe Acarie[7], à la traduction de *La vie de Thérèse de Jésus*, fondatrice des carmélites, ainsi qu'à celle d'autres œuvres de Thérèse d'Avila. C'est dans le cadre de l'engagement des chartreux pour la diffusion du Carmel féminin en France[8] que la sœur Griffon est sollicitée par la mère supérieure de son couvent à documenter son expérience mystique. Selon Jérôme (2023), Marguerite Gueffren, familière du salon de Madame Acarie et consœur d'Anne Griffon, aurait également joué un rôle déterminant dans le développement de la veine mystique de cette dernière, influence qui marquera aussi son œuvre qu'enrichissent des éléments inspirés du mysticisme de Thérèse d'Avila et de sainte Catherine de Gênes.

Toutefois, après l'arrivée de dom Innocent Le Masson à la tête de l'ordre en 1675, le manuscrit de Griffon sera mis de côté, voire occulté, par le nouveau général, qui considère le mysticisme féminin comme une menace contre les traditions cartusiennes[9]. Dans une lettre datée du 7 avril 1691, dom Le Masson critique les femmes mystiques en ces termes :

> De jeunes filles religieuses qui n'ont ni habitudes de vertus, ni discrétion s'accommodent à leur mode de cette lecture. C'est comme une forêt où elles s'égarent, elles s'érigent en maîtresses comme si elles étaient des saintes Thérèses, elles s'attribuent des états imaginaires, elles se croient plus sages que les sages. (LE MASSON dans DEVAUX 2005 : 115)

Le journal spirituel d'Anne Griffon, cependant, parvient à exprimer l'authenticité et la profondeur d'une femme qui revendique sa connexion directe avec Dieu comme preuve de sa supériorité.

Même si elle ne peut pas être qualifiée de directrice de conscience ou de théologienne, elle occupe la charge de sous-prieure pendant plus de dix ans et guide de nombreuses laïques et religieuses dans leur chemin spirituel, tout en s'imposant comme un repère pour les femmes qui gravitent autour de la chartreuse de Gosnay. Ces éléments justifient l'intérêt de présenter son personnage dans ce numéro.

Cet article vise, plus particulièrement, à mettre en lumière les écrits de la moniale dans le but de faire resurgir sa figure de l'amnésie historique qui frappe sa mémoire. Pour ce faire, nous retracerons d'abord sa vie et son œuvre et nous analyserons, ensuite, les particularités de son « écriture mystique » (DE CERTEAU 1982).

2. Anne Griffon, une chartreuse méconnue

Anne Griffon naît en 1581 dans le village d'Eu, en Normandie. Elle est la fille d'Anne Chaveton et de François Griffon, deux parents respectables d'Abbeville, qui meurent peu après sa naissance, la laissant orpheline. Elle passe son adolescence avec sa sœur Marie dans cette même ville, chez son oncle, un drapier. Bien qu'elle ressente un appel divin dès l'âge de sept ans, elle fréquente des cercles mondains pendant son adolescence. Un jour, alors qu'elle est épuisée après une danse, son beau-frère, Pierre Waignart, lui adresse les paroles de Salomon « vanité des vanités, tout est vanité ». C'est à ce moment-là qu'elle décide d'abandonner les plaisirs terrestres pour se consacrer pleinement à Dieu[10].

Ainsi, le 17 août 1601, à l'âge de vingt et un ans, Anne Griffon rejoint-elle le monastère des Dames Chartreuses du Mont-Sainte-Marie de Gosnay, près de Béthune, en Artois. Elle y prononce sa profession de foi le 25 août 1602 devant Guillaume du Chèvre, qui deviendra son directeur spirituel. Quatre ans plus tard, le 4 juin 1606, elle reçoit la consécration des vierges en présence de Jean Richardot, évêque d'Arras.

Pendant les deux premières années de son noviciat, elle doit faire face à des rumeurs l'accusant de sorcellerie. Ces bruits sont alimentés par une consœur qui connaît son passé mondain. Il s'agit probablement de Jacqueline Doresmieux. Finalement, grâce à son courage et sa détermination, elle réussit à démentir ces calomnies et à poursuivre son chemin spirituel au sein du couvent. Sa dévotion, son humilité et sa douceur lui valent d'être nommée maîtresse des novices à deux reprises, ce qui lui permet de

devenir le guide spirituel des jeunes religieuses et des laïques fréquentant le monastère de Gosnay. En raison de sa sagesse et de son esprit d'obéissance, elle est désignée coadjutrice ou cellérière, puis sous-prieure, un poste qu'elle occupera pendant douze ans.

Tout au long de sa vie, elle souffre de maladies fréquentes qui lui causent de vives douleurs corporelles, notamment au niveau des intestins. En raison de la guerre de Trente Ans, qui ravage sa région depuis 1635, sa communauté se réfugie à Béthune, où elle décède dans la nuit du 13 au 14 janvier 1641, à l'âge de soixante-deux ans.

De nombreux événements miraculeux, relatés dans une enquête menée par dom Bruno L'Aumosnier après son décès[11], entourent sa mémoire. Les habitants, ainsi que les moines et les moniales de son ordre, la décrivent comme une religieuse illuminée, marquée par une aura de sainteté et de mystère[12]. En effet, souvent transportée vers Dieu et sujette à des extases, Anne Griffon mène une vie de dévotion au sein de la chartreuse, où elle fait preuve d'un esprit prophétique et de dons mystiques. Son mysticisme captive les laïcs de la région, ses consœurs, et même sa mère prieure qui, vers 1620, lui demande de consigner ses visions divines.

2.1 L'œuvre d'Anne Griffon

Anne Griffon rédige un journal spirituel, pour répondre au commandement de sa mère supérieure, intéressée à documenter sa vie contemplative. Bien que le manuscrit original ait été perdu, ses textes sont rassemblés dans un volume intitulé *Œuvres d'une religieuse chartreuse nommée Anne Griffon*, conservé à la Bibliothèque Mazarine de Paris en deux copies (ms 1082 et ms 1083). Ces deux tomes contiennent les écrits de la religieuse « copiez fidèlement », peut-être par dom Bruno L'Aumosnier, vicaire de la chartreuse du Mont-Sainte-Marie de Gosnay. Ce dernier est également l'auteur de l'enquête en annexe sur la vie et la conduite de la moniale. Ce texte a été rédigé vers 1664 à la demande de dom Ganneron, à l'occasion de la visite de dom Charles Le Bret, prieur de la chartreuse du Mont-Dieu :

> Ces écrits ont été copiés fidèlement à l'instance de notre très vénérable père visiteur dom Charles Le Bret, prieur de la Chartreuse de Mont-Dieu de Longinal, écrits de la main propre de la vénérable mère Anne Griffon par commandement de ses supérieurs quelques années avant sa mort […]. (GRIFFON ms 1082 : 1034-1035)

Un troisième manuscrit de ses œuvres, intitulé *Historiae vitae, virtutum atque revelationum... Annae Griffoniae*, a été rédigé par François Ganneron en 1664 et est conservé à la Bibliothèque de Charleville-Mézières. Si les deux premiers manuscrits semblent fidèles au texte conçu par Griffon, le troisième révèle la volonté de dom Ganneron de réorganiser la structure de l'ouvrage. En effet, ce dernier identifie cinq sections, qu'il subdivise en sous-parties[13]. Bien que cette version soit la plus riche et la plus élaborée, elle souffre d'une lisibilité réduite due à la quasi-cécité de son copiste[14]. Dans le manuscrit 1082, qui fait l'objet de notre analyse en raison de sa lisibilité, le journal de la religieuse s'étend sur environ six cents pages[15], dans lesquelles sont relatées ses expériences mystiques lors de la prière et de la messe ou dans sa cellule. Durant ces moments, elle évoque des visions divines où elle aperçoit Dieu, Jésus, la Vierge Marie, ainsi que des figures angéliques telles que les séraphins et les chérubins, sans oublier des saints comme saint Paul, saint Michel, saint François et saint Bruno, le fondateur de l'ordre cartusien. De larges passages sont consacrés à la Passion du Christ. Elle tient les Juifs pour responsables de la mort de Jésus et les désigne par des termes péjora-tifs : « la malice de ces cruels et plus qu'insensés Juifs où trépassait toute la malice humaine » (673)[16]. En revanche, elle s'engage à prier pour la conversion des Allemands, des Anglais et même des Chinois : « l'Allemagne et l'Angleterre à quoi j'ai un particulier instinct de prier [...] parce que je vois que Mon Seigneur confère beaucoup de grâces à ces deux pays pour leur conversion, et ce par mon moi » (646) ; « [je prie] pour les Chinois ou autres puisqu'ils se convertissent journellement à la foi » (909). Dans ce contexte, Griffon déclare qu'elle doit endurer des peines bien plus grandes pour l'Allemagne que pour les autres territoires mentionnés, ce qui témoigne de sa volonté de mettre son expérience mystique au service du projet contre-réformiste :

> Mon Seig.re [sic] ne me fait point tant souffrir pour ce grand pays comme il m'a fait endurer pour le pays d'Allemagne, qui n'est que fort peu de chose en comparaison de la grandeur et multitude de gens qu'il y a en l'autre [...] mon Seig.re [sic] m'ayant attirée à prier pour ce pays. (911)

Ces énoncés, parmi d'autres, informent le destinataire du contexte dans lequel s'inscrit l'écriture de la religieuse[17]. Cependant, la quasi-totalité de son texte manque de repères spatio-temporels et d'informations historiques, à l'exception des toutes

premières pages, où Griffon indique que son expérience scripturaire commence en obéissance au « commandement qui [lui] a été fait par [sa] vénérable mère prieure en l'année mil six cent vingt » (2).

Au début, elle évoque également les péchés qu'elle a commis avant son entrée en religion, ce qui aide à cerner le premier but de son ouvrage : « Pour commencer j'écrirais volontiers toute la grande multitude de mes péchés qui sont en nombre infinis » (3). La spontanéité de l'écriture de la moniale ainsi que le manque de structure du texte n'en rendent pas aisée la lecture.

3. S'affirmer derrière l'Autre

La récurrence thématique imprègne ce manuscrit et révèle la contrainte qui pousse Griffon à relater ses visions pour transmettre son expérience à sa supérieure. Dès l'incipit de son œuvre, Anne Griffon déclare qu'elle ne peut pas écrire ses visions, arguant qu'il lui est impossible de traduire ses extases en mots. Pour elle, l'expérience mystique relève de l'ordre du divin, tandis que l'expérience scripturaire appartient au monde terrestre. La religieuse répète ce propos à maintes reprises pour souligner l'impuissance des mots qui est la sienne, mais également pour préciser que sa prise de parole répond uniquement à son souci de satisfaire la demande de sa supérieure :

> si ce n'était la vertu de l'obédience à laquelle je suis obligée, je ne ferais ce que je fais. Toutefois, il me semble que tout ce que je fais, je ne le fais point de mon cru ni selon que je le veux, mais il me semble que je fais ce qui m'est dicté intérieurement, car le plus souvent, ayant fini un mot, je ne sais celui qui doit suivre. S'il y a quelque chose de bien, cela n'est nullement de moi, aussi par la grâce de mon D., je ne m'en attribue pour le présent. (366)

Le devoir d'écrire, imposé à Griffon, ressort dans les premières lignes de ce passage, où elle utilise le verbe « obliger » au sein d'un énoncé hypothétique qui situe son geste dans une volonté d'obéissance[18]. L'utilisation du « je » de la moniale s'inscrit, en outre, dans son refus catégorique d'assumer toute auctorialité. Elle le souligne par des phrases à la forme négative, qui sont renforcées par l'adverbe « nullement », ainsi que par la dissociation de la copule « cela » — qui indique l'écriture — de son attribut, « moi » — qui désigne Griffon. Par ce biais, la moniale postule une séparation nette

entre le sujet — l'auteure — et l'action d'écrire : « cela n'est nullement moi [...], je ne m'en attribue pour le présent ». D'un point de vue énonciatif, il est alors possible d'identifier une troisième personne : un « il » qui fait référence à Dieu et qui se cache derrière le « je » de la religieuse. Ce dédoublement de l'énonciation illustre bien l'ambiguïté dans laquelle évolue la relation de Griffon, qui met en scène une véritable dislocation du sujet locuteur, alors que celui-ci devrait normalement se situer au centre de l'écriture autobiographique. Cette nécessité de l'auteure de circonscrire sa prise de parole s'associe à la tendance des écritures mystiques d'identifier, de manière explicite et souvent dès le début du texte, les lieux de l'énonciation, qui sont, dans ce cas, forcément multiples : « [c]ontradictoire donc, le je parleur (ou écrivain) prend le relais de la fonction énonciative, mais au nom de l'Autre » (DE CERTEAU 1982 : 257). Cette situation, qui est propre à l'autobiographie spirituelle mystique, fait que « dans la position forte du texte, le je est une sorte de lapsus. Il se contente de représenter ce qui parle, ou de se substituer à ce qui fait parler. Il ne peut que « prendre la place » que d'autres constituent [...] » (256)[19].

Si l'une des raisons de ce paradoxe tient à l'impossibilité de raconter Dieu, l'autre réside dans la position sociale de Griffon qui est notamment celle d'une femme bornée par les paradigmes socio-historico-culturels de son époque. Comme elle l'affirme dans sa « fable mystique »[20], la pratique de l'écriture n'est pas seulement perçue comme un loisir du monde terrestre, mais aussi comme une prérogative du masculin : « L'imbécilité de mon entendement et de mon sexe, cela ne vient apporter plutôt du scandale que du profit, aussi j'ai l'espérance que mon doux amour y pourvoira afin qu'il ne soit offensé par ce qui est fait purement et simplement pour m'acquitter de mon devoir d'obéissance » (GRIFFON 1082 : 373). Il s'agit alors pour l'écrivaine de faire appel à une entité autre pour légitimer l'autorité de son discours et prouver la véracité de son texte auprès de ses destinataires. D'ailleurs, dans ses écrits, il n'est pas rare de trouver de longs passages où elle exprime son inquiétude envers les idées que le destinataire pourrait se faire de sa parole :

> Mais tout ce que je dis pourra, peut-être, sembler étrange ou, peut-être, sera estimé folie ou comme rêverie mais, par la grâce de D., ce n'est ni l'un ni l'autre. Une très claire vérité, à mon avis, que pourrons reconnaître ceux que notre bon D. mène par un même chemin, car on ne le peut connaître autrement sinon que cette sapience infinie en donne une lumière particulière pour pouvoir connaître ce qui en est. De vouloir condamner si

> légèrement ce qui semble le plus précieux devant la divine majesté, ce serait se mettre en grand danger de tomber en d'autres précipices, mais que l'on fasse tel jugement qu'on voudra de tout ce que j'ai écrit, je me soumets plus que jamais à la correction de mes supérieures et à tout ce qui leur plaira, étant, par la grâce de mon D., toute prête de croire ce qu'il leur plaira autant que je pourrai. Si ce n'était pour l'amour et honneur de mon Seig.re [sic], je serais bien aisée que l'on me tint pour trompée et que l'on estima le tout imagination de fille légère mais, pour l'honneur et gloire de mon Seig.re [sic], je désire que l'on en croie ce qui en est. Pour la manifestation de sa toute-puissance [...] et pour sa plus grande gloire, je raconterai ce qui m'a démontré un jour de cette année 1621. (886-887)

La moniale imagine, en effet, que ceux qui liront ses visions pourraient douter de leur véracité, ce qu'elle exprime par l'attribution de qualifications dysphoriques à sa personne, dont « étrange », « trompée » et « fille légère », ou à son écriture, telles que « folie », « rêverie » et « imagination ». Il n'est pas surprenant que Griffon ressente ce genre d'inquiétude : celle-ci découle non seulement de sa condition de femme, mais aussi du fait qu'au début de son noviciat, elle avait déjà été la victime d'accusations qui lui imputaient d'être sorcière et de pratiquer les arts magiques[21]. Par conséquent, pour se protéger, elle a forcément besoin de se cacher, ce qu'elle fait, d'une part, derrière la « correction de [ses] supérieures », et d'autre part, derrière l'autorité de Dieu. Il n'est donc pas étonnant de trouver, au début de son manuscrit, des passages où elle place son écriture sous la dictée de Dieu :

> selon la grâce qui plaira à sa divine bonté me donner, je me suis délibérée pour son amour et pour la manifestation de son infinie bonté d'écrire tout ce qu'il plaira à son saint et divin esprit me faire souvenir des grâces et faveurs qu'il a plu à ce bien infini. (2)

Ce faisant, la moniale établit avec ses destinataires un accord qui lui permet de situer son texte dans une instance de vérité garantie par l'Autre-Dieu.

Cet expédient constitue un stratagème pour la femme, qui peut ainsi faire résonner sa voix, désormais légitimée par la divinité. Cela explique la raison pour laquelle Griffon – qui se décrit toujours comme une fille obéissante et soumise à ses supérieurs – parvient pourtant, à quelques endroits, à remettre en question la compétence de ses directeurs de conscience d'antan : « c'était un bon père et fort doux. Toutefois, n'ayant point l'expérience des choses par lesquelles mon doux amour me faisait passer, il ne les entendait point, qu'en la fin, je ne manquais point aussi d'avoir grandes confiances et assurances en lui » (98) ; « il n'était point expérimenté aux choses que notre bon D.

me donnait et n'avait l'expérience des choses si sécrètes » (258) ; « j'avais proposé de ne lui point déclarer mon intérieur voulant tenir le tout fort caché » (259). Dans le premier énoncé, la voix timide de Griffon émerge grâce à l'emploi du marqueur d'opposition « toutefois » : celui-ci contredit la définition de son père spirituel comme « bon » et « doux », des qualifications euphoriques. La moniale met ainsi en doute la capacité d'entendement de ce religieux, qui n'est pas doué, comme elle, de ce pouvoir visionnaire. Pour Griffon, il n'est pas digne de « grande confiance et assurance », ce qui l'amène à se méfier de son autorité. La forme négative utilisée dans la deuxième phrase souligne précisément l'inexpérience de ce père face à ces « choses [...] sécrètes » qui restent une prérogative de l'auteure. Il s'agit pour elle de valoriser le coin intouchable et inatteignable de ses visions. Par ailleurs, son expérience mystique représente un abri qu'elle déclare vouloir tenir « tout fort caché », d'un ton affirmatif suggéré par la mobilisation du verbe « proposer ».

Ce désir de garder pour elle l'aventure mystique affleure ailleurs à la surface du texte, puisque la religieuse reconnaît également les dangers auxquels son mysticisme pourrait l'exposer :

> mais il me semble que mon Seigneur permettait telle peine pour deux causes : l'une pour me faire quelque peu endurer selon mon désir, l'autre pour me faire découvrir ce que je voulais cacher, car encore que je fusse fort soumise à mes supérieures, il me semblait néantmoins que je ne devais déclarer tout ce qui se passait en moi, craignant qu'on ne m'eut eu en quelque estime. (167)

Griffon est consciente que ces dons divins sont une arme à double tranchant car si, d'une part, ils accordent à la femme un pouvoir particulier, d'autre part, ils pourraient constituer un prétexte pour des accusations d'hétérodoxie. Cela représente un risque considérable pour la moniale dans le contexte de la Contre-Réforme[22], et surtout après avoir été déjà suspectée de sorcellerie.

Un autre exemple de la tentative de la religieuse de s'affirmer se trouve dans la narration de l'une de ses visions, où elle déclare voir le fondateur de son ordre, saint Bruno, au-dessous de saint François :

> mais encore que j'eusse vu une si grande gloire et haut degré, car il [saint Bruno] était, comme j'ai déjà dit, au rang des séraphins, toutefois il me semblait que le père saint François était beaucoup plus haut et jouissait de la claire vision de D. plus que lui[23]. (312)

Ce propos, qui place le guide des chartreux au-dessous de saint François, sera contesté par le directeur de conscience de la moniale :

> Je le racontai à mon directeur et père qui me gouvernait pour lors mais lui, pour éprouver mon esprit, me dit que ce que je disais de St. François était par une propre affection que je portais à ce saint, et me démontrant qu'il n'était pas comme je disais, et moi, par soumission, je ne lui voulais point expliquer. Mais le lendemain ou quelques jours après, il me fut encore démontré quasi les mêmes choses que j'avais vues auparavant, mais avec une plus claire et assurée lumière, et mon Seig.re [*sic*] Jésus me dit que je dis à mon père qu'il était comme je lui avais dit [...]. (313)

Cet extrait montre clairement le besoin de la religieuse de légitimer ses mots à travers Dieu. C'est en effet cette entité divine qui l'assure de la justesse de son interprétation. Bien que la première réaction d'Anne Griffon face aux assertions de ce prêtre ait été le silence, elle décide ensuite de lui prouver la véracité de son discours en relançant leur débat autour de ces saints.

Entre les mailles du texte, il est possible d'identifier d'autres passages où la moniale prend la liberté d'exprimer son opinion et où elle se positionne contre son père spirituel, au nom de l'exclusivité de sa connaissance des choses divines : « J'ai reconnu plusieurs fois par expérience [...] que mon père ne m'avait pas bien répondu [...], et moi me soumettant à son jugement encore que je sentais bien que ce n'était point comme il me disait » (378). C'est plus particulièrement le mot « expérience » qu'elle utilise pour affirmer son autorité, mais aussi sa volonté d'indépendance, comme cela apparaît également dans d'autres fragments :

> des pères spirituels auxquels je communiquais les secrets de ma conscience m'instruisaient à me laisser conduire sans me vouloir donner de règles, aussi n'en avais-je point besoin, car mon Seigneur m'en apprenait plus en un quart d'heure ou demie heure que n'eussent fait plusieurs pères en plusieurs années. (34)

La moniale estime qu'elle n'a besoin d'aucun guide pour s'orienter sur son chemin mystique : elle affirme, en effet, de ne pas avoir eu besoin de règles spécifiques de la part de ses directeurs de conscience, car son Seigneur lui enseigne en un temps très court ce qu'ils pourraient lui apprendre en plusieurs années. Le ton péremptoire de Griffon est accentué par l'opposition entre les deux marqueurs de temporalité « un quart d'heure » et « plusieurs années », qui font respectivement référence à la connaissance qu'elle reçoit de Dieu et de ses directeurs. Cet énoncé dévalorise alors la

médiation ecclésiale et, par conséquent, l'utilité de la mission de ces religieux pour prôner, en revanche, le contact direct entre la femme et la divinité.
Griffon raconte également que parfois ses échanges avec son directeur lui apportent plus d'affliction que de bénéfice, car, n'ayant pas la connaissance des mystères auxquels elle seule a été initiée par Dieu, celui-ci la prend pour une damnée, au lieu de la soutenir tout au long de son parcours :

> une fois, je fus fort excessivement affligée pour m'être démise de mon propre jugement au jugement de mon père en une chose de conséquence pour moi, car la conséquence était que, selon qu'il me faisait entendre, [...] j'eusse toujours été en péché mortel et par conséquent en état de damnation. (179-180)

La répétition du mot « conséquence », que reprend la locution adverbiale « par conséquent », vise à renforcer l'impact négatif de la parole de ce clerc qui évoque sa damnation éternelle. Lorsqu'elle ne parvient plus à supporter les tourments qui en découlent, elle demande un confesseur, mais elle est rabrouée :

> mais ne pouvant plus supporter une si excessive peine, tant d'esprit que de corps, je m'en allai trouver mon père pour le supplier de me vouloir donner un confesseur, car je ne pouvais plus vivre, mais, selon que notre bon D. permit, il me traita assez rudement me disant que je lui disais ce que je voudrais. (180)

Le récit de ses relations tendues avec ceux qui la dirigent se dissimulent dans les méandres de ce long manuscrit.

4. « Cela est du tout indicible à moi, pauvre ignorante ! »

Comme nous l'avons déjà souligné, le manuscrit de Griffon est marqué par la résistance de la moniale face à l'écriture : elle avoue, à plusieurs reprises, d'écrire sous contrainte et, de surcroît, sur un sujet qu'il est impossible de traduire en langage humain. Ce dernier est décrit par elle-même comme « gros langage » : « mais il n'en faudrait rien dire du tout pour ne parler point selon notre gros langage » (320). Dans cette phrase, comme dans d'autres passages, la religieuse exprime son souhait de ne pas raconter ses « lumières[24] » car, pour ce faire, « il [lui] faudrait avoir une langue angélique » (268). Pour elle, il s'agit alors de comprendre comment prouver son obéissance à ses supérieurs :

> toutes ces choses se passant d'une façon que je ne savais pas expliquer, car le parler, ce me semble, n'était pas un parler ferme, mais c'était plutôt par une certaine lumière qui me faisait entendre ce que dessus. Toutefois, [...] deux diverses fois à la fin de l'oraison, il me fut signifié, avec commandement, de le mettre par écrit et, comme j'étais dans une grande perplexité pour la contradiction que j'avais de faire ce que dessus, je demandai à la mère de D. (353)

Griffon adopte une stratégie d'écriture qui repose essentiellement sur l'évocation de l'indicible qui traverse tout son texte. Cela lui permet de (ne pas) raconter cette « certaine lumière » qu'elle évoque dont l'indétermination est garantie par le marqueur d'atténuation « certaine », et qui s'oppose au « parler ferme ».

En effet, au niveau de la macrostructure, l'œuvre manque d'organisation spatiale étant dépourvue de chapitres. Par conséquent, aucune scansion thématique ne peut être identifiée. Ces aspects rendent difficile la lecture du manuscrit qui apparaît comme un long récit émanant de l'intérieur.

Les paragraphes s'ouvrent souvent sur un indice temporel indéterminé qui ne fournit aucune information sur le temps de déroulement de l'action, mais qui indique des périodes indéfinies, parfois scandées par des rituels ou des festivités dont : « je me souviens qu'un jour parmi les autres... » (3) ; « un jour étant en oraison » (220) ; « ce fut un jour après la communion » (952)[25]. Il en va de même pour les références spatiales qui sont presque absentes dans le manuscrit.

Au niveau microtextuel, les fois où elle ose décrire ses extases, elle recourt souvent à la modalité problématique, et non pas apodictique, ce qui lui permet d'amoindrir ses affirmations. Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans le texte de nombreuses formules concessives, qui servent à Griffon pour rappeler aux lecteurs sa condition humaine, dont : « si l'on peut dire ainsi, mais il le faut pour parler en notre langage et non au leur » (414)[26]. De pareilles considérations s'appliquent aux nombreuses répétitions du verbe « sembler », un modalisateur qui marque le doute et plonge le récit de la moniale dans l'incertitude : « il me semble que ce fut lui [saint Michel] qui me fit entrer pour me plonger dans ce vase[27] » (451-452) .Tous ces indices suggèrent l'indicible qui sous-tend le manuscrit de Griffon, qui identifie l'existence de deux types de langages, ce qu'elle énonce très clairement lorsqu'elle dit : « pour parler en notre langage et non au leur » (414).

Pour décrire sa parole, qui s'oppose donc à la « langue angélique », elle recourt souvent à la métaphore du bégaiement, comparant ses mots, son « petit langage », à ceux des enfants : « mais de pouvoir expliquer tout ce que je compris sans toutefois comprendre, je ne puis, car cela surpasse toute capacité humaine. Toutefois, je dirai ce que je pourrai, comme les petits enfants en bégayant de mon petit langage » (1029). Ce renvoi métaphorique se retrouve également dans d'autres lignes, où Griffon relie la parole à la folie par l'association de l'adverbe « follement » au verbe « bégayer » :

> toute la s.te trinité opère en cette âme d'une manière ineffable mais il m'est impossible de le dire, il vaut mieux le goûter que d'en parler, car ce ne serait que follement bégayer de se vouloir ingérer de parler des choses qui ne peuvent être comprises. (998)

Dans d'autres passages, la moniale juge elle-même l'impuissance de sa parole, qu'elle compare à l'action de barboter, ce qui désigne son texte comme un ensemble de sons confus et inintelligibles, voire comme une logorrhée engendrée par l'indicible :

> tout ce que je dis, il ne me semble rien et me semble n'avoir fait que barbotter, mais il me faut acquitter selon mon imbécilité. J'espère que mon D. fera par sa bonté, que l'on entendra, ce qui est nécessaire pour sa gloire et louange éternelle. (803-804)

Griffon répond à cette imposition d'écriture en forgeant une langue de l'indicible. Ce texte se présente globalement comme un long récit des extases mystiques de son auteure et évolue sous le signe d'une répétition thématique qui manifeste le besoin de celle-ci de démontrer son aura de sainteté :

> [Dieu] donnant à entendre à l'âme des choses merveilleuses, qui ne se peuvent nullement dire ni écrire, mais il faut qu'elles demeurent au secret de l'esprit qui se perd dans cet abyme de la divinité et est tout revêtu d'elle. Mais pour donner un peu à entendre ce que c'est d'être revêtu de la divinité, c'est comme un vaisseau étant plongé dans la mer : il serait rempli de cette mer et en serait environné et revêtu. Et d'autant le vaisseau se voit profond en la mer, d'autant moins il en serait aperçu. Et d'autant aussi que le vaisseau serait plus semblable à la mer, comme serait quelque vaisseau de verre ou de cristal, il serait d'autant moins aperçu et discerné. (973-974)

Ce passage se développe dans un flou sémantique qui est garanti, entre autres, par le recours de la religieuse à des substantifs indéterminés, dont le référent peut être multiple. Le syntagme nominal « choses merveilleuses[28] », qui fait référence aux visions de Griffon, en est un exemple. En effet, cette expression restitue la difficulté de la moniale de parler du contenu des révélations qu'elle reçoit de Dieu, ce qu'elle

déclare immédiatement après. Dans le même énoncé, l'auteure oppose les lieux de la parole écrite et orale à ceux de l'esprit : ce dernier est le seul capable d'accueillir ce « secret » divin, contrairement au langage terrestre.

Elle décrit ensuite l'expérience mystique à l'aide de la métaphore de l'immersion[29] : l'esprit s'abîme dans un lieu autre pour se revêtir de la divinité[30]. Griffon envisage également la difficulté de compréhension d'un tel événement et, pour expliquer cet indicible, recourt à une comparaison qui apparente son expérience à celle d'un vaisseau qui plonge dans la mer. La fusion entre l'esprit et la divinité est comparée à celle d'un bateau de cristal ou de verre enfoncé dans l'eau marine afin de suggérer l'union de la femme à Dieu lorsqu'elle expérimente des révélations spirituelles.

Cependant, même si la religieuse recourt souvent à des figures de style telles que la métaphore et la comparaison, afin de compenser son impuissance de parole, elle énonce explicitement que de tels expédients ne sont pas en mesure non plus de combler les lacunes de la langue face aux mystères divins :

> il n'est licite à l'homme d'en parler, et quand il serait licite de le faire, il ne le peut du tout faire, oui, je dis du tout faire, car il ne peut trouver aucun mot propre, ni par comparaison ni par similitude. Il ne s'en peut rien déclarer. (428)

Il est possible de noter que la religieuse intervient souvent avec des commentaires métatextuels pour partager, avec ses destinataires, les doutes qu'elle nourrit à l'égard de son texte :

> plus je dis, moins je suis satisfaite, car tout cela n'exprime rien de tout ce que j'ai vu, étant plongée dans le grand océan de la divinité, où je reçois des grâces ineffables qui ne m'est nullement permis de dire que pour la gloire de D. et de notre séraphique père. Je puis dire avoir reçu ce jour-là des grâces inestimables au grand profit spirituel et avancement de tout l'ordre. (234)

L'auteure décrit son expérience mystique en termes de « grâces ineffables », dont il lui est impossible de présenter le contenu, qu'elle qualifie d'« inexprimable ». Tout au long du texte, elle se déclare, en effet, incapable de se représenter clairement ce qu'elle voit, reliant ainsi le pouvoir du mot à celui de l'entendement : « je ne puis néanmoins parler de sa beauté parce que plus je l'ai vue clairement, moins je l'ai comprise » (211)[31]. Encore une fois, la moniale souligne le caractère ineffable de ses visions de la divinité[32]. La plupart du temps, celles-ci sont évoquées par « lumières[33] »,

terme vague qui dissimule le contenu de ces apparitions. Finalement, elle légitime la validité de son association en recourant aux paroles divines de l'Autre, qui sont, dans ce cas, celles de saint Paul : « je compris alors que le dire du glorieux Apôtre St. Paul est très véritable à savoir que l'œil n'a vu, l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme ne peut comprendre » (214).

Ainsi, ce manuscrit suggère que l'expérience mystique est davantage une pratique de jouissance qu'un récit à raconter :

> mais il vaut beaucoup mieux voir et goûter que d'en parler, car tout ce qui s'en peut dire ou penser n'est point ce qui en est, mais il faut que j'en dise ainsi quelque peu de chose pour satisfaire à l'obédience, car autrement, il me semblerait plutôt faire mal, et comme médire des choses divines de parler de ces secrets qui ne se peuvent point comprendre, que tout ce que je pourrais dire ou écrire jusqu'au jour du jugement, encore que le monde dura encore mil ans ou plus, je ne pourrais pour cela dire la moindre partie des choses très grandes qu'il a plu à notre bon D. faire voire à moi sa pauvre et indigne servante. (323-324)

Anne Griffon souhaite que l'aventure mystique demeure sa prérogative. Elle le souligne bien lorsqu'elle affirme que « D. », qu'elle désigne par une initiale pointée[34], l'a choisie pour lui révéler ses secrets. Le syntagme au cas datif « à moi » met en avant son privilège : elle seule peut jouir de telles faveurs, au sein d'un cercle d'élus. Lorsqu'elle affirme « [c]ela est du tout indicible à moi, pauvre ignorante ! » (246), un rapport paradoxal à la connaissance émerge. En effet, bien que la moniale mette en avant son « ignorance », elle est consciente de sa supériorité, qui découle de son statut de femme élue par Dieu. À l'instar des œuvres de Marie de l'Incarnation et d'autres mystiques, les écrits de la religieuse sont imprégnés de ce renversement de valeurs que François de Sales définit par l'oxymore « savante ignorance[35] ». Comme le souligne justement Guité-Verret :

> Dans la constellation des femmes catholiques de la Contre-Réforme, les mystiques occupent une place particulière. Parce qu'elles entretiennent un lien direct avec Dieu et présentent un cheminement religieux marqué par l'extraordinaire, elles apparaissent favorisées. Leur ignorance, caractère déjà rattaché à la spiritualité mystique, mais plus accentué chez elles en raison de la nature de leur sexe, les élève au rang de sujet spirituel privilégié. (2022 : 6)

5. Conclusion

En affirmant que sa main est dirigée par Dieu, Anne Griffon parvient à affirmer sa supériorité. C'est proprement l'indicible de son expérience qui lui confère du pouvoir :

> de tant de grâces, je n'en pouvais parler pour ne m'en point souvenir, et aussi pour les grandes multitudes qu'il me faudrait dire, mais il me semble que le peu que mon Seigneur permet que je fisse est assez pour reconnaître de quel esprit je suis guidée. (169)

Ainsi, la religieuse se dresse-t-elle en gardienne d'un savoir surnaturel qu'elle n'arrive pas à exprimer à travers le langage. Comme le rappelle Thomas Jérôme dans ses travaux (2014, 2023), l'arrivée du Carmel dans les régions du Nord et l'intérêt de quelques chartreux pour les écrits de Thérèse d'Avila et de sainte Catherine de Gênes ont renouvelé certaines pratiques spirituelles qui ont influencé notre moniale. Quelques décennies plus tard, quand dom Le Masson deviendra général des chartreux, à une époque où la mystique est à son crépuscule (COGNET 1995), ce dernier n'appréciera pas le texte de cette sœur. Sa méfiance à l'égard des femmes mystiques, perçues comme une menace pour l'autorité de l'Église en raison de leur pratique autonome de la foi, l'amènera à entraver la circulation du manuscrit de Griffon et à faire sombrer les écrits de la religieuse dans l'oubli.

Bibliographie

Sources primaires

GANNERON F., *Historiae vitae, virtutum atque revelationum… Annae Griffoniae*, Bibliothèque municipale de Charleville, Charleville-Mézières 1664, ms 236.

GRIFFON A., *Œuvres d'une religieuse chartreuse nommée Anne Griffon*, Bibliothèque Mazarine, Paris 1680, 1073 p., ms 1082.

—— *Œuvres d'une religieuse chartreuse nommée Anne Griffon*, Bibliothèque Mazarine, Paris 1680, 616 p., ms 1083.

Bibliographie critique

BONORA B., *La Controriforma*, GLF editori Laterza, Roma 2001.

CERTEAU M. (de), *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, vol. 1, Gallimard, Paris 1982.

COGNET L., *Le Crépuscule des mystiques*, Mame, Paris 1995.

DE GRAUWE J., « La vie religieuse des moniales du Nord à travers leur histoire », *Analecta Cartusiana*, 55/3, 1982, pp. 187-188.

DEVAUX A., VAN DIJCK G., « Dom Innocent Le Masson, Général des chartreux : Correspondances », vol 5., 3, Institut für Anglistik und Amerikanistik, coll. *Analecta Cartusiana* 206, Salzburg 2005, p. 115.

DOREAU V-M., *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, vol. 4, 1, La Chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, Montreuil-sur-mer 1897, pp. 57-69.

FELICI L., « The Power of Words. The Role of Female Prophecy in Sixteenth-Century European Institutions », in H. MICHON, E. BOILLET, D. ARDESI (éd.), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 221-243.

FERRARO A., *Una voce attraverso il velo. L'alterità del linguaggio mistico e missionario di Marie de l'Incarnation*, La Toletta, Venezia 2014.

FERRARO A., REGATTIN F., TODESCO F., BONESSO A., *L'écriture des moniales. Répertoire des textes personnels en langue française à l'époque de la Contre-Réforme*, I libri di Emil, Città di Castello 2019.

GENETTE G., *Figures III*, Seuil, Paris 1972.

GUITÉ-VERRET S., *La figure de la savante ignorante dans la Relation de 1654 de Marie de l'Incarnation et la Vie par elle-même de Madame Guyon*, mémoire, Université de Montréal, 2022.

HOGG J., « Cartusian Spirituality », *Analecta Cartusiana*, 225, Salzbourg 2005, pp. 27-124.

HOUDARD S., « Les auteurs mystiques et la "pensée du dehors" », in N. J. LEFÈVRE et F. REGARD (éd.), *Une histoire de la « fonction-auteur » est-elle possible ?*, Presses universi-taires de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2001, pp. 193-218.

JEDIN H., *Histoire du Concile de Trente*, Desclée, Bruges 1965.

JÉRÔME T., « Écriture de soi chez les moniales chartreuses. Autour des écrits de Marguerite d'Oingt († 1310) et d'Anne Griffon († 1641) », in M.-É., HENNEAU et al. (éd.), *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (X^{e}-XVIII^{e} siècle)*, Classiques Garnier, Paris 2023, pp. 417-427.

JÉRÔME T., « Le feu et la plume : éviter les déviances chez les moniales chartreuses à l'époque moderne », in P. HEPNER et M. VALDHER, *La femme devant ses juges*, Artois Presses Université, Artois 2021, pp. 151-166.

JÉRÔME T., *Entre apogée et déclin : vivre sa foi au Grand Siècle, dans les chartreuses féminines, 1570-1715*, thèse de doctorat en Histoire moderne, Université d'Artois, 2014.

LAPORTE M. (dom), *Aux sources de la vie cartusienne*, vol. 7., Grande Chartreuse, Saint-Pierre-de-Chartreuse 1960-1971.

LE BRUN J., « Anne Griffon », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 17, 10, Beauchesne, Paris 1980, col. 349-355.

LE BRUN J., *Sœur et amante : les biographies spirituelles féminines du XVII^e^ siècle*, Droz, Genève 2013.

LE VASSEUR L., *Ephemerides ordinis cartusiensis*, vol. 5, 1, La Chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, Montreuil-sur-mer 1890, pp. 70-74.

LEFEBVRE F.A., *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, vol. 2, Librairie de l'œuvre de Saint Paul, Paris 1883.

MICHON H., « Madame Acarie une fondatrice sans fondation », in H. MICHON, E. BOILLET, D. ARDESI (éd.), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 149-166.

MICHON H., BOILLET E., ARDESI D. (éd.), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Classiques Garnier, Paris 2021.

NABERT N., « Cœur des femmes : les moniales chartreuses et le propositum cartusien », premier congrès international d'archéologie cartusienne 25-26 juin 2006, Université d'Artois, paru sous le titre « Moines et moniales dans l'ordre des chartreux, l'apport de l'archéologie », *Analecta Cartusiana*, 245, 2007, pp. 257-264.

NABERT N., *Les moniales chartreuses*, Ad Solem, Genève 2009.

PONTELLI A., « Naufrages, tempêtes et pleurs : la vision dysphorique de la foi chez Catherine de Saint-Augustin », *Oltreoceano*, 22, 2024, pp. 109-120 disponible en ligne : https://riviste.lineaedizioni.it/index.php/oltreoceano/article/view/466/430, consulté le 02.09.2024.

PROSPERI A., *Tribunali della Coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Turin 1996.

QUINTANADUEÑAS J. (de), pb., *Lettres de Jean de Brétigny, 1556-1634*, présentées par P. Sérouet, Bibliothèque de l'université, Bureaux de la R.H.E., Louvain 1971.

RICHERMOZ B., « Griffon (Anne), moniale chartreuse, 1581-1641 », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 17, 6, Beauchesne, Paris 1967, pp. 1039-1040.

SALES F. (de), « Traité de l'amour de Dieu », in *Œuvres*, Gallimard, coll « Pléiade », Paris [1616] 1969.

TIMMERMANS L., *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Champion, Paris 1993.

VALERIO A. (éd.), *Donna potere e profezia*, M. D'Auria, Napoli 1995.

[1] Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PRIN 2022 – *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in The French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] D'après nos recherches, la moniale et son manuscrit ont fait l'objet des études historiques de Jérôme (2014, 2021, 2023). Elle est également mentionnée par Hogg (2005). En outre, quatre notices biographiques lui ont été consacrées : Doreau (1897), Le Brun (1980), Le Vasseur (1890) et Richermoz (1967).

[3] Tout comme Anne Griffon, de nombreuses religieuses ont pris la plume à l'époque de la Contre-Réforme. Pour l'étude de l'écriture spirituelle féminine au XVII[e] siècle, nous renvoyons, entre autres, à : Ferraro, Bonesso, Regattin, Todesco (2019), Timmermans (1993) et Le Brun (1992, 2013).

[4] Fondé par saint Bruno de Cologne et ses six compagnons en 1084, l'ordre des chartreux est l'un des plus anciens ordres monastiques. Les chartreux conduisent une vie contemplative et semi-érémitique, vouée à la solitude, au recueillement et à la prière. La branche féminine de cet ordre naît au XII[e] siècle, vers 1150, lorsque les moniales de Prébayon, en Provence, décident de vivre selon la règle de saint Bruno. Au fil de l'Histoire, la propagation des monastères féminins est limitée par le chapitre général, car les moines chartreux ne voient pas bien la présence des femmes au sein de leur communauté, qui avait vu le jour sous le nom du masculin, à la suite de l'appel de saint Bruno à se réfugier dans la solitude, dans le désert des Chartreux, près de Grenoble. Avant la Révolution française, qui condamnera les religieuses au martyre ou à l'exil, il est possible de compter presque treize maisons de moniales. À cet égard, il convient de rappeler que la dernière prieure du monastère du Mont-Saint-Marie de Gosnay – Albertine de Briois – sera guillotinée à Arras en 1794. Au sujet des moniales chartreuses, nous renvoyons à : De Grauwe (1982), Nabert (2007, 2009) et Jérôme (2014, 2021, 2023). Sur l'ordre des chartreux, voir : Lefebvre (1883) et Laporte (1960-1971).

[5] Sur la vie religieuse des moniales du Nord, consulter, *inter alia*, De Grauwe (1982).

[6] Né en Espagne en 1556 et établi en France en 1562, Jean de Brétigny (1556-1634) est un prêtre et théologien catholique qui fut responsable de l'introduction de l'ordre des carmélites déchaussées en France. Il est notamment le traducteur des œuvres de Thérèse d'Avila (voir : Quintanadueñas 1971).

[7] Sur les femmes, le mysticisme et le prophétisme en Europe, du Moyen Âge à l'époque moderne, voir, *inter alia*, Michon, Boillet et Ardesi (2021) ; pour étudier la figure de Madame Acarie, nous renvoyons à Michon 2021.

[8] Il convient de rappeler que Richard Beaucousin, chartreux de Paris, devient le guide spirituel de Madame Acarie. Pour mieux comprendre le contexte et les réseaux qui entourent l'œuvre de Griffon, nous renvoyons à Jérôme 2023.

[9] Durant cette période, une méfiance envers le mysticisme se développe. À ce sujet, voir Cognet 1995.

[10] Voir Le Vasseur 1890.

[11] Cette enquête est insérée à la fin des deux manuscrits des œuvres de la moniale, conservés à la Bibliothèque Mazarine de Paris (ms 1082 et ms 1083).

[12] Ces informations ont été reconstruites à partir de l'étude de l'enquête de dom Bruno L'Aumosnier intégrée aux manuscrits 1082 et 1083 de la Bibliothèque Mazarine, ainsi qu'à l'aide d'autres sources, dont : Doreau (1897 : 57-69), Le Brun (1980 : col. 349-355) et Le Vasseur (1890 : 70-74).

[13] Les écrits des moniales ont souvent été manipulés par des hommes. À ce propos, voir le cas de Marie de l'Incarnation présenté par Ferraro 2014.

[14] Voir Jérôme 2014.

[15] Le manuscrit n. 1082, objet de notre analyse en raison de sa meilleure lisibilité, compte 1073 pages, alors que le texte n. 1083 en compte 616. Les deux présentent le même contenu et sont deux copies des écrits originaux de la religieuse, aujourd'hui perdus.

[16] Cela émerge également dans d'autres passages du texte, où l'on trouve des énoncés tels que « ces méchants Juifs » (GRIFFON ms 1082 : 102).

[17] Comme nous l'avons déjà souligné, certains paragraphes de ses écrits affichent la volonté de Griffon de mettre au service ses prières pour la conversion de l'Allemagne et de l'Angleterre, ce qui montre bien l'appréhension de la moniale de se démarquer des élans protestants qui traversent aussi le Pas-de-Calais, où elle vit. En outre, il est également possible d'identifier d'autres lignes où Griffon affirme ne pas être sorcière ou dit prier pour la conversion des hérétiques : « par la grâce et grande bonté de notre Seigneur, je ne suis en effet meurtrière paillarde et sorcière » (191) et « je m'offrais pour deux religions qui étaient fort affligées, selon qu'on nous disait de quelques sorciers qui causaient beaucoup de maux à ces religions, ou pour faire que ces maisons fussent purgées de tant de calomnies qu'on disait contre elles. Je m'engageais fort envers mon doux amour à ce qu'il lui plût convertir ces pauvres misérables âmes » (165). Sur le rapport entre le mysticisme et le pouvoir de la femme, voir Valerio 1995 et Felici 2021.

[18] Les écrits d'Anne Griffon affichent des thèmes récurrents présents dans de nombreux textes mystiques féminins, tels que l'obéissance, la délégation, l'indicible et le recours à la notion d'expérience, qui permet de rendre compte de l'inexprimable.

[19] À ce sujet, nous renvoyons également à Houdard (2001), qui définit l'énonciation propre aux textes mystiques comme étant « schyzée » (206).

[20] Nous empruntons cette expression à De Certeau (1982).

[21] Cet événement est relaté par la religieuse dans le manuscrit de ses œuvres, ainsi que dans l'enquête de dom Bruno L'Aumosnier : « j'ai vécu une grande force, car le temps de mon nouvel état, j'eus de plus grandes contradictions que jamais, car l'esprit malin porta une mienne proche parente de dire des choses de moi des horribles et des plus abominables que l'on puisse dire et penser de créature » (GRIFFON 1082 : 19-20) ; « une sienne parente mécontente d'elle la vint ici charger de plusieurs opprobres voulant persuader aux religieuses de ne l'admettre à la profession disant qu'elle était sorcière et troublerait toute la maison » (1051).

[22] Au sujet de la Contre-Réforme, consulter *inter alia* : Prosperi 1996, Bonora 2001 et Jedin 1965.

[23] Cela ressort aussi à d'autres endroits ; à titre d'exemple, voir : « pour dire la vérité, je portais une plus grande affection à St. François qu'à Saint Bruno » (GRIFFON ms 1082, 315).

[24] Comme nous le verrons dans les paragraphes qui suivent, « lumière » est l'un des termes employés par Griffon pour décrire ses visions divines.

[25] Parmi d'autres, voir les fragments : «une fois entre les autres… » (147) ; « une fois étant en oraison » (302) ; « quelques jours auparavant » (344) ; « un jour entre les autres » (393) ; « tous les jours de cette semaine S.te » (640). Toutefois, il est possible d'identifier de très rares exceptions. Nous en avons repéré deux, dont la première se trouve au début du manuscrit et situe l'acte d'écriture dans l'Histoire : « selon le commandement qui m'en a été fait par notre vénérable mère prieure en l'année mil six cent vingt » (2) ; « un jour de Jeudi St. de l'année 1620 après la S.te communion » (851) ; « je raconterai ce qui m'a démontré un jour de cette année 1621 » (887).

[26] Nous relevons également ces passages, parmi d'autres : « s'il m'était permis de l'expliquer, je ne sais pas si on le pourrait croire » (856) ; « s'il est permis de parler ainsi » (199).

[27] Voir aussi ces fragments : « il me semble que je vis St. Pierre » (79) ; « il me semblait que cette très immaculée vierge me tenait en son giron » (560).

[28] La moniale utilise maintes fois le substantif indéfini « chose » pour décrire son expérience mystique : « Dieu tira à soi mon esprit [...] j'étais comme au paradis, où je voyais beaucoup de choses des Anges et des Saints » (40) ; « je vis des choses inénarrables entres les autres » (634) ; « je vis alors plusieurs choses admirables » (639) ; « je vis plusieurs autres choses que je ne puis dire » (643).

[29] Il s'agit d'une métaphore récurrente dans l'écriture des mystiques. À titre d'exemple, voir Pontelli 2024.

[30] C'est une métaphore fréquente dans l'œuvre de Griffon, qui parle d'un « engloutissement ou plongement de [s]on esprit en Dieu » ou affirme : « il me fallait faire une si grande violence pour retirer mon esprit de la profondeur où il était abîmé » (109) ; « je me perdais dans la profondeur de cet abîme d'humilité » (136) ; « il me semblait que mon esprit était quasi autant perdu et abîmé en l'excellence et admirable grandeur de cette très admirable vierge » (137) ; « mon esprit étant donc perdu dans l'abîme de son néant » (199).

[31] Cette association entre entendement et parole apparaît tout au long du manuscrit de Griffon. À ce propos, nous renvoyons à d'autres fragments : « l'impossibilité de mon esprit à se représenter et faire voir de si pures et claires lumières » (185) ; « il me semble plus séant de ne rien dire de cette admirable et ineffable connaissance que de vouloir expliquer ce qui ne se peut comprendre » (213) ; « ce qui ne peut se comprendre, ne peut être imaginé » (220) ; « la lumière que l'esprit reçoit est toute spirituelle et ne se peut expliquer ni comprendre d'autant que nul entendement humain n'est capable de l'entendre aussi n'est-il pas raisonnable [...] » (959).

[32] Certains passages affichent clairement la « fonction de régie » (GENETTE 1972) jouée par l'auteure, qui intervient à plusieurs reprises avec des commentaires métatextuels pour justifier sa façon de s'exprimer. Elle déclare qu'elle ne peut pas expliquer autrement ce qu'il arrive à son esprit à cause de son « imbécillité » : « mais tout ce que je puis avoir dit n'est presque rien, et mon imbécilité ne me permet de déclarer des secrets qui sont ineffables, aussi n'en ai-je point le désir, car si cela se pouvait pleinement dire, ce ne serait point ce qu'elle est mais chose beaucoup moindre » (GRIFFON 1082 : 202) ; « [...] et me trouve moins satisfaite de tout ce que j'en ai dit que si j'étais encore à le dire, car je sens en moi une certaine confusion en voyant mon imbécillité » (365).

[33] Tout comme les termes « grâces » et « choses », le substantif « lumières » est employé de manière extensive dans ce manuscrit. L'auteure s'en sert pour faire référence à ses visions divines : « et puis quelque fois, tout en un instant, je recevais tant de lumières et tant de grâces qu'il me fallait crier *Seigneur c'est trop, c'est trop, que faites-vous, je ne les peux plus porter* » (75) ; « J'eus en ce temps d'autres plus grandes lumières » (105) ; « grande clarté et lumières que la lumière du soleil matériel. Néanmoins, je ne la puis exprimer ni dire comment je vois ces choses » (126) ; « depuis j'ai eu d'autres très admirables lumières troublant ce divin mystère » (140) ; « je voyais mon esprit en une certaine lumière très claire et simple et cette lumière simple n'était, à mon avis, autre que D. Et puis, dans cette lumière, l'esprit était comme un petit enfant qui ne faisait que naître, ou plutôt comme un petit et très petit rayon procédant de cette lumière très simple où il était de nouveau engendré, si il l'est loisible de dire ainsi » (162) ; « de telles et si admirables lumières » (186) ; « j'ai tant de fois reçu de grandes et admirables lumières et des grâces si grandes et abondantes » (205) ; « je voyais aussi comme la très S.te Vierge se comportait alors, et l'amour ineffable qu'elle portait à son divin fils, mais je ne puis aussi expliquer les délices que je ressentis alors par ces ineffables lumières et vues qui furent indicibles » (214) ; « J'eus aussi pendant trois jours quasi la même lumière » (481-482).

[34] Au sein de la trame textuelle, l'indicible se manifeste également au niveau des appellatifs faisant référence à Dieu ou aux saints et saintes, ainsi qu'à l'adjectif « saint ». En effet, tous ces noms sont abrégés au moyen de l'insertion d'un point. Nous en fournissons quelques exemples : « par la grâce de mon D. » (850) ; « pour l'amour de mon D. » (657) ; « tout le bien qui y peut être vient de mon D. » (658) ; « tous les S.^{ts} et admirables pères » (778) ; « je voyais aussi comme la très S.^{te} Vierge se comportait » (213) ; « le S.^{t} jour de Noël, auquel jour on fait mémoire de la très S.^{te} Nativité de notre Seigneur J.C., j'ai reçu par la pure grâce de mon D. tant de grâces et de si grandes lumières » (211).

[35] Nous reprenons la formule oxymorique que François de Sales ([1616] 1969 : 338) emploie pour décrire l'expérience mystique de Thérèse de Jésus.

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

La mère Françoise-Marguerite Patin, directrice et supérieure du monastère de la Visitation de Caen, vue à travers sa propre voix, les témoignages monastiques et sa correspondance avec Jean Eudes[1]

Silvia Boraso

Per citare l'articolo
Silvia Boraso, « La mère Françoise-Marguerite Patin, directrice et supérieure du monastère de la Visitation de Caen, vue à travers sa propre voix, les témoignages monastiques et sa correspondance avec Jean Eudes », *Publifarum*, 43, 2025, p. 87-105.

Résumé

Cet article vise à éclairer le rôle fondamental de la mère Françoise-Marguerite Patin au sein des institutions religieuses de son temps, tout en mettant en lumière l'influence durable de son action sur la vie spirituelle et communautaire de Caen, où elle a été supérieure des monastères de la Visitation et de Notre-Dame de Charité. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la figure de directrice qu'elle a incarnée, telle qu'elle est décrite par ses contemporaines. Ces témoignages nous permettront de mieux comprendre sa personnalité, ses méthodes de gouvernance, ainsi que son influence sur les communautés religieuses auxquelles elle a apporté un soutien à la fois spirituel et matériel. Ensuite, nous analyserons son héritage à travers l'empreinte durable qu'elle a laissée sur les ordres de la Visitation et de Notre-Dame de Charité, ainsi que sur la spiritualité caennaise. Enfin, nous conclurons par l'étude du portrait de la Mère que nous pouvons dresser à partir des échanges épistolaires avec le père Jean Eudes, son directeur spirituel et fondateur de l'ordre de la Charité.

Abstract

This article aims to shed light on the fundamental role of Mother Françoise-Marguerite Patin within the religious institutions of her time while highlighting the lasting influence of her actions on the spiritual and communal life of Caen, where she served as superior of the monasteries of the Visitation and Notre-Dame de Charité. First, I will examine her role as a director, as described by her contemporaries. These testimonies will provide insight into her personality, governance methods, and the spiritual and material support she offered to the religious communities under her care. Next, we will analyze her legacy through the enduring impact she left on the Orders of the Visitation and Notre-Dame de Charité, as well as on the spiritual life of Caen. Finally, I will conclude with a study of the portrait that emerges of Mother Patin from her correspondence with Father Jean Eudes, her spiritual director and the founder of the Order of Notre-Dame de Charité.

1. Introduction

La figure de la mère supérieure Françoise-Marguerite Patin (1600-1668) occupe une place particulière dans l'histoire religieuse du XVII[e] siècle, notamment au sein des monastères de la Visitation et de Notre-Dame de Charité fondés à Caen[2] à l'époque de la Contre-Réforme[3]. Ce que nous savons de sa vie, de son œuvre et de son caractère

est principalement issu de la biographie rédigée par une religieuse de la Charité de Caen peu après son décès en 1668. Cette *Vie de la vénérable mère Françoise-Marguerite Patin, religieuse de la Visitation Sainte-Marie et première supérieure de Notre Dame de Charité, fondée à Caen*[4] a été écrite à l'intention des sœurs de la Visitation de la même ville et constitue, en raison de l'absence d'autres sources documentaires contemporaines, due à la perte des archives de la Ville Martyre (cf. *infra*), une source historique de grande valeur, offrant un témoignage précieux sur sa mission de supérieure, son rôle au sein de l'ordre de la Charité, et son influence spirituelle. Au XIX[e] siècle, cette biographie a ensuite été reprise, sous une forme abrégée, dans le projet éditorial de l'*Année Sainte*[5] et a grandement contribué à la postérité de son image, du moins dans le milieu restreint de la Visitation.

Cet article propose d'examiner la vie et l'héritage de la mère Patin en trois volets principaux. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la figure de directrice qu'elle a incarnée, telle qu'elle est décrite par sa biographe, religieuse de la Charité[6], et par la rédactrice visitandine de l'abrégé des vertus. Ces témoignages nous permettront de mieux comprendre sa personnalité, ses méthodes de gouvernance, ainsi que son influence sur les communautés religieuses auxquelles elle a apporté un soutien à la fois spirituel et matériel. Ensuite, nous analyserons son héritage non seulement à travers ses écrits – dont il ne nous reste que des citations dans les deux sources consultées –, mais aussi, comme en témoignent les deux récits, à travers l'empreinte durable qu'elle a laissée sur les ordres de la Visitation et de Notre-Dame de Charité, ainsi que sur la spiritualité caennaise. Enfin, nous conclurons par l'étude du portrait de la Mère que nous pouvons dresser à partir des échanges épistolaires avec le père Jean Eudes, son directeur spirituel et fondateur de l'ordre de la Charité[7].

2. Directrice aimée et aimante : les témoignages de ses biographes

À la lecture des événements marquants de la vie de la mère Patin tels qu'ils sont présentés dans sa biographie, ce qui frappe, c'est la double facette de cette femme, reconnue autant pour sa direction spirituelle que pour ses talents de gestionnaire. Née Marguerite Patin le 30 août 1600 à Beauvais, en Picardie, la mère Françoise-

Marguerite se distingue rapidement comme une figure éminente des ordres de la Visitation et de Notre-Dame de Charité[8]. Son parcours religieux débute lorsqu'elle est envoyée comme pensionnaire au monastère des Ursulines d'Amiens. Bien que sa mère lui ait initialement offert de fonder un monastère d'Ursulines à Beauvais pour lui permettre de prendre le voile, elle décline cette proposition, choisissant plutôt d'intégrer l'ordre de la Visitation : elle entre au premier monastère de la Visitation à Paris, situé rue Saint-Antoine, en 1622. Ses talents comme ses compétences en gestion ne tardent pas à être reconnus, et elle est choisie pour participer à plusieurs projets de fondation : un an après son entrée au cloître, elle est désignée pour établir un nouveau monastère à Dol ; en 1627, elle prend part à la fondation du monastère de Caen, où elle est nommée directrice des novices ; peu de temps après, elle est sollicitée pour fonder le monastère de Notre-Dame de Charité. Elle partage dès lors sa mission entre ces deux Ordres, revenant à la Visitation comme supérieure du monastère de Caen, puis reprenant ses fonctions à la Charité en tant que supérieure et directrice. La mère Françoise-Marguerite Patin s'éteint le 31 octobre 1668, laissant, d'après sa biographe, un héritage marqué par une « grâce spéciale », une « vertu consommée » (AN. 1670 : 48-49) et son influence durable sur les communautés religieuses qu'elle a servies avec un « engagement exemplaire »[9].

Essentiellement consacrée aux événements marquants de sa vie, la première partie de la biographie souligne avant tout sa piété et son engagement envers les pratiques spirituelles et ascétiques, notamment la mortification et l'humilité[10], qui caractérisaient son observance des règles des deux Ordres. Cet aspect de sa dévotion est particulièrement mis en exergue à travers les soins attentifs aux malades et aux infirmes au sein de la communauté visitandine, dès sa mission de fondation à Dol[11]. Cependant, au-delà de ces démonstrations de piété, qui lui valent d'être désignée comme l'« incomparable mère » (AN. 1670 : 2) par ses contemporaines, c'est son talent de directrice qui occupe une place centrale dans sa *Vie* :

> elle avoit un talent très particulier pour former les Filles selon l'esprit de Religion, ses paroles animées de l'esprit de Dieu les portoient efficacement à aimer cet objet adorable, qui seul mérite d'estre aimé par dessus toutes choses. (AN. 1670 : 41)

La citation, qui se réfère à ses débuts en tant que maîtresse des novices à la Visitation, souligne l'habileté de la mère Patin dans l'accompagnement spirituel et la formation des âmes, habileté qui se traduit, pendant ses mandats de supérieure, par une inclination naturelle à l'art oratoire admirée de tous les membres de sa communauté, notamment des plus jeunes :

> Ses plus ordinaires discours estoient sur le sujet de cette vertu [l'humilité], & que lors qu'elle en parloit au Chapitre, *c'estoit dans des termes si preignans & efficaces qu'elle en imprimoit fortement le desir dans les coeurs de ses Inferieures*, ausquelles elle la recommandoit comme les premiers fondemens de la perfection Religieuse. (AN. 1670 : 191 ; nous soulignons)

Son éloge par l'autrice anonyme du texte revient à plusieurs reprises au fil de la *Vie* et repose sur l'hyperbole typique[12] des récits spirituels et monastiques : « Les esprits les plus endurcis, ne pouvoient resister aux puissants attraits de ses discours, il sembloit que ses paroles estoient des oracles, ses semences des preceptes, qu'on ne pouvoit outrepasser sans crime » (AN. 1670 ; 167). S'il est vrai que, d'un point de vue rhétorique et moral, la biographie de la mère Patin s'inscrit parfaitement dans la tradition littéraire des récits hagiographiques, qui à la fin du siècle n'excluent pas l'expression de la subjectivité auctoriale, il est vrai aussi que la présence de la biographe qui se manifeste à plusieurs reprises dans le texte pour offrir un portrait plus intime de sa personnalité rapproche ce texte édifiant des récits mémoriels[13].

Caractérisée par l'humilité traditionnellement requise par le genre[14], la subjectivité de la voix narrative humanise la Mère supérieure apte à diriger, qui se voit également reconnaître une approche empreinte de douceur et de bienveillance[15], lui conférant un prestige particulier au sein des ordres de la Visitation et de Notre-Dame de Charité. Les témoignages chaleureux de la consœur de la Charité qui signe la *Vie* et des religieuses de la Visitation qui écrivent le nécrologe reporté en intégralité dans le texte (AN. 1670 : 58-ss.) brossent le portrait d'une Mère aimée et aimante dont les décisions étaient non seulement respectées, mais également prises en exemple pour leur justesse, leur conformité aux enseignements salésiens et leur capacité à renforcer la cohésion communautaire, à l'intérieur comme à l'extérieur des murs du monastère.

Consacrés au talent de la mère Françoise-Marguerite en tant que directrice de conscience, les chapitres de la seconde partie de la biographie mettent en lumière les

nombreuses conversions spirituelles dont elle fut l'artisane, renforçant ainsi la renommée qu'elle acquiert dans une région profondément ébranlée par les tensions religieuses et où la présence protestante demeure significative. Cette capacité à guider les âmes sur le chemin de la foi et de la pénitence lui vaut d'être considérée, selon sa biographe, comme une directrice « capable de convertir un monde » (AN. 1670 : 173). Sa réputation, solidement établie, la précède bien au-delà des limites du monastère, et elle est vivement recommandée, en particulier par Jean de Bernières[16] (AN. 1670 : 163), aux femmes de la communauté locale, en quête de direction spirituelle et de soutien moral : « Plusieurs Dames d'eminente perfection, se renge[rent] sous sa conduite, pour apprendre d'elle les moyens de se perfectionner de plus en plus en la vertu, & advancer dans le haut degré de contemplation où elles estoient élevées » (AN. 1670 : 90). Ces femmes de haut rang, attirées par la sagesse et la rigueur de la Mère, sollicitent fréquemment ses conseils, ce qui contribue à asseoir son prestige au sein des milieux aristocratiques et religieux.

Or, la réputation qu'elle a acquise parmi les femmes pieuses de la ville ne la met pas à l'abri des critiques – liées notamment à l'attachement qu'elle manifeste envers la Visitation durant son supériorat à la Charité (cf. *infra*) –, ni ne lui épargne toute une série d'obstacles lors de la fondation des deux monastères, qu'elle ne surmonte que grâce à sa prédisposition aux valeurs spirituelles de l'Église :

> Je ne m'estonne pas de voir cette belle Ame prevenue de tant de graces particulieres, enrichie de tant de rares qualitez, & gratifiée d'une vertu singuliere ; sans doute elle avoit besoin de ses prerogatives, pour supporter toutes les peines & difficultez qu'elle devoit rencontrer en cet establissement, & dont les affaires qui regardent la gloire de Dieu ne sont jamais exemptes, il falloit une grace toute speciale, & une vertu consommée, comme la sienne, pour venir à bout d'une entreprise si difficile, pour paroistre inébranlable parmy tant d'accidens contraires, & toujours contente dans les evenemens plus fâcheux. (AN. 1670 : 48-49)

Comme le souligne sa biographe, la capacité de la mère Patin à surmonter les critiques et les défis peut être attribuée non seulement à ses compétences spirituelles, mais aussi à son habileté à gérer le temporel. Elle a su mener à bien la fondation de deux monastères, surmontant les nombreux obstacles économiques propres à l'établissement de nouvelles communautés, notamment au sein de Notre-Dame de Charité.

De telles aptitudes se manifestent également lorsqu'elle reprend la direction de la Visitation en tant que supérieure. C'est sous sa conduite qu'ont été initiés les travaux d'agrandissement du monastère de la rue Caponière. Non seulement la construction du logis a été achevée avant la fin de son triennat, mais la mère Patin a pris également l'initiative de la pose de la première pierre de l'église, lors du passage de Mlle de Longueville, duchesse de Nemours[17], un projet qui est achevé progressivement sous ses successeures (AN. 1670 : 60-ss.).

Sa gestion exemplaire a permis de laisser les deux communautés dans une situation financière stable et exempte de dettes, un fait qui témoigne de son sens aigu de l'organisation et de sa capacité à anticiper les besoins matériels des deux instituts. La décrivant comme une « femme forte mettant la main à choses grandes » (AN. 1670 : 59-60), les témoignages de ses consœurs, publiés à l'intérieur de la *Vie* rédigée au XVII^{e} siècle, insistent sur son caractère résolu et son engagement profond à réaliser des œuvres d'envergure pour le bien de la communauté et le service de la foi. Ainsi, la mère Patin incarne une figure à la fois spirituelle et pragmatique, dont l'action a laissé une empreinte durable sur les ordres religieux qu'elle a servis.

3. « Je vous recommande l'union par ensemble, la parfaite observance de vos Regles, & la pauvreté Religieuse » : l'héritage de la mère Patin

L'influence spirituelle de la mère Patin repose sur quelques principes fondamentaux qu'elle a non seulement prêchés mais également incarnés, d'après sa biographe, tout au long de sa vie religieuse. Ces principes sont articulés autour de trois piliers majeurs, que l'on retrouve dans ses discours transcrits dans la biographie (AN. 1670 : 110-ss. ; 127-ss. ; 144-ss.) et qui s'inscrivent dans le sillage des enseignements des figures fondatrices de la Visitation, François de Sales et Jeanne de Chantal. Ainsi, la biographe nous rapporte que l'humilité[18] est l'un des thèmes les plus récurrents dans les enseignements de la Mère, une vertu qu'elle cultive avec constance et qu'elle encourage vivement chez ses sœurs. Cependant, c'est dans ses dernières interventions publiques que se dévoilent les véritables fondements de sa direction spirituelle, des principes qu'elle considère comme essentiels à la vie monastique.

L'un de ses discours, cité dans la biographie, illustre parfaitement ces piliers spirituels : « Je vous recommande l'union par ensemble, la parfaite observance de vos Regles, & la pauvreté Religieuse » (AN. 1670 : 111). Ces mots tracent les grandes lignes de la vie religieuse telle que la Mère la conçoit, centrée sur une dévotion sincère, une observance rigoureuse des préceptes de l'Ordre[19], et un engagement désintéressé au service de Dieu et de la communauté.

Si l'humilité, la pauvreté et l'observance stricte des règles sont des vertus souvent mises en avant dans les récits hagiographiques de nombreuses supérieures de la Visitation[20], la mère Patin se distingue par l'importance qu'elle accorde à l'union. Ce concept, qui vient des fondateurs François de Sales et Jeanne de Chantal[21] et qui renvoie à une union spirituelle ayant pour but d'éviter la mainmise jésuite sur la Visitation, se trouve dupliqué par la mère Patin en tant que supérieure d'une maison de l'Ordre. Nommée supérieure de la Charité, la Mère reprend ce même principe au sein du nouvel Ordre qu'elle s'apprête à diriger. Si, d'un point de vue spirituel, cette notion est intégrée aux Coutumiers de Notre-Dame de Charité, d'un point de vue expériencielle, elle revêt chez la Mère une signification particulièrement personnelle et spécifique, liée à son propre parcours religieux. En tant que fondatrice et supérieure de deux monastères relevant de deux Ordres distincts, elle a dû faire face à de nombreuses critiques, notamment concernant sa préférence présumée pour l'ordre de la Visitation. Pourtant, loin de se laisser déstabiliser par ces reproches, elle œuvra activement à renforcer le lien de collaboration entre les deux communautés. Son testament spirituel, adressé aux sœurs (AN. 1670 : 144-ss.), met en lumière cette volonté profonde de maintenir l'unité et l'harmonie entre les ordres de la Visitation et de Notre-Dame de Charité (« n'ayez pas de diverses opinions, mais que la volonté de l'une soit celle de l'autre », AN. 1670 : 111 ; « ne vous étonnez pas de voir des imperfections parmi vous, notre nature en est toute remplie ; mais supportez-vous charitablement, sans le support il n'y a point d'union », AN. 1670 : 127), des liens qu'elle a tissés et consolidés tout au long de sa vie[22].

Outre son testament, l'héritage spirituel de la mère Patin a été principalement transmis à travers ses écrits, réputés pour leur qualité et leur profondeur. En plus des lettres circulaires qu'elle rédige régulièrement, la biographe affirme qu'elle s'est également chargée de compiler le Coutumier et le Directoire de la Charité (AN. 1670 :

97), ainsi que de composer des Méditations, des Maximes et des Règles (AN. 1670 : 98), ces dernières étant particulièrement saluées par ses sœurs pour leur valeur spirituelle comme pour leur qualité littéraire :

> luy ayant été répondu *qu'il méritoit bien d'estre imprimé*, l'humble Mere dit plusieurs paroles tres humiliantes, puis dit à la Pretendante qu'elle la suppliot très humblement de les transcrire, d'oster ce qui n'estoit pas à propos, & de les mettre en bon ordre, *quoy qu'elles fussent parfaitement bien*, ce qui fait voir le peu d'estime qu'elle faisoit *des belles productions de son esprit*. (AN. 1670 : 99 ; nous soulignons)

Élément topique des récits hagiographiques, l'assaut d'humilité de la Mère face à son œuvre écrite n'explique pas l'effacement complet dont elle a été victime, le rôle qu'elle a joué dans la constitution des ouvrages fondateurs de la Charité n'étant pas reconnu dans l'édition des *Œuvres complètes* du père Jean Eudes (1909). Comme le rappelle R. Annino, « [c]e sont les Hommes, dit-on, qui font l'histoire alors qu'elle n'a été essentiellement faite que par la part masculine prioritairement. [... Les femmes] doivent être placées sous l'autorité de ceux qui avaient le double monopole du Savoir et de l'Écrit, les clercs » (1994 : 10).

Ce qui subsiste aujourd'hui des écrits de la mère Patin se limite à ce que sa biographe a eu la prévoyance de transcrire : une lettre adressée à une mère de la Visitation (AN. 1670 : 65-ss.), dans laquelle elle partage le souvenir d'une grâce reçue, quelques fragments de ses discours, ainsi que ses maximes (AN. 1670 : 192-ss.)[23].

Malgré cette perte, l'héritage de la Mère a perduré. S'il est vrai qu'il est frustrant, d'un point de vue philologique comme d'un point de vue historique, de ne pouvoir consulter les manuscrits originaux, il est pourtant intéressant de constater que les sœurs elles-mêmes semblent accorder une importance relative à ces écrits : comme les sœurs archivistes de Caen nous l'ont confié, leur connaissance de la vie de la mère Patin repose davantage sur les anecdotes transmises oralement au fil des générations, comme celle qui relate son désir, vers la fin de sa vie, de se consacrer à nouveau pleinement à la Visitation, une aspiration contrecarrée par les responsabilités centrales qu'elle continue d'assumer au sein de Notre-Dame de Charité. S'inscrivant dans une démarche contrediscursive, en complément à l'historiographie officielle des deux Ordres, ces récits fondés sur des « mémoires en partage, mémoires partagées » (TOMINE 2006 : 104) – qui peuvent se cristalliser sous forme de mémoires textuelles,

mais pas nécessairement – forment un véritable matrimoine[24] immatériel qu'il serait sans doute opportun de mieux valoriser dans le cadre des études historiques et littéraires du discours religieux.

4. Abeille laborieuse, subordonnée indomptable

En parallèle du discours interne à l'ordre de la Visitation, Jean Eudes laisse un témoignage externe sur la mère Patin : bien qu'elle constitue un corpus restreint, la correspondance qu'il entretient avec la Mère lorsqu'elle est supérieure du monastère de la Charité – qui est éditée dans son intégralité en 1909 – revêt une importance capitale, notamment en raison des pertes irrémédiables d'archives mentionnées précédemment. Le portrait que le Père dresse de la mère Patin, notamment dans le tome 10 de ses *Œuvres complètes* (1909), où figurent 51 lettres adressées aux religieuses de Caen, dont 17, écrites entre 1651 et 1667, sont destinées à Françoise-Marguerite Patin, offre un aperçu unique et complémentaire de la figure de la Mère par rapport au récit hagiographique rédigé par sa consœur de la Charité. En effet, cette correspondance, dont il ne nous reste que les lettres rédigées par le Saint, dévoile une relation à la fois admirative et conflictuelle entre la mère Patin et le père Eudes. Ce point de vue masculin et externe, expression de l'autorité officielle et de l'orthodoxie catholique, fournit une image inédite de cette supérieure qui, tout en respectant l'accompagnement spirituel de son mentor, a su exprimer fermement son désaccord de bonne gestionnaire lorsqu'elle l'a jugé nécessaire.

La lecture des lettres révèle des divergences notables, en particulier en ce qui concerne la gestion administrative et économique des ressources de l'Ordre. Comme le souligne l'éditeur des *Œuvres complètes* de Jean Eudes : « La direction y tient une large place et il est vraiment curieux de voir cette bonne religieuse confier ses inquiétudes et ses peines intérieures à un homme dont, plus d'une fois, elle contrecarre les vues dans la conduite de la Communauté. Et ce qui rend la chose encore plus piquante, c'est que parfois, dans une même lettre, on entend parler M. le directeur qui se sent écouté, et le fondateur qui se plaint de ne l'être pas assez » (EUDES 1909 : 366).

Cette correspondance permet donc de mettre en lumière les tensions et les défis auxquels la mère Patin et Jean Eudes ont dû faire face dans la direction du monastère

de la Charité de Caen, offrant un éclairage précieux sur la complexité de leur relation et les dynamiques de pouvoir au sein de l'Ordre. En fait, dès leur fondation, les ordres de la Visitation et de la Charité jouissent d'une réputation de subversion face aux restrictions et au contrôle exercés par les autorités extérieures, essayant constamment d'échapper à ces contraintes par des stratégies d'autonomie et de résistance (CHAIX 1994 : 397)[25]. Dans ce contexte, il n'est guère surprenant de constater que le statut des prêtres, et même parfois des fondateurs, comme dans le cas du père Jean Eudes, se révèle ambigu : « Dotés de pouvoirs et d'autorité dans leur fonction de directeurs de conscience, ils restent – en principe – soumis à l'abbesse à l'égard de laquelle leurs supérieurs leur recommandent de garder déférence, tact, prudence et même humilité » (BERNOS 1994 : 413)[26].

Cette dualité hiérarchique et spirituelle crée des tensions structurelles au sein des Ordres, où les relations de pouvoir oscillent entre obéissance et autonomie, comme en témoignent les rapports complexes entre la mère Patin et le Père fondateur. La lettre qui suit, que celui-ci envoie de Rouen le 24 décembre 1659, constitue un parfait exemple de la dimension confessionnelle de ses échanges avec la Mère, qui l'écoutait inconditionnellement en tant que censeur sur le plan moral et guide de sa vie spirituelle (BERNOS 1994 : 414) :

> Tout ce que vous m'écrivez de l'état et des dispositions de votre âme, est une preuve certaine que ce très aimable Sauveur a un amour très particulier pour vous. Il n'y a rien à craindre, ma très chère Mère : votre affaire est en bon état. Demeurez en paix et confiance, et en abandon de tout ce que vous êtes, pour le temps et l'éternité, à la très adorable volonté de Dieu, qui a établi son règne dans votre cœur et qui y règnera éternellement dans la bienheureuse éternité. Mais je vous prie, ma très chère Mère, de ne vous persuader point que vous puissiez ni deviez faire maintenant ce que vous avez fait autrefois ; mais, au contraire, vous devez modérer beaucoup de vos mortifications, et donner à votre corps le repos et tous les soulagements qui vous sont nécessaires pour conserver votre santé. Si vous faites cela, je vous assure que vous ferez une chose bien agréable à Dieu, et beaucoup plus agréable que si vous faites autrement. (EUDES 1909 : 521)

Si, d'un côté, cette dimension confessionnelle impose une exposition totale et passive de l'« âme », de l'autre, cette expérience radicale, menée sous le « regard croisé » de la religieuse et de son directeur en l'occurrence, permet la manifestation d'une subjectivité que l'on peut interpréter comme une force subversive. Dans son ouvrage

majeur, *Sœur et amante* (2001), Jacques Le Brun met en lumière le discours intime de l'âme qui se dégage de la relation entre confesseur et moniale, tout en soulignant la dimension corporelle de cette relation. Dans le cas de la mère Patin et de saint Eudes, les lettres révèlent un rapport topique de direction spirituelle[27], où le confesseur guide et la religieuse reçoit, tandis que, sur les questions temporelles, cette relation évolue en une collaboration entre égaux. C'est en fait sur le plan administratif que pointe cette tendance à l'autonomie et que la relation entre la mère Patin et saint Jean Eudes révèle des tensions et des défis inhérents à leur collaboration, sans pour autant que la qualité de la gestion du monastère par la Mère, en tant que directrice et supérieure, ne soit jamais remise en question par le Père. Un exemple de l'estime qu'il lui porte se trouve dans la lettre XV de 1660, où il exprime son inquiétude face aux rumeurs concernant la nomination de la Mère à la tête d'un nouveau monastère à Saint-Lô.
Les frictions apparaissent lorsque celle-ci refuse de se conformer à l'autorité de Jean Eudes. Le conflit devient particulièrement visible lorsque le Père insiste pour que Françoise-Marguerite Patin finance la mission de son envoyé à Rome, chargé d'obtenir la reconnaissance officielle de l'ordre de la Charité auprès du Saint-Siège. La Mère s'y oppose fermement, arguant que cet envoyé n'est pas digne de confiance. Ses craintes semblent d'ailleurs se confirmer lorsque Jean Eudes, qui ne partage pas sa réticence, évoque – dans la lettre XIX, datée du 21 septembre 1660 – la possibilité que le remplaçant qu'elle a trouvé profite des fonds de l'ordre pour prolonger son séjour en Italie sans motif valable :

> Celui qui vous offre d'aller à Rome pour cent écus et de faire votre affaire, est ou un moqueur, ou un homme qui a dessein d'aller à Rome et qui serait bien aise de faire ce voyage à vos dépens. Mais a-t-il toutes les qualités requises pour faire votre affaire ? Si cela est, faites ce qui vous plaira. Mais souvenez-vous, ma très chère Mère, ce que je vous ai écrit de celui qui est ici, et qui s'offre d'aller par pure charité et sans aucun intérêt, et qui est un homme de bien, savant, intelligent, bien fait, qui sait la langue italienne et qui aura plusieurs amis et connaissances à Rome.
> Enfin le temps de partir pour faire ce voyage presse. Mandez-moi au plus tôt votre dernière résolution, et au nom de Dieu, ayez quelque croyance à une personne qui aime, comme je fais, la Maison de la bonne Vierge, et qui vous parle avec tant de vérité et de sincérité. (EUDES 1909 : 521)

Ces échanges mettent en lumière les désaccords profonds entre la mère Patin et le Père, soulignant à la fois l'esprit indépendant de la Mère et le mécontentement du fondateur face à cette résistance, qui avait du mal à accepter la formule que

Marguerite Borkowska emploie pour qualifier la relation entre clerc et moniale : « Père vénérable en matières spirituelles, mais serviteur dans toutes les autres matières » (1994 : 458)[28]. Si le statut du père Eudes, fondateur de l'Ordre et directeur spirituel, ne peut pas être réduit à celui des aumôniers qui gravitent autour des communautés féminines polonaises étudiées par Marguerite Borkowska, il est pourtant vrai que, lorsqu'il s'agit de questions administratives, Françoise-Marguerite Patin, en veste de gérante et collaboratrice, met en place des stratégies de résistance qui seraient courantes, selon Gerald Chaix, dans la pratique religieuse des mères supérieures. Ces stratégies se déclineraient en trois dimensions de l'espace de pouvoir : politique (se tourner vers une autre figure religieuse), économique (disposer de ses propres fonds ou se tourner vers d'autres sources de financement) et spirituel (1994 : 398). Dans la citation ci-dessus, la mère Patin s'appuie en particulier sur les deux premières.

C'est sans doute en raison de cette friction entre la Mère et Jean Eudes que sa voix a été effacée du récit officiel de l'ordre de la Charité rédigé à partir des écrits du Saint. Dans le tome 10 des *Œuvres complètes*, l'on trouve des extraits des textes fondateurs de l'ordre, notamment du Coutumier et du Directoire. Toutefois, il est frappant de constater que l'histoire éditoriale de ces textes, telle que présentée par l'éditeur, ne fait aucune mention du rôle de la mère Patin. Pourtant, sa biographie publiée au XVII^{e} siècle atteste qu'elle a joué un rôle déterminant dans la rédaction de ces documents (AN. 1670 : 97).

Cette omission peut être en partie attribuée à la nature ambiguë et charismatique, mais aussi problématique, de la mère Patin, dont l'influence semblait parfois contrecarrer l'autorité spirituelle de Jean Eudes. Le premier Coutumier de l'ordre de la Charité, rédigé en 1682, présente d'ailleurs de fortes similitudes avec celui de la Visitation, laissant penser, en s'appuyant sur une lettre du père Eudes à la mère Patin, qu'elle en est effectivement l'auteure. Cette version a été utilisée comme référence principale jusqu'au XVIII^{e} siècle, avant que des opposants internes ne réussissent à convaincre l'Ordre de s'éloigner du modèle de la Visitation (cf. EUDES 1909 : 360-ss.). Ce rejet de toute dépendance intellectuelle vis-à-vis des écrits de François de Sales et de Jeanne de Chantal, ainsi que les tensions entre la mère Patin et Jean Eudes, expliquent pourquoi sa contribution a été occultée dans le recueil des textes du

religieux, alors qu'elle est amplement reconnue dans les témoignages des sœurs de la Charité et de la Visitation.

Ces sources internes dévoilent ainsi toute l'étendue de l'impact de la mère Patin sur la fondation et le développement de l'ordre de la Charité. Cette relative autonomie discursive et politique, qui se manifeste dans les témoignages et la transmission orale des communautés des moniales, permet de qualifier ces récits comme une contre-Histoire féminine[29]. Ils participent de ce matrimoine matériel et immatériel, évoqué précédemment, qui s'est développé aux marges de l'espace public au XVII^{e} siècle, à l'ombre des récits officiels dominés par la voix masculine.

5. Conclusion

L'analyse de la vie et des écrits de la mère Patin révèle la complexité de son rôle au sein des ordres de la Visitation et de la Charité, ainsi que l'étendue de son influence, souvent occultée dans les récits officiels. À travers sa direction spirituelle et son engagement dans la fondation des deux monastères caennais, elle a non seulement façonné la vie religieuse de son temps, mais aussi laissé un héritage spirituel et administratif durable. Toutefois, comme le montre sa relation avec Jean Eudes, sa personnalité et son autorité ont souvent été sources de tensions, en particulier dans la gestion des affaires communautaires. Ces divergences, bien que révélatrices des défis auxquels étaient confrontées les femmes dans l'espace religieux, soulignent également l'autonomie intellectuelle et spirituelle dont la mère Patin a fait preuve. Le récit autre que nous ont laissé ses consœurs met en lumière non seulement la force de sa vocation, mais aussi la manière dont elle a su naviguer avec détermination au sein des structures d'autorité, affirmant, au cœur des tensions, sa subjectivité féminine.

Bibliographie

Sources primaires

AN., *La vie de la vénérable mère Françoise-Marguerite Patin, religieuse de la Visitation Sainte-Marie et première supérieure de Notre Dame de Charité, fondée à Caen. Par une religieuse de ladite Charité*, Marin Yvon Imp., Caen 1670.

AN., « Abrégé de la vie & des vertus de la très honorée mère Françoise-Marguerite Patin », dans *Année sainte des religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, tome X, Ch. Burdet/P.-N. Josserand, Annecy/Lyon 1870, pp. 753-775.

CHAUGY F.-M. de, *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal*, Plon, Paris 1874.

EUDES J., *Œuvres complètes du vénérable Jean Eudes*, tome X, Imp. Lafolye Frères, Vannes 1909.

SALES F. de, *Introduction à la vie dévote*, Pierre Rigaud, Lyon 1609.

Bibliographie critique

ANNINO R., « Préface », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde : des origines à nos jours*, Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, pp. 7-14.

BEAUJOUR S., *Essai sur l'histoire de l'Église réformée de Caen*, Ve Le Gost-Clérisse, Caen 1877.

BERNOS M., « Les religieuses vues par leurs confesseurs (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles) », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde : des origines à nos jours*, Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, pp. 413-434.

BERNOS M., « Les religieuses et "leurs hommes" », dans *Femmes et Gens d'Église dans la France classique XVII^{e}-XVIII^{e} siècle*, Cerf, Paris 2003, pp. 205-244.

BORKOWSKA M., « La position de l'aumônier dans les monastères de bénédictines en Pologne aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde : des origines à nos jours*, Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, pp. 455-460.

CHAIX G., « Le personnel masculin au service des religieuses à l'époque moderne et contemporaine », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde : des origines à nos jours*, Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, pp. 393-400.

DOMPNIER B., « "La cordiale communication de nos petites nouvelles". Les lettres circulaires, pratique d'union des monastères », dans B. DOMPNIER et D. JULIA (éd.), *Visitation et Visitandines aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2001, pp. 277-300.

DOMPNIER B., JULIA D. (éd.), *Visitation et Visitandines aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint- Étienne 2001.

FERRARO A., « Moniales, dévotes, saintes, possédées, mystiques, fondatrices. Pour un répertoire des écrits personnels à l'époque de la Contre-Réforme », dans A. FERRARO et al. (éd.), *L'écriture des moniales. Répertoire des textes personnels en langue française à l'époque de la Contre-Réforme*, I libri di Emil, Città di Castello 2019, pp. 7-15.

FERRARO A. *et al.* (éd.), *L'écriture des moniales. Répertoire des textes personnels en langue française à l'époque de la Contre-Réforme*, I libri di Emil, Città di Castello 2019.

HENNEAU M.-É., « Introduction à la quatrième partie : "Être femmes dans une Église d'hommes" », dans M.-É. HENNEAU et al. (éd.), *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (X^e^-XVIII^e^ siècle)*, Classiques Garnier, Paris 2023, pp. 631-639.

HENNEAU M.-É. *et al.* (éd.), *Pour Annecy et pour le monde. L'ordre de la Visitation (1610-2010)*, Silvana editoriale, Cinisello Balsamo 2011.

HENNEAU M.-É. *et al.* (éd.), *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (X^e^-XVIII^e^ siècle)*, Classiques Garnier, Paris 2023.

LE BRUN J., *Sœur et amante : les biographies spirituelles féminines du XVII^e^ siècle*, Droz, Genève 2013.

LE COUTURIER E., *La Visitation*, Grasset, Paris 1935.

LENCQUESAING M. de, *Crises et renouveaux du geste hagiographique. Les Vies de Jeanne de Chantal (XVII^e^- XX^e^ siècles)*, Classiques Garnier, Paris 2021.

MICHON H., *Saint François de Sales : une nouvelle mystique*, Éditions du Cerf, Paris 2008.

ORY J.-M., *Les origines de Notre-Dame-de-Charité ou son histoire depuis sa fondation jusqu'à la Révolution*, Imp. C. Paillart, Abbeville 1891.

RAVIER A., « Humilité et générosité d'après S. François de Sales », *Revue des sciences religieuses*, 68 (1/1994), pp. 39-46.

ROLLA C., « Itinéraire d'une âme : Les *Mémoires* sur la vie et les vertus de sainte Jeanne Françoise Frémyot de Chantal de Françoise-Madeleine de Chaugy (1642) », dans *Itinérances spirituelles : mises en récit du voyage intérieur (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*, Honoré Champion, Paris 2020, pp. 279-294.

ROLLA C., « Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal dans les *Mémoires* de la Mère de Chaugy : une femme, une épouse, une mère et une religieuse aux "vertus héroïques" », dans G. SCHRENCK, A.-É. SPICA et P. THOUVENIN (éd.), *Héroïsme féminin et femmes illustres (XVI^e^-XVII^e^ siècles). Une représentation sans fiction*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 137-151.

TOMICHE A., « Récits de mémoire : Du ravissement de la mémoire à la mémoire en partage », *Roman 20-50*, 3 (2/2006), pp. 93-107, disponible en ligne : https://shs.cairn.info/revue-roman2050-2006-3-page-93?lang=fr, consulté le 03.10.2024.

[1] Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PRIN 2022 - *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in The French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] Le monastère de la Visitation de Caen est fondé en 1627 à la demande de Monseigneur de Revol, alors évêque de Dol-de-Bretagne. Le couvent de Notre-Dame de Charité est fondé en 1657. Cette fondation fait suite à l'ouverture, en 1641, d'un premier Institut Notre-Dame du Refuge par Jean Eudes. En 1654, lorsque l'ordre de Notre-Dame de Charité reçoit une reconnaissance officielle, il devient indispensable de trouver un lieu suffisamment vaste pour accueillir l'ensemble des religieuses. C'est dans ce contexte que sont acquis les bâtiments du monastère, qui ouvre ses portes en 1657.

[3] L'usage des termes *Contre-Réforme* et *Réforme catholique* soulève des questions complexes. Sans entrer dans les débats historiographiques qui leur sont associés, nous privilégions ici l'emploi du terme *Contre-Réforme*, car il renvoie directement au titre du projet PRIN 2022 (« Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus : Religious Writing in the French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective »), dans lequel s'inscrit notre réflexion.

[4] AN., *La vie de la vénérable mère Françoise-Marguerite Patin, religieuse de la Visitation Sainte-Marie et première supérieure de Notre Dame de Charité, fondée à Caen. Par une religieuse de ladite Charité*, Marin Yvon Imp., Caen 1670.

[5] Recueil en 12 tomes des vies des Visitandines publié au XIX[e] siècle. Sur la vie de la mère Patin, voir notamment : AN., « Abrégé de la vie & des vertus de la très honorée mère Françoise-Marguerite Patin », dans *Année sainte des religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, tome X, Ch. Burdet/P.-N. Josserand, Annecy/Lyon 1870, pp. 753-775.

[6] La page de titre de l'édition de 1670 attribue l'auctorialité du texte à « une religieuse de la dite Charité ». Ainsi, bien que l'on puisse en attribuer la rédaction à une plume féminine, l'anonymat de l'autrice demeure intact, le texte ne révélant aucune information certaine sur son identité.

[7] Né en 1601 à Ri, en Normandie, et décédé en 1680 à Caen, Jean Eudes est une figure majeure du panorama religieux du XVII[e] siècle, reconnu pour son rôle en tant que fondateur de l'ordre de Notre-Dame de Charité et de la Congrégation de Jésus et Marie. Il a été canonisé en 1925.

[8] Au début du XVII[e] siècle, la présence des protestants dans la région de Caen reste significative, ce qui contribue à un climat religieux complexe. La ville, marquée par des tensions confessionnelles, est le théâtre de confrontations entre catholiques et protestants, particulièrement après les guerres de Religion. Cependant, avec la signature de l'édit de Nantes en 1598, une relative paix religieuse s'installe, bien que des tensions demeurent sous-jacentes (voir BEAUJOUR 1877 : 172-406). Dans ce contexte, Caen devient un lieu de ferment religieux, avec une forte activité fondatrice liée au renouveau catholique impulsé par le Concile de Trente. Jean Eudes joue un rôle clé dans ce mouvement, notamment en fondant l'ordre de Notre-Dame de Charité en 1641. Tandis que l'ordre de la Visitation, fondé par François de Sales et Jeanne de Chantal en 1610, se concentre sur une vie contemplative et spirituelle dans un cadre de retraite et de prière, l'ordre de la Charité se distingue par son aspect apostolique, avec une mission active auprès des plus démunis et des femmes en difficulté, et insiste sur l'action sociale tout en maintenant une clôture stricte. Pour tout approfondissement sur la Visitation, voir en particulier LE COUTURIER 1935, DOMPNIER et JULIA 2001, HENNEAU et al. 2011 ; sur la Charité, voir ORY 1891.

[9] Pour de plus amples informations sur la vie de la Mère, nous renvoyons, outre les deux *Vies* publiées anonymement aux XVII[e] et XIX[e] siècles déjà mentionnées, à la notice biographique disponible en ligne dans le Répertoire des écrits spirituels et monastiques féminins dans le monde francophone au XVII[e] siècle (consulté le 21.02.2025).

[10] Sa biographe affirme qu' « elle estoit dans l'exercice continuel de ces belles vertus » (AN. 1670 : 41).

[11] Comme le rappelle M. Bernos, à l'occasion de leur profession ou de leur vêture, les moniales sont moins formées aux dangers propres à la vie religieuse qu'à l'obéissance, l'humilité et la patience dont elles doivent faire preuve face aux enjeux du monde extérieur (1994 : 419).

[12] Sur le topique des écrits hagiographiques de l'époque moderne, voir en particulier LENCQUESAING 2021.

[13] Nous reprenons ici la définition de récit de mémoire telle que décrite par A. Tomiche, qui voit dans ce type de texte participant au processus de commémoration la possibilité d'exprimer une mémoire plus individuelle (2006 : 93). Comme le rappelle A. Ferraro, les moniales, « [m]oins nourries de rhétorique latine que les clercs leurs contemporains, […] forgent une parole subjective et intime, marquée par l'oralité parce que modelée moins sur les livres que sur la conversation quotidienne (Landy Houillon, Timmermans, Myers). Leurs écrits spirituels sont caractérisés par une énonciation subjective où les acteurs actualisent le langage dans un processus interactif et dialogique » (2019 : 10). L'utilisation du *je* par la biographe dans un genre de récit qui, à l'époque et par convention, reste souvent anonyme, s'inscrit dans ce sillage.

[14] Les occurrences foisonnent dans le récit. Nous pouvons citer, à titre d'exemple, le passage dans lequel la biographe décrit les difficultés qu'elle a dû endurer avant la prise du voile : « quels renoncements d'elle-mesme ne faisoit-elle pas, pour ne vivre plus dorenavant qu'en celuy, & pour celuy qui l'avoit appelée à cette sainte vocation ? *Ma plume est trop insensible pour les pouvoir décrire, mon entendement trop grossier pour en discourir, & par consequent incapable d'en donner l'intelligence aux autres* : je diray seulement qu'elle n'oublia rien de ce qui pouvoit contribuer à la perfection d'une action de telle importance » (AN. 1670 : 34 ; nous soulignons).

[15] Dans son texte fondateur *Introduction à la vie dévote* (1609), François de Sales préconise la douceur et la bienveillance comme deux vertus essentielles.

[16] Frère de Jourdaine de Bernières, fondatrice à Caen du couvent des Ursulines (1624), trésorier du roi de France pour la généralité de Caen, fondateur de l'Ermitage de Caen (1645) et directeur spirituel du futur évêque du Québec François de Montmorency-Laval, Jean de Bernières (1602-1659) est l'un de grands mystiques du XVII^{e} siècle et participe activement, à côté de Jean Eudes, à l'édification d'une communauté religieuse fervente au cœur de la ville normande.

[17] Marie d'Orléans-Longueville (1625-1707), connue sous le nom de Mlle de Longueville avant son mariage, devient duchesse de Nemours en 1657. Fille d'Henri II d'Orléans-Longueville et d'Anne-Geneviève de Bourbon-Condé, elle est une figure marquante de la Fronde et entretient des liens étroits avec les milieux dévots.

[18] Sur le rôle de cette vertu chez saint François de Sales et au sein de l'ordre de la Visitation, voir en particulier RAVIER 1994 et MICHON 2008.

[19] L'influence de la Mère fondatrice sur la direction spirituelle de la mère Patin est manifeste, en particulier en ce qui concerne le concept d'union, auquel la mère de Chantal exhorte ses filles à se conformer : « Mes chères filles, voici donc la dernière fois que j'ai à vous parler, puisque telle est la volonté de Dieu ; je vous recommande de tout mon cœur de rendre un grand respect et obéissance à vos Supérieures, regardant Notre-Seigneur en elles ; soyez parfaitement unies les unes avec les autres, mais de la véritable union des cœurs » (CHAUGY 1874). Sur son influence en ce qui concerne l'observance des règles, voir en particulier le chapitre XXI de la troisième partie de ses *Mémoires* « De son amour à l'observance régulière » (CHAUGY 1874 : 478-ss.).

[20] Sur les préceptes propres à la Visitation et sur l'héritage de saint François de Sales, voir en particulier MICHON 2008 ; sur la mère de Chantal, voir ROLLA 2019 et 2020 ; sur les vies des moniales plus en général, voir FERRARO et al. 2019.

[21] Sur l'importance de l'union au sein de la communauté visitandine, voir en particulier DOMPNIER 2001.

[22] Ce vœu de coopération et de solidarité n'est pas resté lettre morte : il fut pleinement exaucé, les relations cordiales entre les deux communautés caennaises se poursuivant jusqu'à nos jours, comme nous avons pu le constater lors de notre récente enquête de terrain à Caen.

[23] Comme nous l'ont confirmé les sœurs archivistes que nous avons rencontrées à Caen en avril 2024, le reste de ses écrits a été détruit à deux reprises : une première fois durant la Révolution française, lorsque

la supérieure de l'époque, cherchant à les protéger, les cacha dans les fours sans avertir la sœur cuisinière, qui les brûla par accident ; la seconde destruction eut lieu lors des bombardements de la Seconde Guerre mondiale.

[24] Employé dès le Moyen Âge, le terme matrimoine « désigne les biens hérités de la mère, quand le patrimoine désigne ceux hérités du père. Réhabiliter le terme de matrimoine, tombé en désuétude, permet de revaloriser l'héritage culturel des femmes, que le terme de patrimoine a tendance à invisibiliser » (définition tirée du site *lematrimoine.fr*, consulté le 07.10.2024). Les bio- et « autobiographies féminines qui naissent à l'ombre des cloîtres » seraient, selon Gerald Chaix, une puissante forme de reprise de parole opérées par les femmes des communautés religieuses au XVII[e] siècle (1994 : 399). Sur le rôle des femmes dans l'Église, voir en particulier la quatrième partie du volume *Entre ciel et terre* (« Être femmes dans une Église d'hommes. Entre Italie du Nord et Pays-Bas méridionaux : discours et réalisations du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime », HENNEAU et al. 2023).

[25] Pour une analyse diachronique et diatopique de la résistance au sein des ordres religieux féminins, voir HENNEAU et al. 2023.

[26] Pour tout approfondissement sur le rapport entre moniales et confesseurs, voir BERNOS 2003.

[27] Sur les topicalités des relations entre religieuses et hommes d'Église à l'intérieur des textes hagiographiques, voir LENCQUESAING 2021.

[28] Sur les relations homme-femme, voir aussi HENNEAU 2023.

[29] Il faut cependant préciser que cette qualification ne repose pas sur une opposition directe à des textes historiographiques précis à l'époque de leur publication, mais plutôt sur le fait que ces écrits se sont développés en parallèle, dans le silence apparent des cloîtres.

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées : fortune et controverses d'une correspondance spirituelle[1]

Elena Ravera

Per citare l'articolo
Elena Ravera, «Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées : fortune et controverses d'une correspondance spirituelle », *Publifarum*, 43, 2025, p. 106-128.

Résumé

La biographie et l'œuvre de Jeanne-Marguerite de Montmorency (1645-1700 ?), connue sous le nom de « la Solitaire des Pyrénées », font l'objet d'un débat persistant quant à leur authenticité. Anachorète et pénitente d'origines nobles, elle est surtout connue pour sa correspondance spirituelle avec Luc de Bray, curé de la Trinité à Châteaufort. Toutefois, plusieurs critiques considèrent ces lettres comme une fabrication destinée à nourrir la propagande anti-quiétiste. Adoptant une approche neutre, cet article s'attache à examiner la richesse éditoriale et interprétative de la correspondance, révélatrice de la fascination et des controverses que suscite cette figure depuis plus de trois siècles. Après un aperçu biographique mettant en lumière les incertitudes entourant son identité, l'étude se concentre sur l'histoire éditoriale et la réception de son œuvre, ainsi que sur son inscription dans le débat théologique sur le quiétisme au XVII^{e} siècle. Enfin, une étude des extraits marquants de la correspondance permettra d'identifier les moments clés de ce parcours spirituel exemplaire, qui, malgré les doutes concernant l'authenticité de l'œuvre, a suscité l'intérêt d'un large public à travers les époques.

Abstract

The biography and works of Jeanne-Marguerite de Montmorency (1645-1700?), known as "the Solitaire of the Pyrenees," have long been the subject of unresolved debates regarding their authenticity. A noblewoman turned anchoress and penitent, she is primarily known for her spiritual correspondence with Luc de Bray, parish priest of La Trinité in Châteaufort. However, several critics argue that these letters are in fact a fabrication serving anti-Quietist propaganda. Taking a neutral stance, this article focuses on the editorial and interpretative richness of the corpus, which reflects the fascination and controversy surrounding this figure for over three centuries. After a biographical overview highlighting the uncertainties surrounding her identity, the study examines the editorial history and reception of her work, as well as her role in the theological debate on Quietism in 17th-century France. Finally, an analysis of key excerpts from the correspondence will shed light on the defining moments of an exemplary spiritual journey, which has captivated readers across different eras despite ongoing doubts about its authenticity.

La biographie et l'œuvre de Jeanne-Marguerite de Montmorency (1645-1700 ?), connue également comme « la Solitaire des Pyrénées » ou « des Rochers », sont au centre d'une affaire irrésolue qui en a mis en cause, durant des siècles, l'authenticité. Jeune fille d'origines nobles devenue anachorète et pénitente, elle est connue pour sa

correspondance avec son directeur de conscience Luc de Bray, curé de la Trinité à Châteaufort, bien que, selon plusieurs critiques, ces lettres seraient en réalité un faux inscrit au sein de la propagande anti-quiétiste. Comme l'a souligné Hélène Michon à propos de Barbe Acarie, de Nicole Tavernier et de Marthe Brossier, Jeanne-Marguerite de Montmorency appartient en effet « à une époque où fleurissent vrais et faux mystiques comme les vrais et faux dévots, d'où une méfiance généralisée et un attrait limité de la part des autorités ecclésiastiques » (MICHON 2021 : 165).

Les informations concernant la vie et l'œuvre de Jeanne-Marguerite de Montmorency restent d'ailleurs souvent imprécises et sujettes à caution, ce qui explique pourquoi la critique moderne tend à privilégier l'hypothèse de la fiction. Michel de Certeau, en évoquant le cas de Jeanne des Anges et l'épisode de la possession de Loudun, soulignait d'ailleurs que « [l]'histoire n'est jamais sûre » (CERTEAU 2005 : 12). Si on choisit de croire à l'existence de la figure historique, il faut néanmoins constater que l'étude de son identité et de son chemin de vie et de foi se fait sur un terrain insidieux et constellé d'incertitudes. Personnage clé de nombreux articles, études et biographies romancées, la Solitaire semble avoir fasciné aussi bien les historiens que les romanciers. Le succès de sa correspondance, qui, dès le XVIII^{e} siècle, a connu un succès éditorial, s'explique non seulement par le caractère captivant du personnage et par les actions remarquables relatées dans ses lettres, mais aussi par la querelle entourant son œuvre épistolaire : cette dernière a en effet suscité l'hostilité de différents critiques, qui en ont contesté l'authenticité et dénoncé son opposition à Fénelon et au quiétisme. Ne pouvant trancher, cet article adoptera une approche neutre, s'abstenant de prendre position dans ce débat, et se concentrera sur l'analyse de la richesse éditoriale et interprétative du corpus. Loin d'être anodine, cette diversité témoigne des sentiments contrastés que la figure de Jeanne-Marguerite suscite auprès d'un lectorat hétérogène depuis plus de trois siècles.

L'article s'ouvre sur un aperçu biographique, mettant en lumière les zones d'ombre entourant l'identité de la Solitaire. L'accent sera ensuite mis sur les différentes éditions de son œuvre épistolaire ainsi que sur leur réception au fil des siècles, en explorant la controverse autour de la véridicité des lettres. Il s'agira ainsi de montrer comment cette anachorète et mystique s'inscrit dans le débat théologique sur le quiétisme en France déclenché au XVII^{e} siècle. Enfin, une étude des extraits marquants de la

correspondance permettra d'identifier les moments clés de ce parcours spirituel exemplaire, qui, malgré les doutes concernant l'authenticité de l'œuvre, a suscité l'intérêt d'un large public à travers les époques.

1. La Solitaire et sa correspondance : éléments biographiques, fortune éditoriale et controverses

La figure de Jeanne-Marguerite est intéressante non seulement puisqu'elle incarne un modèle de vie et de spiritualité extraordinaire et vertueux, mais aussi en raison de l'intérêt que son personnage, qu'il soit réel ou – même en partie – fruit de l'imagination, suscite de façon inévitable. Son échange épistolaire avec Luc de Bray, entamé en 1693, se serait poursuivi avec une certaine régularité pendant six ans, jusqu'à la mort du curé en 1699. Cette correspondance comprend dix-neuf lettres de la Solitaire et dix-huit réponses de son directeur. Bien que les originaux aient disparu, de nombreuses copies manuscrites ont été conservées[2].

Comme on le verra dans ce paragraphe, l'histoire éditoriale de cette œuvre épistolaire et spirituelle est étroitement liée à la réception de la figure de la Solitaire, qui a fait l'objet, au fil des siècles, de multiples articles, essais et romans. Dès le XVIII^{e} siècle, critiques et historiens se sont en effet interrogés sur l'origine de ces lettres et sur l'existence même de leur auteure, dont la vie demeure entourée de zones d'ombres et incertitudes[3].

1.1 Une vie connue à travers une œuvre

Les informations concernant la vie de Jeanne-Marguerite de Montmorency restent souvent imprécises et sujettes à caution. Une question assez complexe, qui a divisé critiques et historiens, est soulevée par ses origines. Selon le père Nicolson (1787 : 1-3), son premier biographe, elle naît à Paris en 1645 au sein de la famille noble de Montmorency ; ayant perdu ses parents dans son enfance, elle est élevée par sa tante, qui, à l'âge de quinze ou seize ans, l'incite à contracter un mariage arrangé. Pour Antoine-Henri de Bérault-Bercastel (1853 : 15-17), qui ne voit pas en elle une orpheline contrairement à Nicolson, son père et sa mère décident de l'envoyer chez sa tante

pour la convaincre de renoncer à son vœu de chasteté. D'après Joseph Sigward (1989 : 79), elle est la nièce du prince de Condé, appartenant à la branche Montmorency-Laval, destinée à la cour de Louis XIV et à un brillant mariage. Traditionnellement, on lui attribue donc le patronyme de la maison de Montmorency, qui, comme le rappelle encore Nicolson, a effectivement perdu vers l'an 1660 « une demoiselle de quinze à seize ans » (NICOLSON 1787 : 4). Cette information est reprise dans plusieurs dictionnaires (FELLER 1793 : 476 ; LÉCUY 1821 : 22-23). Ultérieurement, Augustin Gazier avance en revanche l'hypothèse que Jeanne-Marguerite appartenait à la famille noble des Caylus ou Quélus (GAZIER 1904 : 218).

Quoiqu'il en soit, les liens de la jeune fille avec la cour sont confirmés dans ses lettres, notamment dans la cinquième, où elle dit avoir connu plusieurs personnages illustres de l'époque :

> Vous avez raison de bien aimer votre petite reine [la duchesse de Ventadour] ; Dieu m'a donné de la tendresse de cœur pour elle : je la connais, je l'ai vue aux Jésuites plusieurs fois ; j'ai vu aussi Madame d'Aumont sa sœur. […] Pour madame la maréchale [de la Mothe], leur mère, c'est une Dame d'un grand mérite ; j'avais autrefois une de mes proches à la cour qui était sa bonne amie et alliée. (Lettre V, 30 avril 1694. DABERT 1856, vol. I : 175-176).

En ce qui concerne sa jeunesse et sa maturité, tous les biographes semblent s'accorder sur ce point : encore jeune fille, vers quatorze ou quinze ans, Jeanne-Marguerite cède à son désir de spiritualité, s'enfuit et abandonne sa famille et ses biens. Dans ses lettres on apprend qu'elle vit à Auxerre, où elle est employée chez un menuisier, puis à Paris (ou près de la capitale), où elle travaille comme domestique au service d'une vieille dame. Ensuite, elle s'établit près du monastère des bénédictines du Saint-Sacrement[4], vivant de mendicité, avant d'entreprendre une douloureuse marche vers « la solitude des Rochers », son refuge d'ermite, où elle acquiert une riche expérience mystique. Grâce à l'intercession d'un voiturier qui se prête à effectuer la consigne des lettres, elle établit une longue correspondance avec son directeur de conscience et mentor spirituel, le franciscain Luc de Bray, qui est, à l'époque, le confesseur de Mme de Maintenon. Cette dernière aurait lu les lettres et, après la mort du père de Bray, aurait hérité de la correspondance ainsi que d'un crucifix en bois sculpté par la Solitaire (BÉRAULT-BERCASTEL 1790 : 24 ; BOUIX 1862 : 113-115 ; GAZIER 1904 : 269). Les informations sur sa disparition sont également lacunaires : partie en pèlerinage pour

Rome à l'occasion du jubilé de 1700, Jeanne-Marguerite de Montmorency meurt probablement au cours de son voyage.

1.2 Les premières éditions de la correspondance et les débuts de la « querelle »

Dès le XVIII[e] siècle, deux biographes ont écrit la vie de la Solitaire. Le premier est Nicolson (ou Nicholson), père dominicain du couvent de la rue Saint-Jacques à Paris, sur la vie duquel on connaît peu de choses. D'après une recherche bibliographique, on apprend que Nicolson est l'auteur d'un *Essai sur l'histoire naturelle de l'isle de Saint-Domingue* (1776), où, dans l'Avertissement, il déclare avoir passé « [u]n séjour de près de quatre ans dans cette isle fortunée » (NICOLSON 1776 : III). En 1787, il publie à Châteaufort *La Solitaire des Rochers* : ce volume in-12 contient la biographie de Jeanne-Marguerite, qui occupe une trentaine de pages, suivie des extraits de ses lettres et des réponses de son directeur. Le deuxième biographe est Bérault-Bercastel, qui, en 1790, lui consacre une étude assez approfondie dans le quatre-vingtième livre de son immense projet *Histoire de l'Église*. Les deux contributions de Nicolson et de Bérault-Bercastel seront annexées à l'édition intégrale de la correspondance établie par Dominique Bouix en 1862 chez Périsse Frères, qui contient également une ample dissertation critique. Dans ce texte, Bouix défend l'authenticité de la correspondance et rejette fermement l'hypothèse, avancée par d'autres érudits, du pamphlet contre Fénelon (BOUIX 1862 : 81-146).

En effet, déjà le voltairien Laurent Angliviel de La Beaumelle, dans son édition des *Mémoires et lettres de Mme de Maintenon* (1778), avait âprement critiqué la figure de Luc de Bray et ses rapports avec la Solitaire, mentionnée par Françoise d'Aubigné dans sa lettre du 7 septembre 1697 adressée au cardinal de Noailles, archevêque de Paris :

> Il [Luc de Bray] supposa qu'il dirigea une sainte, retirée dans un bois, aux extrémités du royaume, pleine de l'esprit de Dieu, et qu'à son tour, il en était dirigé. Il en montra des lettres merveilleuses, copiées par la maîtresse d'école de Montfort. Une, entre autres, déchirait impitoyablement Fénelon et ses *Maximes*. La prévention empêcha de reconnaître l'imposture. Le cordelier se brouilla avec la maîtresse d'école, fut démasqué, et en mourut de honte. (LA BEAUMELLE 1778 : 120-121 ; voir aussi BOUIX 1862 : 85-107)

Au XIX[e] siècle paraissent plusieurs autres versions de la correspondance : en 1841, à Orange, la première édition intégrale de l'ouvrage est publiée. Comme l'en-tête du livre le signale, la publication a été éditée « par les soins d'un ancien Supérieur du Séminaire », probablement le père Joseph Camille Barret, vicaire général d'Avignon. Après une introduction de vingt-cinq pages, où l'on parcourt la vie de cette femme pieuse en soulignant le caractère extraordinaire ainsi que la véridicité de sa biographie, les deux volumes présentent les dix-neuf lettres de la dévote et les réponses du curé. Selon l'auteur anonyme, ce recueil épistolaire spirituel « paraîtra peut-être merveilleux et romanesque à plus d'un lecteur ; mais il n'en est pas moins certain dans tous ses points » (AN. 1841 : VIII). La même année, une autre édition du texte, dirigée par M. l'abbé Nicolas Joseph Dabert, vicaire général de Viviers, paraît chez Perisse Frères ; elle sera enrichie, en 1856, par une « Dissertation critique sur les recueils manuscrits de la correspondance »[5].

En parallèle, entre la fin du XVIII[e] et celle du XIX[e] siècle, Jeanne-Marguerite de Montmorency est mentionnée dans divers dictionnaires historiques (FELLER 1793 : 476-477 ; LÉCUY 1821 : 22-24 ; QUÉRARD 1834 : 416 ; BARBIER 1879 : 518). À partir du XX[e] siècle, elle devient en outre l'objet de plusieurs recherches et études critiques visant à clarifier les aspects les plus nébuleux de son histoire. Le détracteur le plus acharné est sans doute l'historien Henri Bremond, qui, dans un article publié dans *Le Correspondant* en 1910, ne montre aucun doute :

> Beaucoup et de bien plus savants que moi l'ont accepté comme parole d'Évangile. Puis-je dire que ce n'est là qu'un roman assez médiocre et quelque chose de pire encore ? Pourquoi reculer ? Si, comme j'en suis convaincu, nous sommes en présence très probablement d'une supercherie et, sûrement, d'une œuvre de haine, n'ai-je pas le devoir de démasquer l'imposteur ? (BREMOND 1910 : 674)

Et encore :

> Vie ou roman, les lettres ne méritent pas l'admiration, par trop naïve et confiante, que certains leur ont prodiguée. […] La solitaire tourne indéfiniment sa crécelle à chaque fois qu'elle va prendre la discipline. Quand il lui prend fantaisie de jeûner, Versailles est avertie de ce prodigieux événement. (675)

> Que ce Tartuffe soit mâle ou femelle, que nous importe ? D'où que viennent les lettres, nous sommes en présence d'une manœuvre odieuse contre Fénelon. Ce que les

> ennemis de ce grand homme n'osaient dire qu'à voix basse et à mots couverts, on charge cette femme ou cette poupée de le crier à pleine bouche. (689).

Les arguments de Bremond[6] sont à peu près les mêmes que ceux qui suscitent le scepticisme des autres chercheurs et biographes : la correspondance, qui, nous le rappelons, s'étale entre 1693 et 1699, et s'insère donc chronologiquement au cœur de la querelle du quiétisme, semble dénoncer à plusieurs reprises l'œuvre de Molinos, de Fénelon et de Mme Guyon, tout en commentant les faits saillants du débat et les actions de ses protagonistes[7].

Cependant, pour plusieurs érudits, la vie de cette femme pieuse, tout comme son œuvre épistolaire, sont tout à fait authentiques. Véritable antithèse de l'étude de Bremond, l'article de Gazier, publié six ans plus tôt, loue de manière prolifique et détaillée celle qu'il n'hésite pas à définir comme « une femme extraordinaire » (GAZIER 1904 : 288) : « il s'agit d'une histoire véridique, et non pas d'un roman » (213), insiste-t-il avec conviction dans son texte long de presque quatre-vingts pages. S'appuyant sur un vaste apparat de documents d'archives, l'historien énumère et clarifie toutes les motivations selon lesquelles cette figure en équilibre précaire entre mystère et mystique aurait non seulement existé, mais mériterait désormais, comme d'ailleurs son directeur de conscience, de sortir de l'ombre des conjectures et de recevoir « le juste tribut » (288). Cette position sera également soutenue par Albert Dufourcq (1936 : 41-42).

1.3 Le bilan contemporain et les réécritures romanesques

Au XX^e^ siècle on remarque cependant un changement de paradigme dans les études sur la mystique. Les travaux fondateurs de Jean Baruzi (1924), puis ceux de Michel de Certeau (1982) et de Jacques Le Brun (2004), entre autres, ont profondément renouvelé la lecture des écrits mystiques en les considérant non plus uniquement comme des témoignages d'expériences spirituelles, mais aussi comme des constructions discursives et des récits façonnés par des contextes théologiques, politiques et littéraires. Cette approche aura un impact direct sur la réception de la figure de Jeanne-Marguerite de Montmorency.

En intégrant la mystique dans une dynamique textuelle et narrative, ces travaux permettent en effet de mieux comprendre comment la correspondance de la Solitaire a pu être réinterprétée et remodelée au fil des siècles. Plutôt qu'un simple témoignage d'ascèse et d'extase, ses lettres apparaissent comme un lieu où s'élabore un discours mystique inscrit dans les débats religieux de son époque, notamment autour du quiétisme. C'est pourquoi, selon Dinah Ribard, cette correspondance ne doit pas être appréhendée comme un document historique authentique opposé à une fiction, mais bien comme une fiction ayant elle-même une portée historique :

> Pirot, Luc de Bray, d'autres personnages encore qui interviennent dans cette correspondance sont des acteurs réels, mais la correspondance, elle, est de manière tout à fait évidente une supercherie littéraire, un pamphlet en forme de fiction qui mobilise un grand nombre de *topoï* romanesques, dont le déguisement et la fuite de la fille de grande noblesse. Ce pamphlet fonctionne comme fiction : il n'y a pas, dans son cas, à choisir entre le document historique et le roman, parce que ce livre est un document historique en tant que fiction littéraire. Il faut en effet considérer comme un phénomène historique le fait que la lutte radicale contre le quiétisme ait été amenée à passer par une supercherie littéraire. (RIBARD 2010 : 129)

Ainsi, bien qu'il ne soit pas facile de dresser un bilan objectif de la « querelle » autour de la Solitaire et de sa correspondance, la plupart des critiques contemporains estiment que les lettres de Jeanne-Marguerite, désormais considérée comme une « anti-Guyon de papier » (RIBARD & TIPPELSKIRCH 2012 : 260), seraient apocryphes. D'après Raymond Darricau, l'inauthenticité du récit et de la correspondance semble aujourd'hui établie :

> […] le caractère apocryphe du récit et de la correspondance apparaissait et semble aujourd'hui démontré. Dans l'état actuel de la recherche, on pense qu'il s'agit de l'œuvre d'un groupe anti-quiétiste qui paraît avoir été animé par Luc de Bray. Le groupe tentait d'agir auprès de Mme de Maintenon, par l'intermédiaire de la marquise de Montchevreuil. La personnalité de Luc de Bray reste mystérieuse. Sa carrière est inconnue. On trouve son nom dans la correspondance de la mère Mechtilde, fondatrice des bénédictines du Saint-Sacrement […], mais il est difficile d'accorder l'authenticité aux quatre lettres que celle-ci lui aurait adressées. Il aurait également été chargé de mission à Rome par sa congrégation. On ne sait pas davantage dans quelles conditions il devint curé de Châteaufort. Dans ces conditions, la vie et l'œuvre de la Solitaire doivent être rangées parmi les romans hagiographiques destinés à la propagande anti-quiétiste. (DARRICAU 1980 : c. 1690)

Bernard Forthomme maintient une position plus neutre, en soulignant tout de même que

> le chapitre le plus critique contre les *Maximes des saints* de Fénelon est peut-être une interpolation – car la lettre XVI (datée de novembre 1698 ; le procès romain des *Maximes* s'est terminé en mai de la même année), d'une soixantaine de pages (!), n'est pas présente dans tous les manuscrits anciens (étant entendu qu'ils sont déjà des copies) […]. (FORTHOMME 2013 : 740)

Aujourd'hui, la question de savoir si Jeanne-Marguerite de Montmorency a réellement existé ou si ses lettres sont une œuvre apocryphe devient pourtant secondaire par rapport à l'étude des processus de fabrication et de transmission de son image. Dans la lignée de Certeau, qui analyse la mystique comme une fable produite par des conditions historiques et culturelles spécifiques (CERTEAU 1982), il semble plus pertinent, en 2025, d'examiner la manière dont la Solitaire a été construite comme figure exemplaire de l'ermite et de l'âme abandonnée à Dieu. Il est donc intéressant de constater que, dès le XIX[e] siècle, plusieurs biographies romancées consacrées à son histoire voient le jour. Influencées par le mysticisme féminin et le pyrénéisme, ces versions fictionnalisées ont largement contribué à façonner la réception de Jeanne-Marguerite de Montmorency[8].

En 1836, Camille Sabatier de Castres, dans son texte *Jeanne-Marguerite de Montmorency, ou La Solitaire des Pyrénées, épisode historique*, en propose une vision édifiante, la dépeignant comme une figure héroïque du renoncement, quasi christique, dont l'isolement dans les Pyrénées devient une épreuve rédemptrice. Son œuvre met en avant une opposition entre le monde corrompu et la pureté absolue du retrait, en écho aux idéaux du romantisme religieux du XIX[e] siècle. Sabatier de Castres insiste particulièrement sur la rudesse des éléments naturels – tempêtes, froid glacial, sentiers escarpés – qui, en éprouvant le corps, purifient l'âme. Il imagine également des dialogues entre sa protagoniste pieuse et les autres personnages qui peuplent cette version hautement romancée de sa biographie. Pourtant, l'auteur affirme l'authenticité de son récit et insiste sur l'existence de cette figure vertueuse : « c'est une histoire véridique pour les fonds, véridique pour les détails » (SABATIER DE CASTRES 1836 : V), écrit-il dans la préface, s'appuyant sur les études de Bérault-Bercastel pour légitimer son propos.

En 1929, Madeleine d'Ernemont reprend cette approche, mais en accentuant davantage l'aspect mystique de l'expérience de Jeanne-Marguerite[9]. Son ouvrage, intitulé *Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées (1646-1700)*, insiste sur les visions et les extases supposées de la Solitaire, la présentant comme une quasi-sainte dont les prières et les souffrances auraient été directement inspirées par Dieu. Elle décrit en détail les dialogues intérieurs de Jeanne-Marguerite, ponctués de tentations et de doutes, et rapproche son expérience de celle des grandes mystiques féminines comme Thérèse d'Avila ou Marie de l'Incarnation.

Plus récemment, dans le titre de sa biographie romancée (1989), Joseph Sigward qualifie la Solitaire de « mystique oubliée », soulignant ainsi la valeur toujours actuelle de son parcours comme source d'inspiration et objet d'étude fascinant. Sigward adopte une approche plus historienne, tout en restant influencé par la tradition hagiographique et une écriture imprégnée de romanesque. S'appuyant sur les écrits antérieurs, notamment celui d'Ernemont, il retrace la biographie de Jeanne-Marguerite dans un style à la fois littéraire et romancé. Son ouvrage conserve une tonalité admirative et met en avant la Solitaire comme une figure emblématique d'un ascétisme radical, en parfaite harmonie avec l'austérité du paysage pyrénéen.

Ces auteurs ont contribué à façonner une lecture idéalisée de l'isolement vécu par Jeanne-Marguerite de Montmorency, insistant sur l'âpreté du paysage et la grandeur de son renoncement, deux éléments d'ailleurs déjà présents dans sa correspondance originale. À travers ces différentes interprétations, l'image de la Solitaire a ainsi été progressivement érigée en symbole de la fusion entre la spiritualité mystique et la grandeur sauvage de la montagne, un mythe littéraire qui perdure au-delà des incertitudes historiques entourant son existence.

2. Ermitages, mortifications et états mystiques : analyse de la correspondance

Pour saisir les raisons de l'intérêt durable suscité par la figure de Jeanne-Marguerite de Montmorency et par son œuvre au fil des siècles, il convient d'examiner attentivement ses lettres. Ce paragraphe se propose donc d'en analyser le contenu

afin d'éclairer les éléments qui ont contribué à leur réception et à leur transmission à travers le temps.

Du point de vue thématique, le contenu de la correspondance entre la Solitaire et Luc de Bray est le témoignage d'un parcours mystique aussi pieux que sévère. Quand elle écrit sa première lettre, Jeanne-Marguerite a quarante-huit ans et décide de partager avec son directeur les épreuves et les étapes de sa vie érémitique, tout en lui demandant de la guider : « j'aurais besoin souvent de vos lumières pour me fortifier » (lettre I, 8 janvier 1693. DABERT 1856, vol. I : 2), avoue-t-elle. À partir de ce moment, la pénitente lui confiera les épreuves de son ermitage, ses auditions, ses pratiques de mortification et ses visions, ainsi que le récit de sa vie quotidienne à « la solitude des Rochers » et à « l'Abîme des Ruisseaux », ses refuges d'ermite dont elle ne révèlera jamais la localisation précise.

2.1 Une vie d'anachorète

Dans plusieurs lettres, la Solitaire décrit au père de Bray son premier domicile mystérieux et les ajustements qu'elle y a apportés afin de vivre pleinement dans le respect d'une solitude absolue et dans la grâce de Dieu. L'isolement étant une caractéristique essentielle pour notre anachorète, elle choisit comme humble demeure une grotte au cœur de la forêt. Toutefois, elle peut tout de même rejoindre deux abbayes pour assister à la sainte messe du dimanche et communier (lettre II, 12 juin 1693. DABERT 1856, vol. I : 22).

L'endroit précis où la Solitaire choisit d'entreprendre son expérience érémitique ne sera jamais dévoilé. Le seul et vague indice géographique que Jeanne-Marguerite laisse dans sa correspondance révèle qu'elle a « fait venir tous [s]es outils de Saint-Étienne en Forez, à 60 lieues d'ici »[10] (lettre III, 11 octobre 1693. DABERT 1856, vol. I : 74). Cette indication, bien que floue et imprécise, a soulevé plusieurs hypothèses : selon Dabert, « [e]lle se dirigea vers les Pyrénées et c'est dans la partie orientale de cette vaste chaîne qu'elle se fixa. Mais avant de trouver le lieu de son repos elle erra pendant plusieurs mois à travers les montagnes et les bois et ce ne fut qu'en janvier 1692 qu'elle put se reposer de ses fatigues dans sa chère Solitude des Rochers » (LXX) ; d'après Gazier, « [i]l lui fallut traverser la France dans toute sa longueur et arriver aux

Pyrénées, sans doute dans le département de l'Ariège ou dans celui des Pyrénées-Orientales, pour rencontrer enfin cette Solitude des Rochers, d'où elle écrivit ses premières lettres » (GAZIER 1904 : 230-231). D'autres pistes proposent la région de roc de la Beaumelle (GARDON 1998), d'autres le Roussillon (SIGWARD 1989 : 68, 89), tandis que de nombreux critiques discutent sur la possibilité que ce refuge reculé se trouve dans le Forez (AN. 1841, vol. I : XIX ; COMBE 1965 : 237-241 ; GARDON 1998 ; MULSAN 1870 : 107-109 ; REURE 1915 : 151-153). Les études semblent pourtant s'accorder sur la localisation du deuxième ermitage de la Solitaire, probablement à proximité de la frontière espagnole et à trois jours de marche du sanctuaire de Mont-Serrat, en Catalogne, où elle s'est rendue en pèlerinage (lettre XVI, 15 novembre 1698. Voir aussi GARDON 1998 : 252).

Doutes et enquêtes géographiques mis à part, dans ses premières lettres Jeanne-Marguerite décrit son refuge avec une abondance de détails. Elle insiste sur l'isolement et la nature sauvage de ce lieu qu'elle désigne avec douceur comme « sa demeure » :

> Il faut marcher à quatre pieds sous des ronces par un sentier que les animaux ont fait ; on arrive ainsi sous des rochers plats qui vous conduisent insensiblement, en montant, sur d'autres rochers séparés les uns des autres. En continuant à s'avancer sur ces rochers, l'espace d'un demi quart d'heure, enfin vous en trouvez un d'où il sort en dessus un petit filet d'eau qui coule ensuite par dessus [*sic*] les autres où il faut que j'aille puiser, ne le pouvant sur les rochers qui sont trop plats. Je ne suis éloignée que d'environ cent de mes pas de cette source d'eau, qui est admirablement bonne. Au-dessus de cette roche, il y en a une autre qui fait comme une petite montagne, sur laquelle il y a trois demeures séparées, où je prie et demeure alternativement, les ayant dédiées aux trois personnes de la sainte Trinité. Voilà, mon cher Père, ma demeure, et où je finirai mes jours, si c'est la sainte volonté du Seigneur. (Lettre II, 12 juin 1693. DABERT 1856, vol. I : 22)

Les périls auxquels la Solitaire est confrontée à « la solitude des Rochers » sont nombreux. Elle avoue en effet : « J'ai eu au commencement quelque peur, mais je n'en ai plus ; rien ne me fait de la peine » (23). Ses rencontres avec les animaux sauvages de la montagne, cependant, constituent une véritable épreuve de foi et de courage pour notre anachorète. Elle ne manque pas de mentionner avoir croisé de « méchants oiseaux » (lettre IV, 5 février 1694. DABERT 1856, vol. I : 135), un ours « qui eut plus peur de moi que je n'en eus de lui » (133), ainsi que des loups et des sangliers (lettre VII, 17 octobre 1694. DABERT 1856, vol. I : 231).

Dans la lettre du 11 octobre 1693, on apprend que Jeanne-Marguerite s'est procuré le strict nécessaire pour assurer sa survie : trois croix et une écritoire en bois qu'elle a sculptés elle-même ; une Bible en langue française, un abrégé de la vie des saints et d'autres livres à caractère religieux ; quelques rubans de fil « pour lier et resserrer [s]es cheveux qui sont fort longs » (lettre III, 11 octobre 1693. DABERT 1856, vol. I : 72) ; deux peignes ; des bonnets, des chemises, des jupes, un manteau, des mouchoirs, des souliers ; une haire et un cilice de crin ; plusieurs ustensiles pour travailler le bois et un miroir dont elle dit qu'elle a « eu envie bien des fois de le casser » (74). En ce qui concerne ses repas, quand elle ne pratique pas le jeûne, la Solitaire opte pour une alimentation très frugale, en se nourrissant « de racines de ricochet, de fèves et de châtaignes qui sont très-bonnes et stomacales » (77).

La solitude extrême dans laquelle elle s'enferme est l'un des obstacles les plus durs à affronter. Jeanne-Marguerite ne nie pas sa faiblesse face à la tentation de quitter son état d'ermitage : « Je me suis vue une trentaine de fois sur le point de revenir à Paris ; j'ai été quatre fois, par la sécheresse de mes oraisons, comme au désespoir, croyant mon attrait faux et que c'était le diable qui m'avait porté à faire la folie de venir dans ma solitude » (lettre V, 30 avril 1694. DABERT 1856, vol. I : 163-164). Luc de Bray encourage sa recherche de recueillement et d'isolement, en lui conseillant d'éviter tout contact humain et de s'éloigner d'une petite bergère qui, comme raconte la Solitaire à la fin de sa première lettre, lui propose « d'être sa compagne » (lettre I, 8 janvier 1693. DABERT 1856, vol. I : 6). En outre, quand Jeanne-Marguerite, en suivant l'exemple de saint François d'Assise, sauve « un petit écureuil qui est tombé de son nid » (lettre VI, 12 juillet 1694. DABERT 1856, vol. I : 218) et qui, reconnaissant, s'attache à elle et la suit partout, son confesseur lui recommande de ne pas se laisser distraire de ses exercices et de sa quête de Dieu (réponse à la lettre VI, 16 août 1694. DABERT 1856, vol. I : 221-222).

2.2 Mortifications et expériences mystiques

Si le corps de la Solitaire est déjà fortement affaibli et mis à l'épreuve par l'expérience de l'ermitage dans la forêt, qui l'oblige à dormir trois ou quatre heures par nuit sur un froid et dur rocher – qu'elle décrit cependant comme un « délicieux grabat » (lettre III,

11 octobre 1693. DABERT 1856, vol. I : 78) – et à ne se nourrir que de racines, fèves ou châtaignes sauvages, elle ne renonce pas pour autant à la pratique assidue des mortifications. Prenons l'extrait suivant, tiré de la troisième lettre :

> Mais, mon cher Père, permettez-moi, si Dieu vous l'inspire, de pratiquer […] une petite dévotion que j'ai à la croix de mon divin Sauveur : je l'ai déjà pratiquée depuis que j'ai fait mon Calvaire. Je ne vous en ai point parlé dans ma dernière, car il n'était pas achevé, et cette dévotion m'est venue depuis par un mouvement auquel je n'ai pu résister. C'est que, tous les jours, pendant une demi-heure, je monte à genoux nus à mon calvaire et je me mets en croix du côté opposé au crucifix, les pieds nus sur une grosse cheville de bois, qui me représente les clous qui attachèrent les pieds de mon divin Époux. J'ai les deux bras étendus, et les deux mains appuyées sur deux autres chevilles, qui me figurent les clous qui percèrent les mains de mon cher Jésus : en cet état, je dis le *Miserere* et cinq fois le *Pater*, et puis, pendant un quart d'heure, je m'unis de toute âme à Jésus crucifié. (79)

Comme le remarque en note Dabert, l'éditeur des lettres, l'expérience mystique de Jeanne-Marguerite ressemble à celle qu'a vécue sainte Jeanne de la Croix : tous ses efforts sont centrés sur le plus complet anéantissement d'elle-même au pied du crucifix. Ses exercices et ses humiliations volontaires sont mentionnés maintes fois tout au long de la correspondance (voir, par exemple, la lettre IV du 5 février 1694 et la lettre XI du 18 décembre 1695) et accompagnent la description de ses états extatiques, qui, à partir de la fin de l'année 1695, deviennent de plus en plus fréquents et intenses :

> Je ne sais comment vous exprimer tout ce qui se passe en moi : il y a eu des jours, et surtout celui de la Conception de la sainte Vierge, où je me suis trouvée toute pénétrée d'une sainte ardeur, et il me paraissait qu'il s'écoulait de toutes les parties de mon corps comme un saint baume qui se liquéfiait avec mon corps et mon âme, mais avec tant de douceur que ma nature et mon âme furent comme absorbées dans la jouissance ineffable de toutes ces merveilles, qui se faisait sentir dans la pointe de mon esprit ; ce que je ne puis vous expliquer qu'en vous disant que mon âme était comme une petite étincelle abîmée dans les rayons du soleil, ou bien comme un petit atôme [*sic*] élevée dans les lumières d'un plein midi. […] Je ne puis plus parler ni raisonner. Mon cœur et les yeux de ma foi se fixent dans une adoration si profonde, que mon corps et mon âme sont comme détruits et anéantis aux approches de ce Dieu tout-puissant qui me remplit de toutes ses grâces avec une si grande fécondité, que je demeure immobile en adoration d'amour et de reconnaissance d'une manière si intime, que je suis toute oubliée à moi-même pour ne penser qu'à ce divin Sauveur et n'adorer que lui. (Lettre XI, 18 décembre 1695. DABERT 1856, vol. I : 429-431)

Dans cet extrait significatif, la Solitaire des Pyrénées témoigne de son expérience extatique en recourant à un langage empreint de l'idiolecte mystique, notamment par l'usage de concepts clés tels que l'ineffable, l'étincelle ou encore la pointe de l'esprit : c'est donc avant tout le discours lui-même, s'agissant d'un personnage historiquement douteux, qui signe ici le mystique. Loin d'être une simple tentative de description, son écriture se fait à la fois aveu d'impuissance et transfiguration poétique de l'indicible. Les images qu'elle emploie traduisent la dissolution du sujet dans un océan de lumière, un motif que l'on retrouve notamment chez Marie de l'Incarnation : « Parfois un rayon de lumière illuminait mon âme et l'embrasait d'amour, qui la mettait dans un transport extraordinaire » (MARIE DE L'INCARNATION 2016 : 178). Ici, la lumière ne représente pas seulement la connaissance divine, mais aussi l'anéantissement de l'individualité dans une présence infinie. La Solitaire semble donc faire l'expérience de ce que les théologiens appellent « le mystère de l'union transformante » (SIGWARD 1989 : 207 ; PHILIPS 1974), décrite par de grands mystiques comme saint François d'Assise, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila. Effectivement, elle se réfère toujours au Christ comme à son « divin époux », en soulignant leur *unio mystica* progressive.

Aux extases s'ajoutent en outre des visions de l'« Esprit Suprême », un ange magnifique qui lui apparaît sous plusieurs formes (lettre XIX, 17 septembre 1699. DABERT 1856, vol. II : 424-425). La réaction du père de Bray à la manifestation de ces merveilles relatées est assez dure : se montrant prudent et sceptique, il craint qu'il ne s'agisse d'une tromperie du démon et de l'influence de ses « illusions subtiles » (réponse à la lettre XII, 3 juillet 1695. DABERT 1856, vol. II : 43 ; voir aussi : 64-65). Cependant, il abandonne bientôt ses réserves pour accueillir les confessions de sa pénitente comme une véritable révélation de son ascension mystique : « Ce pourpre de l'amour et cette sainte mue dont vous me parlez dans la vôtre, ne sont autre chose que cette robe nuptiale dont Dieu revêt ses épouses en leur faisant quitter les haillons de la nature, qui ne sont autre chose que le péché et les faiblesses dont nous sommes remplis » (réponse à la lettre XV, 5 août 1698. DABERT 1856, vol. II : 206). « Cette robe nuptiale » serait donc à entendre comme l'union définitive de la Solitaire avec Dieu, l'étape ultime de son parcours de mystique.

3. Conclusions

L'histoire de Jeanne-Marguerite de Montmorency – ou de Jeanne de Caylus, de Quélus, ou encore de la Solitaire des Pyrénées ou des Rochers – illustre une énigme captivante. Si les recherches récentes tendent à démontrer le caractère apocryphe de sa figure et de sa correspondance, cette dernière a pourtant connu une fortune éditoriale remarquable, circulant et se réinventant pendant plus de trois siècles.

Loin de s'effacer avec les doutes sur son authenticité, le récit de la Solitaire s'est alimenté des enjeux religieux, sociaux et littéraires propres à chaque époque, trouvant un écho particulier dans le contexte du débat sur le quiétisme. À travers les nombreuses réinterprétations de son histoire – des premiers éditeurs aux biographes du XIX^{e} siècle, en passant par les romanciers et les historiens contemporains –, sa renommée a perduré, façonnée par des perceptions successives qui ont contribué à sa consolidation dans l'imaginaire collectif. Aujourd'hui, analyser la Solitaire des Pyrénées et ses lettres revient à explorer un prisme historique et littéraire qui révèle les dynamiques religieuses, sociales et politiques non seulement du XVII^{e} siècle, mais aussi des siècles suivants, qui ont accueilli et revisité, avec les outils et la vision de l'époque, sa figure et son œuvre épistolaire.

L'étude de sa correspondance, malgré les incertitudes quant à son authenticité, fait apparaître un style imprégné d'ascétisme et de ferveur mystique, qui s'inscrit dans la tradition des écrits spirituels féminins du Grand Siècle. Son lexique, ses images et ses thématiques – le renoncement, l'abandon à Dieu, la souffrance rédemptrice – rappellent en effet les écrits de Jeanne de la Croix et de Marie de l'Incarnation. Qu'il s'agisse d'une œuvre individuelle ou d'une production collective à visée polémique, cette correspondance participe à l'élaboration d'un modèle de spiritualité féminine et d'une voix mystique qui, bien que sujette à des incertitudes historiques, a su traverser les âges.

Plus qu'une simple énigme historique, Jeanne-Marguerite de Montmorency incarne ainsi une construction littéraire et spirituelle, façonnée par des perceptions successives et adaptée aux préoccupations de chaque époque. En définitive, l'héritage de cette « mystique oubliée » (SIGWARD 1989), de sa dévotion et de sa force spirituelle réside dans l'itinéraire qu'offre son parcours : jeune fille d'origines nobles,

devenue anachorète et pénitente, elle ne disparaîtra pas, selon les mots de Louis Cognet, au « crépuscule des mystiques » (COGNET 1958). Derrière sa figure complexe, l'écho de son mythe poursuit son chemin.

Bibliographie

Sources primaires

AN. (éd.), *Lettres d'une solitaire inconnue ou Jeanne Marguerite de Montmorency révélée par sa correspondance avec le P. Luc de Bray*, 2 vol., Jules Escoffier, Orange 1841, disponible en ligne : https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00GOO0100137001101236235 (vol. I), https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00GOO0100137001101236243 (vol. II), consulté le 10.10.2024.

BOUIX D., *La Solitaire des Rochers, sa correspondance avec son directeur, éditée d'après plusieurs manuscrits avec son histoire par Nicolson et Bérault Bercastel et une dissertation critique ; par D. Bouix*, 2 vol., Périsse Frères, Paris 1862, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k326605g (vol. I), consulté le 10.10.2024.

DABERT N.-J. (éd.), *La Solitaire des Rochers ou correspondance de Jeanne-Marguerite De Montmorency avec le P. Luc de Bray, son directeur*, 2 vol., Périsse Frères, Lyon & Paris [1841] 1856, disponible en ligne : https://www.google.it/books/edition/La_solitaire_des_rochers_ou_Correspondan/WInJde2693cC?hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjalebu9P-BAxWN-gQKHdpcC9YQiqUDegQIDhAC (vol. I), https://www.google.it/books/edition/_/pclHv82ZyMwC?hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwiOxt_cr62EAxXhgP0HHezKBCYQ7_IDegQIDBAC (vol. II), consulté le 10.10.2024.

ERNEMONT M. DE, *Jeanne-Marguerite de Montmorency, la Solitaire des Pyrénées (1646-1700)*, Lethielleux, Paris 1929.

NICOLSON LE P., *La Solitaire des Rochers*, Châteaufort 1787, disponible en ligne : https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00GOO0100137001102503518, consulté le 10.10.2024.

—— *Essai sur l'histoire naturelle de l'isle de Saint-Domingue. Avec des figures en taille-douce*, Gobreau, Paris 1776, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15151365?rk=21459;2, consulté le 10.10.2024.

SABATIER DE CASTRES C., *Jeanne-Marguerite de Montmorency ou La solitaire des Pyrénées, épisode historique*, Gaume Frères, Paris 1836.

SIGWARD J., *Jeanne-Marguerite de Montmorency 1646-1700. Une mystique oubliée*, Nouvelle Cité, Paris 1989.

Bibliographie critique

BARBIER A.-A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, nouvelle édition, t. 4, Daffis, Paris 1879, disponible en ligne : https://archive.org/details/dictionnairedes05barbgoog/page/n263/mode/2up, consulté le 10.10.2024.

BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924.

BÉRAULT-BERCASTEL A.-H. DE, *Histoire de l'Église*, livre 80, t. 23, Moutard, Paris 1790.

—— *La solitaire des Pyrénées, ou Jeanne-Marguerite de Montmorency*, Vandereydt, Bruxelles 1853, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96067380.r=B%C3%A9rault-Bercastel%2C%20Antoine-Henri%20de%20%281722-1794%29.%20Auteur%20du%20texte.%20La%20solitaire%20des%20Pyr%C3%A9n%C3%A9es%20ou%20Jeanne-Marguerite%20de%20Montmorency.%201853.?rk=21459;2, consulté le 10.10.2024.

BREMOND H., « Un complot contre Fénelon : La Solitaire des Rochers », *Le Correspondant*, 238, 1910, pp. 663-690, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k415135n/f706.item.r=Bremond, consulté le

10.10.2024. Repris en abrégé dans *Divertissements devant l'Arche*, Grasset, Paris 1930, pp. 194-227.

CERTEAU M. DE, *La possession de Loudun*, édition revue par Luce Giard, Gallimard/Julliard, Paris 2005 [1970].

—— *La Fable mystique : XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, 2 vol., Gallimard, Paris 1982.

CIORANESCU A., *Bibliographie de la littérature française au XVII^e^ siècle*, t. 2, C.N.R.S., Paris 1969.

COGNET L., *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet (Histoire de la spiritualité)*, Desclée, Paris 1958.

COMBE J., *Histoire du Mont Pilat des temps perdus au XVII^e^ siècle*, Dumas, Saint-Étienne 1965.

DARRICAU R., « MONTMORENCY (JEANNE-MARGUERITE DE), ou la "Solitaire des rochers", 17^e^ siècle » in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 10, Beauchesne, Paris 1980, c. 1689-1690, disponible en ligne : http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=6835, consulté le 10.10.2024.

DUFOURCQ A., *L'avenir du christianisme*, t. 9, Plon, Paris 1936.

FELLER F.-X. DE, *La biographie universelle ou dictionnaire des hommes qui se sont fait un nom…*, deuxième édition avec supplément et corrections, t. 6, Rieger/Lemarié, Ausbourg/Liège 1793, disponible en ligne : https://archive.org/details/dictionairehist05fellgoog/page/n8/mode/2up, consulté le 10.10.2024.

FORTHOMME B., « MONTMORENCY, Jeanne-Marguerite de, dite "la Solitaire des Pyrénées" ou "des Rochers" » dans A. FELLA (éd.), *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Laffont, Paris 2013, pp. 740-742.

GARDON N., « Jeanne-Marguerite de Montmorency et le Forez », *Bulletin de la Diana*, 57, 3, 1998, pp. 245-254, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6551241q/f75.item.r=nicolson%20la%20solitaire%20des%20rocher, consulté le 10.10.2024.

GAZIER A., « Une femme anachorète au XVII^e^ siècle », dans *Id.*, *Mélanges de littérature et d'histoire*, Colin, Paris 1904, pp. 209-288, disponible en ligne :

https://archive.org/details/mlangesdelittra00gazigoog/page/n221/mode/2up?view=theater&ui=embed.

LA BEAUMELLE L. DE, *Mémoires et lettres de Madame de Maintenon*, t. 10, Jean Edme Dufour & Philippe Roux, Maestricht 1778, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108613q/f1.item, consulté le 10.10.2024.

LE BRUN J., *La jouissance et le trouble : recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Droz, Genève 2004.

LÉCUY Y., *Biographie universelle ancienne et moderne…*, t. 30, Michaud, Paris 1821, disponible en ligne : https://books.google.it/books?id=9I4THcTosCMC&printsec=frontcover&hl=ms&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, consulté le 10.10.2024.

MARIE DE L'INCARNATION, *Relation de 1654. Postface, chronologie et bibliographie d'A. Ferraro*, Boréal, Montréal 2016.

MICHON H., « Madame Acarie, une fondatrice sans fondation », dans H. MICHON, E. BOILLET et D. ARDESI (éd.), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 149-165.

MULSAN E., *Souvenirs du Mont Pilat et de ses environs*, vol. II, Pitrat, Lyon 1870.

PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essais sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Duculot, Gembloux 1974.

QUÉRARD J.-M., *La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France…*, t. 6, Didot, Paris 1834, disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57250639/f3.item, consulté le 10.10.2024.

REURE O.-C., *Bibliothèque des écrivains foréziens ou qui se rattachent au Forez par leur résidence ou leurs fonctions jusqu'en 1835*, vol. II, Société de la Diana, 1915.

RIBARD D., « Radicales séparations. Ermitages et guerres de plume à la fin du XVII[e] siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 150, 2010, pp. 117-133, disponible en ligne : https://journals.openedition.org/assr/22195, consulté le 10.10.2024.

RIBARD D., VON TIPPELSKIRCH X., « "Une femme n'est point obligée d'être théologienne". Le genre de la théologie », dans J.-P. GAY et Ch.-Ol. STIKER-MÉTRAL

(éd.), L*es Métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII*[e] *siècle*, Honoré Champion, Paris 2012, pp. 237-262.

---

[1] Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PRIN 2022 - *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in The French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] Nous nous limitons à reporter cette liste non exhaustive : Paris, BnF : NAF 10878 ; NAF 11042-11044 ; NAF 14561 ; Ms. 7057. Paris, Bibliothèque Mazarine : Mss. 1160-1161. BM Lyon, collection jésuite des Fontaines : Ms. 8° 605. BM Amiens : Ms. 336. BM Alençon : Ms. 162. BM Nancy : Mss. 383-384. AD Loire : Ms. 89.

[3] Le cas de la correspondance de la Solitaire des Pyrénées ou des Rochers rappelle celui des *Lettres portugaises* (1669) de Gabriel de Guilleragues. Avant d'être reconnues comme une œuvre de fiction attribuée à Guilleragues, ces lettres ont longtemps été considérées, jusqu'au XX[e] siècle, comme les écrits authentiques d'une religieuse franciscaine du couvent de Beja au Portugal, Mariana Alcoforado (1640-1723). Elles auraient été adressées à son amant français, le marquis de Chamilly, qui séjourna au Portugal entre 1663 et 1668 pour combattre aux côtés des Portugais dans leur lutte pour l'indépendance contre l'Espagne. Cependant, le débat sur l'attribution des *Lettres portugaises* reste encore aujourd'hui un sujet de controverse. Bien que Frederick Charles Green ait tenté de clore la question en 1926 en affirmant que Guilleragues en était l'auteur et non le traducteur, cette hypothèse a été consolidée au fil des décennies par des chercheurs comme Leo Spitzer, Jacques Rougeot et Frédéric Deloffre. Ces spécialistes, malgré des preuves essentiellement conjoncturelles, ont établi la paternité masculine du texte, une position aujourd'hui largement acceptée par des experts comme Maurice Lever. Toutefois, certaines voix continuent de remettre en cause cette thèse. Les chercheures Linda S. Kauffman et Margaret Weitz restent prudentes, tandis que Myriam Cyr et Philippe Sollers défendent l'authenticité des lettres et leur attribution à Mariana Alcoforado.

[4] Les Bénédictines du Saint-Sacrement de Paris sont une communauté monastique fondée en 1653 par Catherine de Bar (en religion mère Mechtilde du Saint-Sacrement). Issues de la tradition bénédictine, elles se distinguent par une spiritualité centrée sur l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et une vie de prière contemplative. Leur fondation s'inscrit dans le contexte de la réforme catholique du XVII[e] siècle, qui encourage le renouveau des ordres religieux et une dévotion accrue à l'Eucharistie.

[5] C'est précisément cette édition que nous avons consultée dans le cadre de notre article.

[6] Il est important de souligner que Brémond fut l'un des premiers théologiens et historiens à réhabiliter et à étudier en profondeur l'expérience de Fénelon et de Madame Guyon, notamment dans son *Apologie pour Fénelon* (1910), ce qui peut expliquer en grande partie son animosité à l'égard de la figure de la Solitaire et de sa correspondance.

[7] Par ailleurs, si l'on se réfère aux lettres, elles évoquent la question du molinisme en France sans taire les jugements les plus brûlants des deux correspondants. Par exemple, le 3 octobre 1695, Luc de Bray écrit à Jeanne-Marguerite : « Je vous dirai que madame Guyon que l'on vient de condamner sur le quiétisme, a fait semblant d'aller aux eaux, et est allée je ne sais où ; mandez-moi ma chère fille ce que Dieu nous en fait connaître ; je crains beaucoup cette malheureuse dévotion » (réponse à la lettre X. DABERT 1856, vol. I : 402). Deux ans plus tard, après la publication des *Maximes des saints*, le directeur enverra à sa correspondante l'œuvre, en lui ordonnant de la lire et de lui donner son avis (réponse aux lettres XIII et XIV, 26 février 1697. DABERT 1856, vol. II : 149. Voir aussi BREMOND 1910 : 684). La Solitaire lui répondra après une longue attente avec ses commentaires, sans cacher ses perplexités et ses préoccupations concernant « toutes les abominations que ces malheureux quiétistes ont vomies » (Lettre XVI, 15 novembre 1698. DABERT 1856, vol. II : 214).

[8] À cette époque, le mysticisme féminin devient un motif littéraire récurrent, souvent associé à une quête d'absolu, à un désir d'échapper au monde ou à une expiation des passions terrestres. De nombreuses héroïnes, tiraillées entre les exigences sociales et leurs aspirations spirituelles, trouvent refuge dans la foi ou le cloître, traduisant ainsi les tensions entre romantisme, renoncement et élévation mystique. Un exemple emblématique est Antoinette de Navarreins, duchesse de Langeais, dans le roman éponyme de Balzac (*La Duchesse de Langeais*, 1834) : après une passion dévorante pour le général de Montriveau, elle choisit de se retirer au Carmel et de renoncer définitivement à l'amour profane. Parallèlement, à une époque où les Pyrénées suscitent un vif intérêt auprès des explorateurs, écrivains et historiens, l'image de Jeanne-Marguerite de Montmorency est réinterprétée selon l'idéal romantique de l'ermite mystique en quête d'élévation spirituelle dans un cadre naturel grandiose. Des auteurs comme Hippolyte Taine, Louis Ramond de Carbonnières et Henri Beraldi ont contribué à cette construction en associant la montagne à un lieu de contemplation et d'ascèse. En exaltant la rudesse du paysage et la solitude volontaire, ils ont renforcé une vision idéalisée de l'anachorète, en accord avec l'imaginaire romantique.

[9] Madeleine d'Ernemont est également l'auteure de *La vie voyageuse et missionnaire de la Révérende Mère Anna du Rousier, religieuse du Sacré-Cœur, 1806-1880* (1932), un ouvrage qui, comme son titre l'indique, met en parallèle la quête spirituelle et le parcours aventureux d'une autre femme de foi.

[10] Soixante lieues correspondent à environ deux cent quarante kilomètres (SIGWARD 1989 : 89). Cependant, comme le remarque Gardon, d'autres versions des lettres fournissent une indication très différente, évoquant plutôt une distance de six lieues : « Cette indication change tout. On a vu que les manuscrits étaient tous des copies et que plusieurs avaient été copiés les uns sur les autres. Si on peut supposer que le 'en-Forez' a pu être ajouté par un copiste il est tout aussi possible que le 60 du texte que nous utilisons et qui est peut-être celui du manuscrit, a pu devenir 6 » (GARDON 1998 : 250).

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum
https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Directrices de conscience, théologiennes et prédicatrices au XVII[e] siècle dans le monde francophone

A cura di Alessandra Ferraro e Chiara Rolla
con la collaborazione di Silvia Boraso e Elena Ravera

Jacqueline Pascal épistolière : l'art de plaire au service du salut[1]

Giada Silenzi

Per citare l'articolo :
Giada Silenzi, « Jacqueline Pascal épistolière : l'art de plaire au service du salut », *Publifarum*, 43, 2025, p. 129-145.

Résumé

Cet article explore la correspondance spirituelle de Jacqueline Pascal (1625-1661), sœur de Blaise Pascal et religieuse à Port-Royal. Bien que limité et fragmentaire, ce corpus épistolaire témoigne du rôle de guide spirituel et moral qu'elle a joué au sein de sa famille pendant les dernières années de sa vie. L'analyse rhétorique et discursive des lettres à son frère et à ses nièces permet de faire ressortir les traits d'un discours à la fois engageant et persuasif, qui concilie agrément et édification. Son écriture mobilise des procédés linguistiques codifiés, tels que la raillerie, l'ironie et une rhétorique pathétique, qui renforcent l'adhésion de ses proches aux principes religieux qu'elle transmet. Loin de se réduire à un outil purement didactique, ces échanges consacrent Jacqueline Pascal comme une instance auctoriale investie d'une autorité littéraire, morale et spirituelle qui mériterait d'être reconnue.

Abstract

This article explores the spiritual correspondence of Jacqueline Pascal (1625-1661), sister of Blaise Pascal and a nun at Port-Royal. Although limited and fragmentary, this epistolary corpus bears witness to her role as a spiritual and moral guide within her family during the last years of her life. The rhetorical and discursive analysis of the letters to her brother and nieces highlights the characteristics of a discourse that is both engaging and persuasive, combining charm and edification. Her writing employs codified linguistic devices, such as raillery, irony and pathetic rhetoric, which aim to reinforce her audience's adherence to the religious principles she conveys. Far from being merely a didactic tool, these exchanges establish Jacqueline Pascal as an authorial figure endowed with literary, moral and spiritual authority, worthy of recognition.

Dans l'histoire de l'accès des femmes à la culture et à l'écriture, le medium épistolaire a offert un espace privilégié d'expression et de création littéraire, contribuant ainsi à l'émergence de voix féminines au sein de la scène intellectuelle publique.

Au XVIIe siècle, les enjeux des correspondances dépassent largement les bornes de la sphère domestique pour investir des domaines et des registres variés. La pratique épistolaire, loin de constituer un phénomène isolé, s'impose aussi bien dans les cercles mondains que dans les couvents, ce qui témoigne d'un dynamisme et d'un rayonnement féminin sur les plans social, politique et religieux.

D'un point de vue littéraire, la primauté accordée à cette forme s'explique par sa plasticité et son caractère hybride, comme l'a souligné Génévième Haroche-Bouzinac : « Genre de frontière, qui a effectué une migration de la sphère du discours vers la sphère littéraire, la lettre est un creuset où peuvent éclore des formes nouvelles »

(HAROCHE-BOUZINAC 1995 : 14). Cette souplesse formelle fait de l'épistolaire un outil d'inscription des femmes dans le champ littéraire de l'époque, leur permettant de contourner la rigidité des canons dominants sans heurter les convenances. La correspondance devient ainsi un « lieu stratégique d'expérimentation de la posture auctoriale » (FREIDEL 2022 : 13), où elles construisent leur identité en tant qu'auteures tout en naviguant entre les attentes sociales et les possibilités d'expression intellectuelle.

Dans la vaste entreprise de redécouverte des femmes auteures, lire les lettres de Jacqueline Pascal[2] aujourd'hui, c'est reconnaître une voix à une figure longtemps reléguée à un rôle secondaire par rapport à son frère Blaise, mais dont la pensée et les écrits révèlent une valeur spirituelle, intellectuelle et littéraire remarquable.

La conservation de la correspondance de Jacqueline Pascal semble avoir été subordonnée à un intérêt principalement documentaire et historique[3]. Le Père Guerrier, chargé de la copie des fonds pascaliens au XVIIIe siècle, n'aurait transcrit qu'une partie de ses lettres, et encore rarement dans leur intégralité (PASCAL 1991, t. III : 165). Bien qu'il ne nous reste qu'un corpus restreint et fragmentaire – vingt-neuf lettres, dont au moins neuf extraits –, sa production écrite témoigne d'une fine maîtrise des registres variés de l'épistolaire, qui relèvent du mondain, du familier ou du spirituel.

Dans cet article, nous examinerons des exemples de la correspondance familiale de la religieuse, en mettant en lumière la dimension prescriptive de ses lettres spirituelles, où le recours à un style agréable sert une finalité édifiante. Puisant ses procédés stylistiques dans le répertoire mondain et son efficacité persuasive dans l'éloquence sacrée, son épistolaire nous invite à reconsidérer la place de Jacqueline Pascal au sein du courant port-royaliste qui, en refusant toute indigence stylistique, a, selon Pascale Thouvenin, contribué à élaborer « une réponse pertinente à la recherche classique d'une nouvelle rhétorique, antipédante et antidogmatique » (THOUVENIN 2018 : 364).

1. De « secrétaire » à directrice de Blaise

Dès sa conversion en 1646, Blaise entraîne d'abord sa sœur Jacqueline, puis progressivement le reste de leur famille dans un renouveau spirituel. Le frère et la

sœur, étroitement liés, traversent ensemble cette transformation intérieure, nourrie par la prière et l'écoute de sermons, ainsi que par des lectures et des réflexions intellectuelles. Cette proximité s'accentue encore lorsque, sur les conseils de ses médecins, Blaise doit quitter Rouen pour Paris l'année suivante. Il est alors accompagné de Jacqueline, qui veille sur lui avec dévouement.

L'installation dans la capitale, qui sépare la famille Pascal, marque le début d'une correspondance entre les deux foyers, dont il ne reste aujourd'hui que quelques lettres envoyées par Jacqueline et Blaise à leur père et à Gilberte. Dans cet échange, Jacqueline se distingue par son rôle d'intermédiaire attentive, s'occupant non seulement de la gestion de la vie quotidienne de son frère, mais aussi de la transmission de nouvelles à leur famille. C'est sous sa plume que se déroulent les deux célèbres rencontres entre Descartes et Pascal, relatées dans la première lettre adressée à Gilberte, le 25 septembre 1647 (PASCAL 1991, t. II : 480-482).

Pendant cette période où la santé de Blaise se détériore progressivement, Jacqueline prend en charge la rédaction de la correspondance familière au nom de tous les deux, son frère étant empêché d'écrire. Selon le témoignage du Père Guerrier, qui avait accès aux originaux aujourd'hui perdus, les lettres du 1er avril et du 5 novembre 1648 sont écrites de sa main.

La première est un véritable exposé de doctrine spirituelle, empreint de la pensée augustinienne et des enseignements de Saint-Cyran, que les deux frères lisent avec assiduité. Elle aborde des thèmes essentiels tels que la grâce, le péché, et le renouvellement intérieur, tout en soulignant l'importance d'un lien fraternel, fondé sur la foi et nourri par une quête commune de la perfection chrétienne. La seconde lettre allie réflexion spirituelle et dynamiques familiales et insiste sur la nécessité d'oublier les préoccupations mondaines pour se concentrer sur le salut de l'âme.

L'analyse de l'énonciation dans ces textes montre une prédominance du « nous », indice d'un discours commun et d'une spiritualité partagée entre Blaise et Jacqueline. Cependant, cette instance plurielle alterne avec l'utilisation du « je » – sous forme masculine dans la première lettre, sans marques génériques identifiables dans la deuxième –, ce qui indique clairement Pascal comme la voix dominante : « Nous avons plusieurs fois commencé à t'écrire, mais j'en ai été retenu par l'exemple et par les discours ou, si tu veux, par les rebuffades que tu sais » (PASCAL 1991, t. II : 581). Blaise

prend en charge l'énonciation, imposant son style et son ton, qui se distinguent par une argumentation structurée et une réflexion théologique rigoureuse.

À la fin de la seconde lettre, nous pouvons cependant observer la scission du « nous » en deux instances distinctes. Deux brefs post-scriptum permettent aux auteurs de s'exprimer séparément, chacun prenant la plume pour soi. Jacqueline s'adresse à Gilberte dans une note intime, exprimant son désir de lui faire part de sa vocation et de son dessein d'entrer au couvent : « J'espère que je t'écrirai en mon particulier de mon affaire dont je te manderai le détail ; cependant prie Dieu pour son issue ». Pascal, en revanche, conclut immédiatement après en sollicitant des prières : « Si tu sais quelque bonne âme, fais-la prier Dieu pour moi aussi » (PASCAL 1991, t. II : 698). Le « nous » se scinde là où leurs chemins divergent : tandis que Jacqueline aspire à une vie religieuse, Blaise choisit de demeurer dans le monde.

L'entrée de Jacqueline au couvent en janvier 1652 marque en effet une rupture dans la relation entre le frère et la sœur. Bien que Blaise ait d'abord soutenu son projet, il espère retarder cette séparation. Cependant, après le décès de leur père, survenu quelques mois auparavant, la jeune femme décide de prendre le voile. Cette décision entraîne des incompréhensions et des tensions qui ne se dissipent qu'en 1654, lorsque Pascal, en proie à une profonde crise spirituelle, revient vers sa sœur à la recherche de soutien. Dès la fin de septembre, il se confie à elle régulièrement, au point que, dans la lettre du 25 janvier 1655, où elle relate à Gilberte la conversion inattendue de leur frère, Jacqueline écrit : « Si je racontais toutes les autres visites aussi en particulier, il faudrait en faire un volume ; car depuis ce temps elles furent si fréquentes et si longues que je pensais n'avoir plus d'autre ouvrage à faire » (PASCAL 1991, t. III : 71). Bien qu'elle précise l'avoir écouté « sans user d'aucune sorte de persuasion » (PASCAL 1991, t. III : 71-72), il serait réducteur de la cantonner au simple rôle de témoin de la conversion de son frère, comme l'ont parfois suggéré certains spécialistes (DESCAMPS 1982 ; BORD 2005, 2009). Pascal a sans doute tiré profit des nombreux entretiens qu'il a eus avec sa sœur, sa seule confidente à cette période-là.

La position de Jacqueline se précise lorsque M. Singlin, confesseur des religieuses de Port-Royal, lui confie provisoirement la mission de conduire spirituellement son frère, en attendant de pouvoir s'en charger lui-même : « par une lettre parfaitement belle […], il me constituait sa directrice en attendant que Dieu fît connaître s'il voulait

que ce fût lui qui le conduisît. Enfin, M. S[inglin] étant de retour, je le pressai de me décharger de ma dignité, et je fis tant que j'obtins ce que je désirais » (PASCAL 1991, t. III : 74). Ainsi, la religieuse assure-t-elle formellement la direction spirituelle de Blaise pendant une courte période, de la fin de décembre au début de janvier. Malgré sa réticence à endosser cette responsabilité et son empressement à s'en décharger, la correspondance qu'elle échange avec son frère révèle le vif désir de Jacqueline de voir Blaise persévérer dans cette voie.

À travers l'examen de deux lettres, datées du 19 janvier (PASCAL 1991, t. III : 68-70) et du 1er décembre 1655 (PASCAL 1991, t. III : 445) – dont nous ne disposons respectivement que d'une copie incomplète pour l'une et d'un fragment pour l'autre – émergent des éléments stylistiques récurrents dans la prose épistolaire de la religieuse. Dans un espace d'intimité et de confiance réciproque, elle forge son discours persuasif alliant enjouement dans la première partie et réflexion spirituelle dans la seconde.

L'art mondain de railler[4], que Furetière définit comme l'habileté à « faire des reproches plaisants et agréables à quelqu'un, sans avoir dessein de l'offenser » (FURETIÈRE 1690 : « Railler »), occupe une place centrale parmi les pratiques discursives mobilisées dans l'*incipit*. En jouant sur l'ironie et l'exagération, l'énonciation railleuse imprime à l'échange une allure ludique, tout en atténuant la portée intrusive des conseils et la dissymétrie entre les interlocuteurs.

Le ton enjoué de Jacqueline se déploie à travers des réseaux antithétiques qui, dans la lettre du 19 janvier, mettent en relief la tension entre une contrition authentique et la recherche persistante de plaisirs et de soulagements, qu'elle discerne dans la conduite de Blaise, alors sous la guidance de Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, célèbre Solitaire et traducteur de la Bible :

> Mon très cher frère,
>
> J'ai autant de joie de vous trouver gai dans la solitude que j'avais de douleur quand je voyais que vous l'étiez dans le monde. Je ne sais néanmoins comment M. de Sacy s'accommode d'un pénitent si réjoui et qui prétend satisfaire aux vaines joies et aux divertissements du monde par des joies un peu plus raisonnables et par des jeux d'esprit plus permis, au lieu de les expier par des larmes continuelles. Pour moi, je trouve que c'est une pénitence bien douce, et il n'y a guère de gens qui n'en voulussent faire autant. (PASCAL 1991, t. III : 68-69)

Dans cet incipit, l'ironie agit comme un dispositif renversant, imprégnant les oxymores « pénitent si réjoui » et « pénitence bien douce » pour questionner la profondeur de la conversion de Pascal. Par un jeu de contrastes, Jacqueline met en lumière le paradoxe d'un cheminement spirituel qui, à son avis, manque de la rigueur nécessaire et semble tempéré par des concessions à l'amour-propre. Le parallélisme syntaxique entre les expressions « vaines joies » et « divertissements du monde » d'une part, et « joies un peu plus raisonnables » et « jeux d'esprit plus permis » d'autre part, expose la continuité entre ces deux états, son frère s'étant engagé dans une voie de compromis. En adoptant une structure symétrique, l'auteure suggère que, loin de renoncer aux plaisirs mondains, il les a dissimulés sous des pratiques en apparence conformes à un renouvellement intérieur, là où Jacqueline aurait souhaité une rupture nette, évoquée par l'antithèse des « larmes continuelles ».

Ironie, structures parallèles et jeux antithétiques caractérisent également le fragment du 1er décembre, où la religieuse reproche à Blaise un excès d'austérité dans ses habitudes quotidiennes :

> On m'a congratulée pour la grande ferveur qui vous élève si fort au-dessus de toutes les manières communes que vous mettez les balais au rang des meubles superflus… Il est nécessaire que vous soyez, au moins durant quelque mois, aussi propre que vous êtes sale, afin qu'on voie que vous réussissez aussi bien dans l'humble diligence et vigilance sur la personne qui vous sert que dans l'humble négligence de ce qui vous touche ; et après cela, il vous sera glorieux et édifiant aux autres de vous voir dans l'ordure, s'il est vrai toutefois que ce soit le plus parfait, dont je doute beaucoup, parce que saint Bernard n'était pas de ce sentiment. (PASCAL 1991, t. III : 445)

Le fragment s'ouvre de manière antiphrastique sur le faux éloge du zèle de Blaise, qui culmine dans une hyperbole avec l'image des « balais superflus ». En juxtaposant ensuite l'idée de propreté et de saleté par une comparaison d'égalité, Jacqueline met en parallèle deux extrêmes contradictoires. La dynamique de symétrie et de contraste créée par cette structure comparative, « aussi propre que vous êtes sale », se double du parallélisme antithétique entre « humble diligence et vigilance » et « humble négligence ». En concluant avec une référence à saint Bernard, l'auteure invoque l'autorité de la tradition ascétique pour renforcer son argument. Elle fait écho aux paroles d'Antoine Le Maistre, le premier des Solitaires, qui écrivait à propos du saint père : « Il aima toujours la pauvreté dans les habits, mais non la saleté ni les ordures ;

et il disait qu'elles étaient des marques ou de négligence et de paresse, ou d'un esprit qui se flatte d'une vaine complaisance en soi-même, ou qui recherche au dehors la gloire et la louange des hommes » (LE MAISTRE 1648 : 235-236). La religieuse met ainsi en garde son frère contre un rigorisme exacerbé, qui, loin de refléter une humilité sincère, pourrait plutôt relever de la vanité.

D'après Cécile Lignereux, qui examine la formulation des accusations de négligence dans les lettres de plainte, le choix d'exprimer les reproches sous forme de railleries ne répond pas seulement à une recherche stylistique. Il reposerait avant tout « sur la conscience aiguë de l'efficacité persuasive liée à la réception en deux temps que programme le détour figural : d'abord le plaisir de la surprise devant la formulation brillante et spirituelle, ensuite l'adhésion au bien-fondé de la plainte – le miel avant le remède, le sucre avant la rhubarbe » (LIGNEREUX 2023 : 57).

Jacqueline puise dans la littérature patristique et les Écritures un riche éventail de citations et d'images susceptibles de frapper l'esprit de son destinataire. Dans la lettre du 19 janvier, la religieuse assure la transition vers la deuxième partie du texte – consacrée à la véritable essence de la pauvreté et de l'humilité chrétiennes – par un commentaire méta-énonciatif qui confère un ton badin aux décalages ironiques initiaux : « Et, pour vous endoctriner par exemple plus que de parole, ce sera ici la fin des niaiseries volontaires de cette lettre » (PASCAL 1991, t. III : 69). Cette remarque signale une réorientation à la fois stylistique et thématique du discours, où l'enjouement cède la place à un registre plus sérieux et didactique, ouvrant la voie à une argumentation positive appuyée sur la convocation de plusieurs figures spirituelles et références doctrinales.

La parole édifiante de Jacqueline se tisse en résonance avec les Évangiles et les écrits des Pères de l'Église, créant un réseau intertextuel que son frère est appelé à reconstruire. Saint Bernard occupe une place de choix dans son épistolaire. Dans cette lettre, les propos de la religieuse, encourageant son destinataire à passer « de l'appauvrissement à la pauvreté, comme on va de l'humiliation à l'humilité » (PASCAL 1991, t. III : 70), semblent résonner avec une épître du saint, où il évoque « l'humilité à laquelle l'humiliation nous mène, comme la patience à la paix de l'âme, et la lecture à la science », érigée en « fondement de tout l'édifice spirituel » (LE MAISTRE 1648 : 360). L'emploi de la métaphore de la « senteur du bourbier » (PASCAL 1991, t. III : 69)

pourrait également s'inspirer de l'imaginaire augustinien et bernardin[5], où elle est associée à la vie profane et aux attachements terrestres, symbolisant l'enfermement de l'âme dans les plaisirs mondains.

Parmi les lectures que Jacqueline et Blaise ont partagées figure *La Vie de Gaston de Renty* (1651), rédigée par son directeur spirituel, le jésuite Jean-Baptiste Saint-Jure. L'auteure convoque ici Renty, l'une des figures emblématiques de l'école française de spiritualité du XVII^e^ siècle, pour illustrer un idéal de dépouillement intérieur qui transcende toute appartenance sociale. Bien qu'issu de la noblesse, le dévot se définissait lui-même comme un « roturier en grâce » (SAINT-JURE 1833 : 78), formule que Jacqueline reprend dans son texte : « ceux qui sont roturiers selon M. de Renty » (PASCAL 1991, t. III : 69).

Jacqueline puise également dans les Évangiles à deux reprises. D'abord, elle exhorte son frère à « profiter du talent » que Dieu lui a confié, l'invitant ainsi à faire fructifier la grâce reçue à travers un engagement actif – une référence évidente à la parabole des talents (Matthieu XXV, 14-30). Ensuite, en conclusion de son discours, elle cite les paroles de Jésus pour graver dans l'esprit de son frère l'idée essentielle du renoncement intérieur : « Il n'est pas dit : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il fasse des ouvrages bien pénibles et qui demandent de grandes forces, mais : Qu'il renonce à soi-même » (Matthieu XVI, 24 ; Marc VIII, 34 ; Luc IX, 23).

Même si la religieuse s'est officiellement déchargée de la conduite spirituelle de son frère, elle continue de tirer parti de l'espace épistolaire pour veiller sur lui et orienter sa réflexion. En alliant ironie, enjouement et références doctrinales, elle fait de la lettre un lieu de connivence et d'intimité, fondé sur une spiritualité commune et un répertoire littéraire partagé.

2. Instruire ses nièces : la disposition affective de l'échange

La présence de Jacqueline Pascal à Port-Royal fait du monastère parisien un véritable pôle d'attraction pour ses proches. Tandis que Blaise s'y rend régulièrement pour retrouver sa sœur, Gilberte y confie l'éducation religieuse de ses trois enfants : Étienne, Jacqueline et Marguerite[6]. Le premier-né entre aux Petites Écoles en 1651, réputées pour l'excellence de leurs maîtres, parmi lesquels figurent notamment le

grammairien Claude Lancelot, l'humaniste Pierre Nicole et le théologien Antoine Arnauld. En janvier 1654, Jacqueline, alors âgée de dix ans, et Marguerite, de huit ans, sont placées en pension à Port-Royal de Paris, où elles resteront jusqu'en 1661. En même temps, dès le printemps 1655, leur tante se voit confier le soin des postulantes, puis l'éducation des enfants.

La correspondance, qui se limite à deux réponses de la religieuse – les lettres de ses nièces étant perdues –, témoigne, dans la première lettre datée du 10 février 1660, de la séparation survenue en novembre 1659. À cette époque, Jacqueline quitte la maison parisienne et s'établit à Port-Royal des Champs, dans la vallée de Chevreuse au sud-ouest de la capitale, pour devenir maîtresse des novices et sous-prieure. Dans la seconde lettre, datée du 17 mai 1661, cette séparation se double de l'éloignement forcé de Jacqueline et Marguerite du monastère, le 14 mai. La dispersion de pensionnaires, postulantes et novices n'est alors que le début des persécutions de Louis XIV, qui culmineront avec la destruction de l'abbaye cinquante ans plus tard. Soucieuse de l'éducation spirituelle de ses nièces, la sœur Euphémie veille à distance sur elles, à travers deux lettres qui témoignent, d'un côté, de l'affection qui les unit, et de l'autre, de l'urgence de les préserver du monde.

On est bien loin ici de la vivacité qui animait sa correspondance antérieure. Pendant les dernières années de sa vie, et surtout après son arrivée aux Champs, l'écriture de Jacqueline se fait concise et essentielle, sans pourtant rien perdre du soin stylistique qui la caractérise ; un changement probablement dicté par le manque de temps dû à ses nombreuses occupations, ainsi que par une plus grande maturité spirituelle.

Les lettres aux nièces reflètent la mission pédagogique de Jacqueline Pascal qui investit l'espace épistolaire d'une fonction éminemment éducative. Elle poursuit l'instruction de ses destinataires à distance, en dispensant des enseignements spirituels non seulement à travers le contenu de ses messages, mais aussi par l'écriture elle-même, qui porte les marques d'une exemplarité tant dans les mots que dans la forme.

L'auteure mobilise plusieurs stratégies de persuasion, rhétoriques et stylistiques, toutes orientées vers une finalité édifiante. Parmi elles, la répétition occupe une place centrale dans le discours épistolaire de la sœur Euphémie, servant à ancrer les propos tenus dans l'esprit de ses destinataires.

Au niveau macrostructurel, les références à la prière agissent comme une ouverture et une clôture des deux textes, inscrivant le message spirituel dans un mouvement circulaire qui invite à une méditation ininterrompue. Dans la lettre du 10 février, Jacqueline exprime son regret de ne pas avoir répondu plus tôt à ses nièces et évoque une promesse de prière que celles-ci lui avaient faite. Elle exprime l'espoir que ce retard n'aura pas affaibli leur engagement spirituel, soulignant ainsi que l'affection qui les unit dépasse le cadre de la simple correspondance : « J'espère que mon retardement à vous écrire ne vous aura pas fait oublier néanmoins la promesse que vous m'avez faite de bien prier Dieu pour moi » (PASCAL 1992, t. IV : 793). Ce rappel à la prière est réitéré à plusieurs reprises dans la partie finale. À travers l'usage de la dérivation et du polyptote, la religieuse inscrit la relation épistolaire sous le signe d'une foi partagée et d'un soutien mutuel : « Je *prie* Notre-Seigneur qu'il nous embrase toutes de sa sainte charité. […] Je vous supplie de me procurer les *prières* de ma sœur Flavie, […] si Notre Mère trouve bon que vous les en *priiez* et que vous les saluiez de ma part. […] *Priez-le* [Dieu] pour moi afin que je sois digne de le *prier* pour vous » (PASCAL 1992, t. IV : 793-794 ; c'est nous qui soulignons).

Dans le *Règlement pour les enfants*[7], ouvrage pédagogique que Jacqueline rédige en 1657 et qui est imprimé dans les *Constitutions du monastère* (1665), elle accorde à la prière un rôle structurant dans les journées des pensionnaires, jusque dans les moindres activités. Cette pratique rythme le temps quotidien et imprègne chaque geste, comme elle en témoigne à propos de l'écriture :

> Au sortir de la sainte messe, elles écrivent, toutes dans un même lieu, après avoir fait une courte prière pour obtenir de Dieu la grâce de bien faire cette action, et on tâche de même de leur imprimer doucement dans l'esprit une sainte habitude de ne faire aucune action un peu notable sans la commencer et la finir par la prière. (PASCAL 1991, t. III : 1148)

Le geste d'encadrer son discours par la prière reflète un souci pédagogique et inscrit chaque échange dans une temporalité de dévotion continue, contribuant ainsi à conférer une dimension sacrée à l'espace épistolaire.

Le message spirituel que la lettre véhicule se déploie à travers des champs lexicaux qui donnent au texte une progression claire, structurée et cohérente. Après avoir rassuré ses nièces sur l'affection qu'elle leur porte, Jacqueline développe la métaphore de la

charité, associée au feu, une image profondément enracinée dans la tradition littéraire chrétienne :

> Car la charité étant un feu qui est dans le cœur, il faut nécessairement qu'il agisse ; et quand il ne se produit point au-dehors, il se fait ressentir au-dedans avec plus de force ; pourvu que ce ne soit pas par faiblesse et par tiédeur qu'il ne se fait pas voir au-dehors ; car alors il est sans doute qu'il se diminue d'autant plus qu'il paraît moins, comme un feu qui n'a point d'air et que l'on laisse éteindre manque de lui fournir de quoi brûler. Mais il me semble que je puis vous assurer avec certitude que la charité que j'ai pour vous n'est pas comme cela, mais qu'elle est comme un feu bien embrasé qui fait ressentir d'autant plus sa chaleur à tout ce qui l'environne qu'elle ne peut se répandre au-dehors. Voyez, mes chères sœurs, où je me suis emportée sans y penser pour vous assurer de l'affection que j'ai pour vous. Je prie Notre-Seigneur qu'il nous embrase toutes de sa sainte charité, afin que celle que nous aurons les unes pour les autres ne naisse que de celle-là : sans quoi ce ne serait qu'une amitié de chair et de sang qui n'aurait rien de bon. Je suis assurée que vous me ferez cette charité. (PASCAL 1992, t. IV : 793)

En plaçant la charité au cœur de sa lettre, Jacqueline exploite la polysémie de ce terme, dont les quatre occurrences véhiculent trois acceptions différentes. Premièrement, la charité est présentée comme la vertu théologale de l'amour de Dieu, symbolisée par le feu, comme en témoignent les expressions « la charité étant un feu » et « qu'il nous embrase toutes de sa sainte charité ». Deuxièmement, elle apparaît comme un amour du prochain, illustrée par l'affirmation « la charité que j'ai pour vous », et puis développée à travers une reprise pronominale qui établit une relation antithétique opposant la première acception à la seconde : « celle que nous aurons les unes pour les autres ». Enfin, Jacqueline évoque la charité comme un acte de bienveillance – « vous me ferez cette charité » –, faisant référence à leur engagement mutuel dans la prière.

Sur le plan lexical, la répétition trouve son accomplissement dans le pléonasme « assurer avec certitude ». La religieuse ne commet pas de maladresse ; au contraire, cette expression redondante amplifie la force émotionnelle de son message et témoigne de la sincérité de son amitié.

Quant à la lettre du 17 mai 1661, le discours de Jacqueline est profondément marqué par l'inquiétude concernant le sort de ses nièces. Alors qu'elles se préparaient à prendre l'habit, les jeunes filles se retrouvent dans le monde, éloignées de la vie monastique et confrontées à des incertitudes qui menacent leur cheminement

spirituel. Accueillies chez Pascal, elles écrivent sans tarder à leur tante, qui choisit de leur répondre par une lettre unique : « Mes très chères sœurs, je ne sépare point ma lettre parce que Dieu me donne cette consolation dans ma douleur de vous voir parfaitement unies dans le dessein d'être entièrement à Dieu » (PASCAL 1992, t. IV : 1056). Le geste de Jacqueline de s'adresser conjointement aux deux nièces témoigne de sa volonté de préserver leur unité spirituelle et de constituer, malgré la dispersion, une nouvelle communauté à travers son écriture.

La comparaison de ce texte avec les précédents nous permet de formuler l'hypothèse d'un schéma épistolaire récurrent dans les lettres spirituelles de Jacqueline Pascal. Elle commence par solliciter l'affectivité de ses destinataires, établissant un climat de proximité et de connivence. Dans le cas de son frère, elle utilise l'ironie, tandis que pour ses nièces, elle adopte un ton empreint de douceur. Cet appel à l'émotion prédispose favorablement ses correspondants à recevoir les conseils qu'elle prodigue ensuite.

Dans la lettre du 17 mai, Jacqueline exprime sa satisfaction de voir les deux jeunes filles s'engager sur le chemin spirituel, malgré les circonstances adverses. Elle les avertit cependant que leur vocation, bien que sincère, pourrait s'affaiblir si elle ne se nourrit pas d'une pratique constante :

> Je sens une joie extraordinaire quand je me souviens des bonnes dispositions qui sont marquées dans vos lettres ; et comme je ne souhaite aucuns biens ni aucuns avantages à mes amis que les éternels, j'ai une grande joie quand je les y vois tendre. Mais, mon Dieu ! mes chères sœurs, qu'il y a encore peu que vous êtes dans le monde ! Je loue Dieu de ce que le peu que vous en avez déjà vu vous déplaît ; mais si vous n'y prenez garde et si vous ne vous armez d'une prière et d'une vigilance continuelles, vous vous trouverez insensiblement déchues des sentiments où vous êtes à présent. C'est pourquoi, mes chères sœurs, séparez-vous du monde le plus qu'il vous sera possible. (PASCAL 1992, t. IV : 1056-1057)

Les exhortations de Jacqueline tirent leur efficacité persuasive de l'utilisation conjointe de procédés énonciatifs et sémantiques. Le caractère injonctif de ses propos, associé à la métaphore de la lutte contre le monde que sous-entendent les verbes « prendre garde » et « s'armer », renforce l'impression d'une exposition constante aux tentations.

Dans la deuxième partie de son discours, l'auteure développe ses recommandations en s'appuyant sur des références doctrinales que les jeunes filles étudiaient au couvent, la lecture de saint Bernard et de Saint-Cyran faisant partie intégrante du programme pédagogique de Port-Royal :

> Vous êtes avec des personnes si remplies de piété, et qui sont si affectionnées à saint Bernard, qu'elles ne s'offenseront pas que vous suiviez son conseil. Il avertit les âmes qui veulent être vraies épouses de Jésus-Christ, de ne pas se contenter de fuir le monde, mais même leurs amis et ceux de la même maison, et enfin toutes les créatures, parce que le fils de Dieu veut nous trouver dans la solitude pour parler à notre cœur. Je n'entends pas néanmoins que vous deveniez farouches et que vous fuyiez tout le monde, mais que vous soyez fidèles à le faire aussitôt que la nécessité absolue ne vous y retiendra plus, et que, dans le temps que vous serez dans les compagnies, vous y dérobiez souvent de petits moments pour parler à Dieu, comme il est dit si admirablement dans *Le Cœur nouveau*. (PASCAL 1992, t. IV : 1057)

L'appel aux autorités encadre, d'un point de vue textuel, la recommandation de Jacqueline de consacrer de « petits moments » à Dieu en se retirant de temps en temps des compagnies. Son avis, soutenu par les enseignements de saint Bernard d'un côté et réaffirmé par Saint-Cyran ensuite, gagne en légitimité grâce à cette double référence, créant ainsi une continuité entre l'injonction personnelle de la religieuse et la spiritualité port-royaliste.

3. Conclusion

La correspondance, en tant que pratique discursive, prévoit une instance auctoriale investie d'une autorité littéraire, morale et religieuse.

Les lettres spirituelles de Jacqueline Pascal se caractérisent par une parole mesurée et bienveillante, dont la portée persuasive repose sur un lien étroit entre agrément et édification. Sa parole, empruntant au sacré sa puissance et sa légitimité, mobilise des pratiques langagières souvent codifiées, telles que la raillerie, par lesquelles elle infléchit l'usage du dispositif épistolaire, notamment dans les lettres de direction à son frère. Quant à ses nièces, elle multiplie les procédés visant à capter leur attention et à faciliter l'appropriation des propos édifiants, contribuant ainsi à la formation d'une communauté émotionnelle et spirituelle par le biais d'une rhétorique pathétique et d'un style didactique.

Si son écriture est indéniablement façonnée par une intention édifiante, elle ne se réduit pas pour autant à cette seule finalité. Par son souci de clarté expressive, elle concilie élégance et efficacité, illustrant ainsi la manière dont l'échange épistolaire instaure une dynamique de transmission où le sens se construit dans l'interaction entre l'auteure et son lectorat.

Bibliographie

Sources primaires

Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, Gaspard Migeot, Mons 1665.

LE MAISTRE A.*, La Vie de S. Bernard, premier abbé de Clairvaux et Père de l'Eglise*, Antoine Vitré, Paris 1648.

PASCAL B., MESNARD J. (éd.), *Œuvres complètes avec tous les documents biographiques et critiques ; les œuvres d'Étienne, de Gilberte et de Jacqueline Pascal et celles de Marguerite Périer ; la correspondance des Pascal et des Périer*, 4 vols., Desclée de Brouwer, Paris 1964-1992.

SAINT-JURE J.-B., *La vie de M. de Renty, ou le Modèle d'un parfait chrétien*, Seguin Aîné, Paris/Avignon 1833.

Bibliographie critique

BORD A., *Jacqueline Pascal : fille spirituelle de Blaise*, Éditions du Jubilé, Paris 2009.

—— « Les influences féminines sur Blaise Pascal », *Publif@rum*, 2 (2005), disponible en ligne : https://riviste.unige.it/index.php/publifarum/article/view/1459, consulté le 16.10.2024.

CAHNÉ P., « Une école de la "modestie" : le "Règlement pour les enfants" », *Chroniques de Port-Royal*, 31, 1982, pp. 121-125, disponible en ligne : https://www.amisdeportroyal.org/societe/wp-content/uploads/2016/03/110-_Une_e_cole_de_la_modestie-_Le_re_glement_pour_les_enfants_par_Pierre_CAHNE_31.pdf, consulté le 17.10.2024.

COURCELLE P., « Le thème littéraire du bourbier dans la littérature latine », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117 (2), 1973, pp. 273-289, disponible en ligne : https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1973_num_117_2_12886, consulté le 14.10.2024.

COUSSON A., *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, Jacqueline Pascal,* Honoré Champion, Paris 2012.

DELFORGE F., *Jacqueline Pascal, 1625-1661. Biographie*, Classiques Garnier, Paris 2002.

—— « Le ministère pédagogique de Jacqueline », *Chroniques de Port-Royal*, 31, 1982, pp. 107-119, disponible en ligne : https://www.amisdeportroyal.org/societe/wp-content/uploads/2016/03/100-_Le_ministe_re_pe_dagogique_de_Jacqueline_par_Fre_de_ric_DELFORGE_31.pdf, consulté le 17.10.2024.

DESCAMPS G., « Jacqueline et Gilberte Pascal, témoins de la conversion de Blaise »*, Chroniques de Port-Royal*, 31, 1982, 31-44, disponible en ligne : https://www.amisdeportroyal.org/societe/wp-content/uploads/2016/03/40-_Jacqueline_et_Gilberte_Pascal_te_moins_de_la_conversion_de_Blaise_par_Genevie_ve_DESCAMPS_31.pdf, consulté le 17.10.2024.

FREIDEL N., *Le Temps des « écriveuses ». L'œuvre pionnière des épistolières au XVII^e siècle*, Classiques Garnier, Paris 2022.

GENETTE G., *Figures V*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

HAROCHE-BOUZINAC G., *L'épistolaire*, Hachette, Paris 1995.

LE GUERN M., « Les lettres de Jacqueline Pascal », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 103 (2), 2003, pp. 267-273, disponible en ligne : https://shs.cairn.info/article/RHLF_032_0267/pdf?lang=fr, consulté le 10.10.2024.

LESAULNIER J., MCKENNA A. (éd.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Honoré Champion, Paris 2004.

LIGNEREUX, C., « Un genre qui s'adoucit par la raillerie : la lettre où l'on accuse de négligence », *Littératures classiques,* 110, pp. 47-58, 2023, disponible en ligne : https://doi.org/10.3917/licla1.110.0047, consulté le 08.01.2025.

POULET F., TSIMBIDY M., WELFRINGER A. (éd.), « La raillerie au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, 110, 2023.

THOUVENIN P., « L'entretien monastique à Port-Royal. Une éloquence classique »*,* dans A. COUSSON (éd.), *L'Entretien au XVII^e siècle*, Classiques Garnier, Paris 2018, pp. 345-366.

[1] Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PRIN 2022 - *Bringing Out an Invisible Female Literary Corpus: Religious Writing in The French-Speaking World at the Time of the Counter-Reformation. Census And Repertoire of a New Corpus. Towards a Reorganization of the Canon in a Gendered Perspective* (G53D23000260006).

[2] Sœur cadette du philosophe Blaise Pascal, Jacqueline Pascal (Clermont, 1625 – Port-Royal des Champs, 1661) est éduquée par sa sœur aînée, Gilberte. Très tôt, elle manifeste un talent poétique précoce,

composant des vers mondains dans les salons et à la cour d'Anne d'Autriche. En 1646, sa conversion marque un tournant décisif, l'amenant à abandonner toute activité littéraire profane pour se consacrer entièrement à Dieu. En 1652, elle rejoint Port-Royal, où elle joue un rôle de premier plan : d'abord maîtresse des postulantes, puis des enfants, et enfin, maîtresse des novices et sous-prieure. Figure d'autorité spirituelle au sein du monastère, elle disparaît prématurément à l'âge de trente-six ans.
Pour une biographie exhaustive sur Jacqueline Pascal, consulter DELFORGE 2002 et LESAULNIER & MCKENNA 2004 : 789-791.

[3] La correspondance de Jacqueline Pascal a fait l'objet d'études partielles dans les travaux de LE GUERN 2003 et de COUSSON 2012.

[4] Sur les usages discursifs de la raillerie en tant que rituel de civilité conjuguant ingéniosité, effet de surprise et badinage, voir POULET, TSIMBIDY et WELFRINGER 2023.

[5] Voir COURCELLE 1973 pour une analyse approfondie de cette métaphore, issue de la littérature latine, enracinée dans la littérature latine et perpétuée jusqu'à l'époque moderne.

[6] Voir les notices biographiques dans LESAULNIER & MCKENNA 2004 : Étienne (803-804), Jacqueline (808-809) et Marguerite (810-813).

[7] Pour une analyse de l'approche pédagogique port-royaliste, telle qu'elle est mise en œuvre par Jacqueline Pascal, voir CAHNÉ 1982 et DELFORGE 1982.

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Publifarum

https://riviste.unige.it/index.php/publifarum

Progetto PRIN 2022
Prot. n. 2022LX5XMY
Titolo: BRINGING OUT AN INVISIBLE FEMALE LITERARY CORPUS: RELIGIOUS WRITING IN THE FRENCH-SPEAKING WORLD AT THE TIME OF THE COUNTER-REFORMATION. CENSUS AND REPERTOIRE OF A NEW CORPUS. TOWARDS A REORGANIZATION OF THE CANON IN A GENDERED PERSPECTIVE
Avviso pubblico n. 104 del 02/02/2022
PRIN 2022 PNRR M4C2 Inv. 1.1. Ministero dell'Università e della Ricerca
(Finanziato dall'Unione Europea, NextGenerationEU)
CUP G53D23000260006