



HAL
open science

Ineffables douceurs : suavité de Port-Royal

Tony Gheeraert

► **To cite this version:**

Tony Gheeraert. Ineffables douceurs : suavité de Port-Royal. La Douceur en littérature de l'Antiquité au XVIIIe siècle, Hélène Baby, Josiane Rieu, 2009, Nice, France. pp.247-267. hal-02058258

HAL Id: hal-02058258

<https://hal.science/hal-02058258>

Submitted on 5 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« INEFFABLES DOUCEURS » : SUAVITE DE PORT-ROYAL

Une communication consacrée à la douceur à Port-Royal a-t-elle lieu d'être ? L'orateur qui a imprudemment proposé de considérer les austères Solitaires de la vallée de Chevreuse sous l'angle de la suavité, de la délicatesse et des agréments sensibles, ne s'est-il pas fourvoyé et condamné à garder le silence, sauf à multiplier les pirouettes sophistiquées afin de justifier un sujet improbable ? Car au vrai, qui s'est jamais avisé d'aller chercher à Port-Royal douceur ou tendresse ? Joseph de Maistre ne voit chez les Messieurs que « le poli, la dureté et le froid de la glace¹ ». Henri Bremond, plus sévère encore, considère Port-Royal comme une « tête de Méduse » et un « épouvantail² ». La douceur, explique encore de *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, est tout entière du côté de saint François et de l'humanisme dévot, voire, en dépit des apparences, de l'École française, dont la pensée est elle aussi largement teintée d'augustinisme, mais qui est « plus douce que Jacob³ » ; Bérulle même était, selon lui, plein de « douceur⁴ » ; et si, sans doute « M. Olier se fait de la nature déchu l'idée la plus noire », celle-ci se trouve tempérée chez lui dans la mesure où ce pessimisme ne tend qu'à rendre « plus facile, plus doux, le dépouillement total de nous-mêmes⁵ ». Bremond n'insiste sur la proximité de l'École française et de Port-Royal que pour en accuser la différence fondamentale : c'est précisément l'absence de cette douceur propre à modérer les excès de l'augustinisme qui constitue à ses yeux toute la spécificité et l'horreur du « jansénisme », et précipitera les Solitaires et les religieuses dans les ténèbres de l'hérésie et de la désespérance. Plus près de nous, c'est cette même douceur que Dominique Maingueneau érige en critère discriminant lorsqu'il cherche à mettre en place une lexicologie contrastive destinée à distinguer le discours janséniste du discours humaniste dévot : le doux, en tant qu'il participe à la constitution d'un ordre de sociabilité harmonieux voire euphorique, et surtout ennemi de toute solution de continuité, relève selon lui d'une idéologie caractérisée par la modération et la plasticité ; Port-Royal, en revanche, se définirait par des valeurs opposées, celles de la disjonction et de la rupture, qui excluent toute forme de douceur⁶. Dernier témoignage attestant l'incongruité du présent sujet, celui de Philippe Sellier sur Pascal : reprenant les catégories mises en place par Gilbert Durand⁷, l'éditeur des *Pensées* montre sans peine que l'imaginaire « diurne » de l'apologiste, qui tend à accuser les contrastes et les oppositions, le conduit à refuser toute forme « d'adoucissement interne (ou euphémisation) des images menaçantes⁸ ». Philippe Sellier précise plus loin : « Dans

¹ *De l'Église gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife*, Lyon-Paris, Rusan, 1829, livre I, chapitre 5, p. 38.

² Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. T. IV. « La Conquête mystique. L'École de Port-Royal*, [1923], Paris, Librairie Armand Colin, 1967, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Dominique Maingueneau, « Sémantique 'globale' et idéologie. Le discours 'doux' de l'humanisme dévot face au jansénisme », *Mots*, 6, mars 1983, p. 79-97.

⁷ *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* [1960], Paris, Dunod, 1993.

⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1991, p. 63.

cette œuvre sans femmes, sans couleurs, sans intimité heureuse, on n'a guère de chance de découvrir la moindre pente à adoucir les aspects angoissants du monde⁹ ». Au vu d'une telle unanimité critique, largement justifiée par la lecture des textes, les résultats de notre enquête ne paraissent pas devoir laisser planer le doute : ces sobres et rigoureux Messieurs de Port-Royal avaient sans doute bien des vertus, mais ils n'avaient pas le cœur tendre¹⁰.

Je ne prétends pas aujourd'hui renverser ces jugements bien établis. Je souhaiterais seulement montrer que cette répugnance des Solitaires à l'égard de la douceur, bien attestée dans leurs textes en prose, est à peu près totalement absente de leur poésie ; bien au contraire, le doux surgit comme naturellement sous les plumes « jansénistes » dès lors qu'elles s'abandonnent au lyrisme. Une telle disparité surprend, et mérite d'être interrogée : l'affleurement de cette rêverie de la suavité, circonscrite dans l'espace poétique de Port-Royal, ne révélerait-elle pas que la posture des Messieurs procède en fait d'une forme de refoulement, ou du moins d'une attirance-répulsion face à une notion qui leur paraît à la fois infiniment désirable et infiniment dangereuse ? Je me bornerai donc ici à considérer la place de cette catégorie dans la théorie port-royaliste du vers, avant d'envisager son traitement dans les poèmes chrétiens d'Arnauld d'Andilly et de Sacy, ainsi que dans les commentaires des livres poétiques de la Bible.

*

Les logiciens de Port-Royal ont développé une théorie du langage abstraite, qui préconise l'effacement du signifiant devant le signifié au nom d'un idéal de transparence de la pensée. Le signe, expliquent en effet Antoine Arnauld et Pierre Nicole dans *La Logique*, « enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée¹¹ », et la « nature [du signe] consiste à exciter la seconde par la première¹² ». Cette importance accordée au processus de signification (le langage ne tendant qu'à « concevoir fortement les choses¹³ ») disqualifie du même coup le signifiant, dont les séductions sont jugées dangereuses, car elles risquent d'arrêter l'attention sur la matière des mots, et ainsi de perturber la transitivité de la langue.

Un tel système semble compromettre définitivement la chair sonore du langage, qu'elle soit douce ou rugueuse, puisque le destin de celle-ci est d'être absorbée par les notions qu'elles désignent. En fait, si la défiance à l'égard de la part sensible des signes au profit du concept gouverne la plupart des textes en prose, les port-royalistes tiennent toutefois un discours fort différent lorsqu'ils abordent la question de la poésie ; ils accordent en effet à cette forme particulière d'écriture une pleine légitimité à « charmer les oreilles ». Pierre Nicole, dans son *Traité sur la vraie beauté* placé en tête d'un

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jean-Pierre Landry a récemment réhabilité cette notion chez Pascal (« Pascal et la douceur. Une rêverie herméneutique sur les *Pensées* », in *Le Doux aux XVI^e et XVII^e siècles. Écriture, esthétique, politique, spiritualité*, textes réunis par Marie-Hélène Prat et Pierre Servet, *Cahiers du Gadge*, 1, 2004, p. 117-127. La présente contribution doit beaucoup aux pistes ouvertes dans son article.

¹¹ *La Logique*, première partie, chapitre 4, p. 46.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, troisième partie, chapitre 20, p. 259.

florilège épigrammatique latin¹⁴, explique ainsi que la première beauté des vers vient non des mots, mais du son (*sonum*), pure musique décrite comme un en deçà du langage, et située dans un territoire qui précède la représentation et la signification : « *Primam illius naturalis pulchritudinis partem in sono locavimus, quem a verbis in eo distinguimus, quod in verbis spectetur proprietates et significationis ἐνεργεία*¹⁵ ». Nicole, que Foucault, lecteur de la *Logique*, voyait comme le théoricien du langage conçu comme représentation, professe au contraire dans cette *Dissertatio* une définition non mimétique de la poésie : « *De sono. Rara ejus venustas in imitatione rerum, frequens in suavitate*¹⁶ ». À la conception traditionnelle de la poésie comme « peinture parlante¹⁷ », le grammairien préfère le paradigme de la musique, et réclame des vers qu'ils sachent plaire à l'ouïe. Il va jusqu'à soutenir que ce plaisir sensuel constitue leur raison d'être : « *Ipsa poesis nihil aliud est quam oratio modulata, et ad deliniendas aures certis numeris ac pedibus alligata*¹⁸ ». Ainsi, la valeur des vers procède moins de la qualité de la mimésis que des suaves délices de la mélodie verbale.

La poésie (et singulièrement l'épigramme), sans doute parce que la pression de la fonction référentielle y est moins déterminante que pour la prose, constitue ainsi une exception majeure au régime de la signification mis en place par la *Logique* et la *Grammaire*. C'est à la faveur de ce retour en grâce du signifiant, circonscrit au champ des vers, que la douceur se trouve érigée en composante légitime de l'agrément littéraire. À l'aune de ce critère, Nicole condamne sans ménagement les épigrammatistes allemands, dont la langue est réputée trop dure : blâmant la rugosité germanique en général (« *Asperitas multorum poetarum, et praecipue Germanorum*¹⁹ »), il vitupère la rudesse de telle épigramme en particulier (« *Quid illo item Epigrammate durius ?*²⁰ »). Une fois levées en partie les censures portant sur l'aspect sensoriel du langage, Nicole en vient à célébrer la poésie comme une agréable caresse sonore (« *versus, uti diximus, ad aures demulcendas sit inventus*²¹ »). En dispensant l'art des vers, au moins partiellement, de l'abstraction toute cérébrale qui caractérise leur système du signe, Pierre Nicole reconnaît de fait l'existence d'un espace littéraire préservé et autonome, tolérant la suavité des sons et les blandices des mots.

Cet éloge de la douceur, pour limité qu'il soit au domaine poétique, n'est pas propre au seul Pierre Nicole : il est également affirmé dans les *Quatre traités de poésies* du

¹⁴ Pierre Nicole, *La Vraie Beauté et son fantôme [Dissertatio de vera pulchritudine et adumbrata], et autres textes d'esthétique*, Édition critique et traduction de Béatrice Guion, Paris, Éditions Honoré Champion, « Lumière classique », 1996.

¹⁵ « C'est dans le son que nous faisons consister en premier lieu la beauté naturelle. Nous le distinguons des mots en ce que, dans les mots, on considère la propriété et la force de leur signification », *ibid.*, p. 56-57.

¹⁶ « Du son. Que son agrément consiste rarement dans l'imitation des choses, mais bien souvent dans la douceur », *ibid.*, p. 56-57.

¹⁷ C'est la définition donnée par Furetière de la poésie.

¹⁸ « La poésie en elle-même n'est rien d'autre qu'un discours en cadence, et assujetti à certaines combinaisons métriques pour le plaisir de l'oreille », *ibid.*, p. 60-61.

¹⁹ « La dureté de nombreux poètes, et principalement des Allemands », *ibid.*, p. 62.

²⁰ « De même, quoi de plus dur que cette épigramme ? », *ibid.*, p. 62-63.

²¹ « Les vers, comme nous l'avons dit, n'ont été inventés que pour caresser l'oreille », *ibid.*, p. 63.

grammairien Claude Lancelot²². C'est en effet au nom de l'agrément phonique des vers que celui-ci justifie, dans la poésie « moderne », la proscription du hiatus, ou, chez les Latins, l'importance de l'ecthlipse et de la synalèphe (c'est-à-dire de l'éliision des finales en « -m » ou en voyelles devant voyelles ou diphtongues). L'auteur, qui songe à des élèves qui auront à produire des vers latins, émaille ses analyses de recommandations sur la meilleure façon d'accroître l'euphonie et la musicalité :

Ces deux figures [ecthlipse et synalèphe] sont plus douces quand la voyelle qui suit celle qui est mangée est longue, que quand elle est brève [...]. La synalèphe d'autre part semble aussi avoir une douceur particulière, quand le mot suivant commence par la même voyelle qui est mangée à la fin du précédent [...]. Quoi qu'il en soit, il faut toujours prendre garde que la prononciation qui naît de ces figures, ne soit pas trop rude ni désagréable à l'oreille qui doit être juge de cela.²³

Le souci de la suavité poétique procède sans doute moins, chez lui, du desserrement des contraintes de la signification, que de l'influence d'Horace, dont il était admirateur, et dont il loue la « grâce » et « l'élégance » selon lui trop méconnues²⁴. Delphine Denis notait que, au grand siècle, parmi les auteurs de traités de poétique et de rhétorique, « nul ne songe vraiment à contester la valeur positive [de la douceur]²⁵ ». Port-Royal, quelque défiant qu'il puisse être envers les séductions sensibles de la langue, ne fait pas exception à cette règle générale.

*

Si, au sein de l'abbaye, les théoriciens de la littérature n'ignorent pas que la douceur est consubstantielle à la poésie, les praticiens des vers la connaissent mieux encore. C'est le cas, tout d'abord, de Robert Arnauld d'Andilly, frère de Mère Angélique et fils aîné de l'avocat Antoine Arnauld. Lorsque, en 1628, il cède pour la première fois aux injonctions de la Muse chrétienne et compose ses *Stances pour Jésus-Christ*, Port-Royal n'est pas encore devenu ce foyer de résistance du christianisme augustinien qu'il deviendra au milieu du siècle : le monastère n'est encore à cette date qu'un des fleurons de la Réforme catholique, et subit de profondes influences salésiennes. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver, sous la plume de Robert Arnauld, des célébrations de la douceur dans un esprit qui relève davantage de l'humanisme dévot que d'un « jansénisme » qui, à cette date, ne saurait être encore qu'un « fantôme ». Ainsi, lorsqu'il invoque les « neuf chœurs des anges » au seuil de sa Vie de Jésus, c'est pour leur demander de « verser dans [ses] vers leurs célestes douceurs²⁶ » ; en poète baroque volontiers moniste, il se garde d'opposer les saintes délices de la suavité spirituelle aux tentations charnelles de la douceur sensuelle : au contraire, corps et esprit sont invités à converger dans le cadre d'une spiritualité qui englobe l'être humain dans ses différentes dimensions, car l'Amour du Christ est « un miel / Qui remplit de douceur et nos corps et

²² Claude Lancelot, *Quatre Traités de poésies latine, française, italienne et espagnole*, Paris, Pierre Le Petit, 1663.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁵ Delphine Denis, « La douceur, une catégorie critique au XVII^e siècle », in *Le Doux aux XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit., p. 251.

²⁶ *Stances pour Jésus-Christ*, Paris, Edme Martin, 1628, stance 1.

nos âmes²⁷ ». Six ans plus tard, lorsque, à l'expiration du privilège, d'Andilly remanie ses *Stances* pour en faire le *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, il persiste dans cette veine : contemplant Marie avec les yeux de Gabriel, il s'émerveille de la « chaste douceur²⁸ » de la Vierge et, à l'évocation du Christ ressuscité, il s'abandonne avec complaisance à la sensuelle « douceur de ses saintes caresses²⁹ ». On ne trouverait rien de rugueux ni d'austère dans cette poésie de l'épanchement et du sentiment, où la mort même du Christ se trouve édulcorée : dans le vers « Change par la foi cette myrrhe en encens³⁰ », le symbole de l'amertume, la myrrhe, se volatilise au profit de celui de la gloire. Les strophes andilliennes relèvent ainsi d'une poétique de la douceur fondée sur une confiance dans les effusions du cœur et des sens. Il n'en va pas autrement lorsque, dans une ode composée à la même date, il prône la retraite loin du monde et « des vains travaux de la cour » ; dans ce poème, en effet, la solitude n'y est jamais décrite que comme un cocon ouaté et maternel, plaisant aux yeux et aux oreilles ; le poète y évoque ainsi à plaisir « Le murmure si doux du cristal des ruisseaux, / Le son harmonieux du concert des oiseaux, / Et de l'émail des fleurs la vivante peinture³¹ ». Le jardinier de Port-Royal, qui finança l'assèchement des marais pestilentiels au milieu desquels avait été construite l'abbaye, ne présente jamais la maison des Champs comme ce « vallon affreux, tout propre à inspirer le goût de faire son salut³² », que décrira plus tard par M^{me} de Sévigné, mais toujours comme un asile figurant les « beautés de l'autre monde³³ » – un raccourci du paradis.

Les années passant, l'influence de Saint-Cyran et les premières polémiques nées de l'*Augustinus* précipiteront peu à peu Port-Royal vers un augustinisme plus radical. Cet anti-humanisme de plus en plus marqué ne manque pas de rejaillir sur la poésie de l'aîné des Arnauld, qui se colore de teintes plus sombres dans son troisième grand ouvrage en vers, les *Stances sur diverses vérités chrétiennes*³⁴, longue suite de dizains à vocation morale ou didactique parue en 1642. La douceur y reçoit des acceptions plus nettement dysphoriques, comme dans cette opposition entre les deux chemins, celui du vice et celui de la vertu :

95. Des chemins du vice et de la vertu.

Vois des yeux de la foi ces chemins si contraires :
L'un conduit dans l'enfer, l'autre conduit aux Cieux ;
L'un est facile et doux, l'autre laborieux ;
L'un plein de voluptés, l'autre plein de misères ;
L'un montre à son abord des jardins embellis
De l'émail odorant des roses et des lys,
Et se termine enfin dans un abîme horrible ;
L'autre entre des rochers qui distillent de pleurs

²⁷ *Ibid.*, stance 54.

²⁸ *Poème sur la vie de Jésus-Christ*, Paris, Pierre Le Petite et veuve Jean Camusat, 1634, stance 9.

²⁹ *Ibid.*, stance 77.

³⁰ *Ibid.*, stance 63.

³¹ « Ode sur la solitude », in *Œuvres Chrétiennes*, Paris, Pierre Le Petit, 1644, strophe 2.

³² M^{me} de Sévigné, Lettre du 26 janvier 1674.

³³ « Ode sur la solitude », in *Œuvres chrétiennes, op. cit.*, strophe 4.

³⁴ *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, Paris, Pierre Le Petit, 1642.

Fait voir avec effroi sa carrière pénible,
Et finit dans un champ plein d'éternelles fleurs.

Le thème ne frappe pas par son originalité ; il n'en reste pas moins que, avant cette date, on n'avait guère trouvé sous la plume du poète de telles mises en garde contre les appas perfides d'une douceur dangereuse, ni contre les séductions des jardins, dont il goûtait plus que quiconque les charmes. La métaphore des deux chemins est récurrente dans les *Stances* de 1642, et colore encore la douceur de valeurs nettement dépréciatives :

230. Pour participer à la gloire des saints, il faut participer à leurs souffrances.
Si le Fils éternel du Monarque du monde
A bien voulu souffrir une cruelle mort,
Si ses apôtres saints ont eu le même sort,
Si le sang des martyrs toute la terre inonde,
Peux-tu croire, pécheur, que le chemin des Cieux
Soit un chemin si doux et si délicieux,
Qu'il produise en tout temps des roses sans épines ?
Crois-tu pouvoir cueillir les éternelles fleurs
Qui couronnent le front de ces âmes divines,
Sans avoir ici-bas eu part à leurs douleurs ?

Le poète met désormais en garde contre une douceur tentatrice, mensongère et flatteuse, qui affaiblit le courage par la séduction chimérique de ses promesses sensuelles, et entraîne dans l'abîme le pécheur succombant à ses attraits. De même qu'il n'y a pas de roses sans épines, il n'est point de vertus sans ascèse difficile et pénible :

C'est peu que de quitter les biens, et les délices ;
Il faut avec travail, et d'un dessein constant,
Du Rédempteur du monde adorer les supplices.³⁵

Mais dans les strophes où elle reste affectée d'une valeur positive, la douceur n'y apparaît plus désormais comme une vertu aussi haute qu'elle l'était naguère :

21. Il ne faut pas juger de la vertu par le naturel.
Si tu te trouves doux sans peine et ans étude,
Garde de te flatter de ta vaine douceur,
Ni de blâmer celui qui plus chaud dans son cœur
Témoigne plus d'ardeur, et plus de promptitude.
La fierté du lion superbe et menaçant
N'est pas moins agréable aux yeux du Tout-Puissant,
Que du paisible agneau la douceur qui t'amorce.
Il a voulu créer l'un fier, et l'autre doux ;
Mais il veut que mêlant la douceur à la force,
Il trouve des agneaux, et des lions en nous.

Bien loin de voir dans les doux transports de l'âme sensible un signe d'élection, D'Andilly laisse désormais entendre que la facilité et l'abondance du cœur, si elles ne sont pas le fruit d'une âpre conquête mais procèdent seulement de la nature corrompue, ne sauraient être tenues pour de nobles qualités spirituelles. La propension naturelle à

³⁵ *Ibid.*, stance 136.

l'attendrissement est suspectée d'être le fruit des détours de l'amour-propre, qui tente toujours de masquer le vice sous les oripeaux d'une fausse vertu illusoire. Trop facile et trop coulante, cette prétendue douceur n'est plus qu'un beau nom maquillant la lâche faiblesse et la mollesse frivole ; la vertu authentique exige selon lui la véhémence, l'intensité, l'esprit de sacrifice et la résistance virile qui constituent désormais le socle d'un certain esprit de Port-Royal en train de se former, à l'ombre des idées professées par Saint-Cyran. Mieux vaut donc la violence léonine de l'ami de la vérité ardent à la défendre, plutôt qu'une lâcheté dissimulée par le voile de la vertu. Cette réticence dont témoigne ici le poète envers une notion qu'il exaltait naguère est éloquente : certes, la douceur n'est pas disqualifiée en tant que telle, mais d'Andilly met en garde son lecteur chrétien contre une douceur aisée, trop marquée au sceau de l'humanisme dévot pour qu'on puisse encore s'y laisser aller sans précaution. L'abandon du style moyen, orné voire doux-coulant, qui caractérisait les *Stances* de 1628, corrobore au plan de l'écriture ce repli de la douceur : imprécations, invectives, sarcasmes et exhortations vibrantes relèvent d'une véhémence prophétique qui ressort au sublime, et confère aux stances une urgence haletante³⁶.

Est-ce à dire que, lorsque Port-Royal devient Port-Royal, il renonce à un culte de la douceur qu'il abandonne aux laxistes et aux tenants des « sucreries dévotes » ? Loin s'en faut. En fait, le raidissement des Messieurs et des religieuses en faveur de la doctrine antipélagienne et du rigorisme moral ne se traduit pas par l'évacuation de la douceur comme valeur, encore moins par sa mise en cause systématique. Les *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, si elles font peser sur cette notion un soupçon nouveau, continuent de comporter de merveilleux éloges de la suavité, dont la clef se situe dans la théologie de la grâce : « La grâce est la douceur du joug par qui nous sommes / Heureusement soumis au pouvoir du Seigneur³⁷ ». En 1642, la douceur reste, pour d'Andilly, un bien infiniment désirable, dans la mesure même où elle est identifiée à la grâce divine, désormais au cœur de la spiritualité port-royaliste : à cette date, le monastère est en effet entraîné dans la tourmente que déclencha, deux ans auparavant, la publication du livre de Jansénius. D'Andilly, célébrant de la douceur chrétienne, se contente sur ce point de suivre fidèlement les leçons exposées par l'évêque d'Ypres dans son *Discours sur la réformation de l'homme intérieur*, dont il a été le traducteur :

Vous ne sauriez étouffer le désir des voluptés temporelles si vous ne sentez un peu la douceur des éternelles. *Goûtez, et voyez que le Seigneur est doux* [Psalm. 33], dit le Prophète. Si l'amour de Dieu brûle dans vos cœurs, et les remplit de cette douceur céleste, il consumera comme un feu toutes les peines et toutes les résistances que vous éprouverez en vous-mêmes ; et vous surmonterez avec plaisir toutes sortes de difficultés : car il n'y a rien de si dur et de si pénible que le feu de l'amour n'amollisse et ne surmonte. Lorsque l'âme en est embrasée [...], libre de toutes les passions terrestres, elle vole avec les ailes si pures [...]³⁸.

Si le poète considère la douceur fondée sur la confiance dans les épanchements sensibles, ou le pouvoir cathartique des larmes, avec plus de défiance que naguère, il n'a donc pas pour autant renoncé à cette notion qui devient même, plus que jamais, la clef

³⁶ Voir par exemple les stances 56, 57, 58.

³⁷ *Ibid.*, stance 129.

³⁸ *Discours sur la réformation de l'homme intérieur*, Paris, veuve Jean Camusat, 1642, p. 95-96.

de voûte de sa théologie, bien qu'elle ait changé de nature. Des *Stances pour Jésus-Christ* de 1628 aux *Stances sur diverses vérités chrétiennes* de 1642, la douceur s'est en effet purifiée et pour ainsi dire spiritualisée : elle devient le privilège de Dieu. L'assombrissement du christocentrisme des premières années n'a pas abouti à un abandon de la douceur au profit de la rigueur, mais à une redéfinition du lexème : d'Andilly oppose désormais deux formes de douceur, celle du monde et de ses énervantes amorces, que le Diable utilise pour nous affaiblir et nous retenir au sein de la cité terrestre afin que nous nous y perdions ; et une suavité toute divine, éminemment souhaitable, car elle n'est au fond que l'autre nom de la *delectatio victrix*, ce plaisir supérieur qui entraîne l'âme touchée du rayon divin vers le royaume de la charité. Quand Jean Racine, dans les *Cantiques spirituels*, célébrera à son tour l'Amour divin, les allégories auxquelles il recourra souligneront elles aussi la proximité entre la Grâce, fille de l'Amour, et la Douceur, sa première compagne :

Que je vois de vertus qui brillent sur ta trace,
Charité, fille de la Grâce !
Avec toi marche la Douceur,
Qui suit, avec un air affable,
La Patience inséparable
De la Paix, son aimable sœur.³⁹

Dans cette anthropologie augustinienne gouvernée par le désir, la douceur terrestre n'est aussi périlleuse, et aussi redoutée, que parce qu'elle dévoie une disposition innée du cœur, bonne en elle-même : l'aspiration légitime et nécessaire à la douceur céleste, sans laquelle il n'est point de salut possible. C'est pourquoi l'erreur des « dévots » salésiens ne consiste pas à mettre la douceur au cœur de leur spiritualité, mais à disqualifier, en l'humanisant à l'excès, cette expression de l'amour de Dieu ; ils confondent l'authentique douceur de la grâce avec des mouvements naturels du corps, amollissantes tentations (« qui t'amorce ») dont use le Diable pour prendre le contrôle de notre âme. Il est vrai que le risque de confusion est grand : sans critère discriminant qui nous permette de distinguer la douceur naturelle, suspecte ou condamnable, de celle qui vient du Ciel, nous risquons de quitter la proie pour l'ombre. C'est pour nous prémunir contre ce risque que Dieu a joint aux douceurs empestées des trompeurs plaisirs terrestres une amertume (Augustin dit *amaritudo*) qui laisse un arrière-goût d'insatisfaction aux joies et aux tendresses humaines : « [Mon Dieu] Vous répandiez sur tous mes plaisirs déréglés des dégoûts d'amertume, afin de m'engager par ce moyen à chercher d'autres plaisirs, qui fussent sans dégoûts et sans déplaisirs »⁴⁰. Dans sa miséricorde, explique saint Augustin dans les *Confessions*, Dieu a joint une âcreté aux joies charnelles pour nous détourner de ces bonheurs illusoires, et nous inciter à partir en quête de la félicité véritable.

La dialectique de la douceur et de l'amertume se trouve donc marquée au sceau d'une ambivalence essentielle : *en elles-mêmes*, la douceur reste toujours un bien désirable et l'amertume un mal à éviter, mais, dans la mesure où l'homme abuse de la

³⁹ Jean Racine, *Cantiques spirituels*, édition présentée par Jean-Pierre Lemaire, Paris, Gallimard, « NRF Poésie », 1999, Cantique Premier, « À la louange de la Charité », p. 16.

⁴⁰ Saint Augustin, *Confessions*, trad. Robert Arnauld d'Andilly, éd. Philippe Sellier, Gallimard, « Folio », 1993, livre II, chapitre 2, p. 68.

douceur captieuse et décevante des créatures, et où l'amertume vaut parfois comme avertissement salutaire et invite à chercher une parfaite suavité d'où ne découle aucun dégoût, les valeurs contenues dans ces deux notions en viennent à s'inverser. Chez d'Andilly, c'est au paronyme miel/fiel qu'il revient d'exprimer en images cette labilité et cette propensions toute baroque des contraires à s'échanger :

Quoi, Juifs, vous présentez du vinaigre et du fiel
 À celui dont l'amour est un céleste miel
 Qui remplit de douceur et nos corps et nos âmes ?⁴¹

Double renversement, dans ce moment de la mise en Croix qui précède la mort de Jésus : à la douceur ironique des soldats, qui, offrant au Christ l'amertume du vinaigre et de la bile, ne feignent d'atténuer ses souffrances que pour mieux le tourmenter, répond l'inattendue mais authentique douceur de la Crucifixion, puisque le sang qui coule des blessures atroces peut seule procurer à l'humanité la suavité parfaite de la grâce nouvelle.

Ô lance qui perçant ce côté précieux
 Donnes sans y penser ce bonheur à nos yeux,
 Devons-nous te nommer cruelle ou favorable ?
 Le fer semble cruel quand pour tirer de l'or
 La terre dans son flanc le trouve impitoyable ;
 Mais s'il était plus doux nous serions sans trésor.⁴²

Port-Royal se défie en revanche d'une conception trop humaine et débilitante de la douceur, qui n'est qu'une simple caricature de la véritable onction intérieure que confère l'Esprit. D'Andilly, comme son maître Saint-Cyran, recourt le plus souvent à une rhétorique du paradoxe pour faire sentir à leurs lecteurs la nature particulière de cette douceur divine qui n'a rien d'émollient, et exige au contraire ascèse et sacrifice. L'accès à la vraie douceur chrétienne passe par les larmes, le fer et le feu :

Que tes pleurs soient le sang qui coule de ton âme ;
 Sois de l'honneur de Dieu plus que du tien jaloux ;
 Porte pour la guérir, et le fer, et la flamme :
 Plus tu seras cruel, plus tu lui seras doux.⁴³

Le Purgatoire, où le pécheur brûlant littéralement de se racheter donne en spectacle à Dieu ses souffrances lustrales, devient le lieu paradigmatique de cette douceur cruelle, dont la valeur oxymorique est soulignée par une anadiplose doublée d'un chiasme :

Et ces âpres tourments, sont des tourments trop doux
 Pour faire soupirer cette bienheureuse âme,
 Qu'ils rendent agréable à son divin Époux.⁴⁴

À travers le chatoiement des figures, le poète tente d'approcher l'indicible de cette extraordinaire douceur, si étrangère à la définition qu'en donnent les hommes, et qui

⁴¹ *Stances pour Jésus-Christ, op. cit.*, strophe 54.

⁴² *Ibid.*, strophe 65.

⁴³ *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, strophe 102.

⁴⁴ *Ibid.*, strophe 106.

comporte malgré tout, dans leur pétrarquisme latent, quelque chose de voluptueusement sulfureux. De même, la croix du Christ, instrument du supplice, devient pour qui sait la contempler avec les yeux de la foi, un arbre de douceur, voire un symbole quasi érotique :

Que je t'estime heureux, ô saint arbre de vie,
De recevoir de CHRIST les doux embrassements [...].⁴⁵

Ces alliances de mots invitent non seulement à discerner la vraie suavité divine de sa version dégradée et diabolique, mais aussi à distinguer deux regards : celui du pécheur, qui se laisse piéger par les appas doucereux des plaisirs sensuels ; et celui du chrétien éclairé de la grâce, qui connaît la douceur du joug de Jésus-Christ. Saint-Cyran, dont la rhétorique se plaît aux renversements foudroyants destinés à sortir ses dirigés de leur léthargie spirituelle⁴⁶, multiplie les variations sur ce thème évangélique issu de saint Matthieu⁴⁷. Le prisonnier de Vincennes explique ainsi que les règles religieuses ne sont que des « adoucissements » de « celles à quoi tous les chrétiens sont obligés⁴⁸ ». Les moines ne sont pas seuls concernés par cette dialectique de la douceur réelle masquée par une austérité apparente :

Quelque rudes que paraissent les avis de Jésus-Christ et des apôtres, les personnes qui commencent d'être touchées de Dieu les trouvent si doux qu'elles admirent qu'il ne leur demande pas des choses beaucoup plus pénibles.⁴⁹

D'Andilly manifeste ainsi sa fidélité à son directeur et ami lorsque, dans les *Stances* de 1642, il explique à plusieurs reprises que l'Amour métamorphose en douceur la douleur des maximes de l'Évangile :

[...] regarde par la foi
Ton divin Rédempteur intercéder pour toi
Afin que tes douleurs te méritent sa gloire ;
Si ton âme le croit son immortel Époux,
Pourquoi, puisqu'il l'a dit, ne veut-elle pas croire
Que son poids est léger, et que son joug est doux ?⁵⁰

Je confesse avec toi que ce joug est pesant ;
Mais l'amour le peut rendre et facile et plaisant,
Pourvu que son ardeur soit généreuse et forte.
Ainsi le poids si doux des ailes d'un oiseau,
Au lieu de l'accabler, l'élève, le supporte,
Et le rend plus léger par cet heureux fardeau.⁵¹

⁴⁵ *Stances pour Jésus-Christ*, *op. cit.*, strophe 48.

⁴⁶ Pierre Magnard, « Saint-Cyran ou le paradoxe chrétien », in *Chroniques de Port-Royal*, 26-27-28, 1977-1978-1979, p. 27-37.

⁴⁷ « Mon joug est doux et mon fardeau est léger », Matthieu, XI, 30 (Traduction de la Bible de Port-Royal).

⁴⁸ *Lettres chrétiennes et spirituelles*, III, II, II, p. 350.

⁴⁹ *Lettres chrétiennes et spirituelles*, I, 22, XXXI, chap. 7, § 827.

⁵⁰ *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, stance 215.

⁵¹ *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, stance 166.

Le motif augustinien du poids de l'âme, entraînée vers le bien ou vers le mal selon la qualité de l'amour qui la meut, sert à modéliser le rôle de la douceur dans l'accomplissement des préceptes divins : sans un secours céleste, les commandements divins paraîtront pénibles et resteront irréalisables ; en revanche, la grâce, précisément parce qu'elle joint un sentiment de douceur amoureuse à l'accomplissement des préceptes, les rendra à la fois possibles et faciles, quelle que soit leur difficulté apparente. Tronqué de cette dimension, le « jansénisme » ne serait, certes, comme le prétendent les ennemis de l'abbaye, qu'un répertoire de mortifications complaisantes. Mais ces détracteurs de Port-Royal qui, comme Bremond, s'effrayaient de la rigueur des exercices pratiqués par les proches du monastère, oubliaient que les macérations infligées à la chair et à l'esprit coupables étaient inspirées par une jouissance céleste, seule capable de leur conférer leur sens et leur plénitude. « On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands », affirme Pascal⁵² : de même, nous ne saurions abandonner les douceurs enténébrées du monde que pour celles que procure le Ciel. Loin d'entraîner une délectation morbide pour la souffrance, la théologie de la grâce ne peut être qu'une théologie de la douceur. Aussi, Lorsque notre poète fait l'éloge d'un ouvrage anonyme de piété en demandant à l'auteur « L'ineffable douceur de ton divin langage / Doit-elle pas charmer les cœurs dévotieux ?⁵³ », c'est sa propre ambition poétique qu'il célèbre.

*

Isaac-Louis Le Maistre de Sacy, connu en particulier par sa traduction de la Bible, est le second poète de Port-Royal. De tempérament plus réservé, voire plus froid, que le semillant d'Andilly, Sacy s'abandonne pourtant lui aussi, dans sa poésie, à une rêverie euphorique de la suavité, et multiplie les évocations quasi sensuelles de la douceur divine. Celles-ci sont particulièrement marquées dans sa traduction des hymnes de l'Église, parue en 1650⁵⁴. Non seulement il ne néglige pas de rendre, le plus souvent par l'adjectif « doux », les vocables *mitis*, *dulcis* ou *suavis*, mais il lui arrive d'intégrer à sa version des commentaires introduisant des termes formés sur le radical « doux ». Ainsi, l'invocation à l'Esprit Saint « *Dignare promptus ingeri / Nostro refusus pectori* » devient « Possède notre cœur par la force invincible / De tes charmes si doux ». On a souvent remarqué que la traduction de Sacy était orientée par ses parti pris théologiques – les jésuites scandalisés ont même obtenu la condamnation de ces *Heures de Port-Royal* teintées de « jansénisme ». Mais on a peu remarqué que l'exaltation de la douceur était le corollaire nécessaire de cet augustinisme strict : si la toute-puissance du « charme » céleste est absente du texte latin, l'évocation de la suavité agissant comme un sortilège sur les âmes ne l'est pas moins. C'est parce que ces hymnes sont à la gloire de la grâce efficace qu'elles deviennent aussi, du même coup, des hymnes à la douceur divine : douceur du regard thérapeutique du Christ (« adoucis nos maux⁵⁵ »), douceur du Père

⁵² *Lettres à M^{lle} de Roamez*, Lettre VII, décembre 1656.

⁵³ « Sur un livre excellent et de grande piété. Sonnet », in *Recueil de Poésies chrétiennes et diverses*, éd. Jean de La Fontaine, Paris, Pierre Le Petit, 1671, t. I, p. 90.

⁵⁴ *Office de l'Église et de la Vierge en latin et en français avec les hymnes traduites en vers [Heures de Port-Royal]*, Paris, Pierre Le Petit, 1650.

⁵⁵ « *Omnem pellat languorem* », Hymne pour les dimanches, À Laudes, p. 501.

(« Dieu tout-puissant, mais Dieu très doux⁵⁶ »), douceur aussi du repas Eucharistique (« repas très doux⁵⁷ ») – sans que le latin justifie jamais ces additions.

À ces raisons liées à la spécificité de la théologie augustinienne de la grâce, s'ajoutent, pour rendre compte de la place cardinale du thème de la douceur dans cette poésie, la stratégie divine d'accommodation à la faiblesse humaine. Comme Augustin, qui expliquait le recours à la douce *voluptas* du style moyen par la nécessité de s'adapter à la surdité de l'homme déchu⁵⁸, Sacy loue la modération d'un Dieu qui condescend à adoucir, ou « tempérer », sa foudroyante majesté, de façon à se communiquer aux hommes sans les éblouir. La douceur est ici celle d'une lumière tamisée, dont le clair-obscur nous préserve aussi bien des ténèbres effrayantes que d'une clarté trop aveuglante ; ainsi le Christ, dans le secret du sein de la Vierge, « Sous le voile d'un corps *tempère* ses clartés⁵⁹ » : la douceur devient ici un mode de révélation divin, le seul qui convienne pour toucher le cœur de l'homme pécheur.

Les exégèses des livres poétiques de la Bible confirment l'importance, aux yeux de Sacy et de son successeur Pierre Thomas Du Fossé, de l'articulation entre la toute-puissance de la grâce et sa douceur. Le traducteur ne néglige jamais en effet de gloser les occurrences du terme, nombreuses dans les psaumes⁶⁰, voire à introduire dans le commentaire cette catégorie alors même que le livre saint n'en fait pas mention. Le verset 13 du psaume LXXXIV porte :

Car le Seigneur répandra sa bénédiction, et notre terre portera son fruit.

L'éditeur interprète ainsi :

[...] D'ailleurs on peut ajouter, que si Dieu ne répand au fond de nos cœurs cette bénédiction, ou cette douceur de sa grâce, qui substitue, dit saint Augustin, l'amour de la justice, à l'amour de l'iniquité [...] notre terre ne produira point son fruit ; c'est-à-dire un fruit de vie et de piété, tel que Dieu l'exige de nous. Lors donc que des plaisirs criminels vous font violence et vous conduisent à votre perte, soupirez et gémissiez devant Dieu ;

⁵⁶ « *Nostris malis offendimus, Tuam Deus clementiam* », Hymnes pour le Carême, À Matines, p. 441.

⁵⁷ « *Cujus corpus sanctissimum, In Ara crucis torridum* », Prose pour le jour de Pâques, p. 453.

⁵⁸ Bien que défiant envers la douceur du style tempéré, auquel il préfère la netteté directe du style simple et la véhémence du style sublime, Augustin ne l'exclut pas toutefois de la palette de l'orateur chrétien : la *voluptas*, souvent dangereuse, est parfois utile en raison même de la corruption humaine, qui rend sourd à la voix du Maître intérieur, et qu'il faut allécher par le « charme de l'élocution ». Voir *De Doctrina Christiana*, IV, chap. XXII, § 51 : « *Nam quando prolixa est in uno genere, minus detinet auditorem. Quum vero fit in aliud ab alio transitus, etiam si longius eat, decentius procedit oratio: quamvis habeant et singula genera varietates suas in sermone eloquentium, quibus non sinuntur in eorum qui audiunt frigescere vel tepescere sensibus.* L'emploi trop prolongé d'un style uniforme soutient moins l'attention de l'auditeur. Mais le discours, si long qu'il soit, marche avec plus de grâce, si on passe d'un genre à un autre ; outre que chaque style revêt, dans la bouche d'un homme éloquent, une variété propre qui stimule sans cesse l'oreille de l'auditeur. » ; *ibid.*, chap. XXV, § 55 : « *Illud vero quod agitur genere temperato, id est, ut eloquentia ipsa delectet, non est propter se ipsum usurpandum, sed ut rebus, quae utiliter honesteque dicuntur, si nec docente indigent eloquio, nec movente, quia et scientes et faventes auditores habent, aliquanto promptius ex delectatione ipsa elocutionis accedat vel tenacius adhaerescat adsensus.* Lorsqu'un sujet, d'ailleurs utile et digne, rencontre un auditeur déjà éclairé et favorablement disposé, qui n'a besoin d'être ni instruit ni touché, ce genre de style, par le charme de l'élocution, peut concourir à déterminer plus promptement son assentiment, ou à le rendre plus énergique et plus inébranlable. »

⁵⁹ « *Tu regis alta janua, / Et porta lucis fulgida* », Hymne pour la Sainte Vierge, À Laudes, *Heures de Port-Royal*, op. cit., p. 511.

⁶⁰ *Les Psaumes de David traduits en français* [1689], Bruxelles, Henry Frickx, 1710, 2 vol.

implorez son assistance en confessant vos péchés, et vous recevrez de lui cet amour et cette douceur qui fait embrasser et pratiquer la justice⁶¹.

Dans ce verset aux résonances messianiques, le port-royaliste lit une synthèse de la doctrine augustinienne articulant la foi et les œuvres : celles-ci, dans cette perspective, sont le fruit d'une grâce (« bénédiction ») qui précède toute action authentiquement vertueuse, et n'attire à elle les pécheurs que parce qu'ils trouvent dans l'accomplissement de la loi d'amour un plaisir plus pur que les « plaisirs criminels » qu'ils goûtent dans la perversité. La douceur, c'est-à-dire l'amour et la grâce, est ici présentée, à travers cette lecture du verset davidique, comme le préalable à toute sainteté.

Cette analyse concorde avec celles que Thomas Du Fossé propose en marge du *Cantique*⁶² ; ses remarques accordent en effet une place considérable aux manifestations de la douceur dont témoignent aussi bien l'Époux que l'Épouse. Sur le premier verset du poème (« Qu'il me donne un baiser de sa bouche ; car vos mamelles sont meilleures que le vin⁶³ »), il écrit, paraphrasant l'évêque de Milan :

Le vin de la terre a de la douceur, dit S. Ambroise, et il donne de la joie : mais c'est seulement une douceur qui touche les sens, et une joie qui est passagère : au lieu que l'amour ineffable de l'Époux fait goûter et une douceur céleste, et une joie toute spirituelle et immortelle. Salomon nous représente donc ici les noces de Jésus-Christ et de l'Église, ou du Saint-Esprit et de l'âme juste : et méprisant, en comparaison des délices toutes saintes qui s'y rencontrent, toutes les douceurs et tous les plaisirs que l'on goûte dans le monde, il témoigne le désir extrême qu'a l'âme juste de s'attacher aux saints préceptes de la loi de Dieu [...]⁶⁴.

C'est d'emblée, au seuil de la traduction, la théologie augustinienne du désir qui gouverne le commentaire, Thomas Du Fossé tirant du texte de Salomon une opposition entre la douceur divine et sa caricature diabolique. L'importance toute particulière du thème dans cette œuvre procède aussi d'une autre source : l'influence de saint Bernard, dont les *Sermons sur le cantique* sont cités presque constamment en marge. On commence à peine à mesurer, en particulier grâce aux travaux de Simon Icard, l'autorité du fondateur de Clairvaux sur Port-Royal, abbaye qui dépendit longtemps de Cîteaux⁶⁵. Dans le cas du *Cantique*, il ne fait pourtant pas de doute que le père *melifluus*, érigé par la tradition tridentine de la rhétorique en maître de la suavité⁶⁶, n'ait infléchi l'interprétation donnée par l'éditeur : le prédicateur médiéval y célèbre en effet à l'envi « l'onction toute céleste de l'amour sacré » qui parcourt l'épithalame de Salomon.

*

⁶¹ *Ibid.*, t. II, p. 385.

⁶² *Le Cantique des cantiques traduit en français* [1693], Bruxelles, Henry Fricx, 1715, chap. I.

⁶³ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁵ Voir la thèse, qui sera soutenue cette année, de Simon Icard, *Port-Royal et saint Bernard*.

⁶⁶ L'évêque de Vérone Agostino Valier, dans ses *De Rhetorica ecclesiastica ad Clericos libros tres*, publiés en 1574, évoque, au chapitre 41 du troisième livre, la douceur de saint Bernard.

Le carcan d'une théorie de la communication en prose hostile à la matière du verbe, non plus que les nécessités pressantes de la polémique, ne permettent guère, dans les textes en prose de Port-Royal, l'épanchement, de la suavité ; celle-ci trouve davantage à s'exprimer dans le corpus en vers composé par les proches du monastère : la poésie, qui accorde nécessairement une place au *delectare*, laisse en effet affleurer partout le désir d'une fusion bienheureuse avec un Dieu de douceur. « Renonciation totale et *douce*⁶⁷ », écrit Pascal dans ce poème tout brûlant de charité qu'est le Mémorial. Comme l'a noté Jean-Pierre Landry à propos de l'auteur des *Pensées*⁶⁸, la sévère théologie augustinienne, si réservée à l'égard des tendresses molles des voluptés terrestres, débouche néanmoins de façon naturelle sur une « rêverie de la douceur » ; celle-ci ne caractérise pas seulement l'apologiste, mais hante aussi ses amis poètes.

Il existe donc bien une douceur propre à Port-Royal, aussi éloignée que possible de la définition courante que Furetière donne de ce mot, et tout autant de la douceur galante qui, de l'*Astrée* à Perrault, sous-tend des valeurs de sociabilité mondaine et un certain esprit français. Sans doute la suavité port-royaliste se ressent-elle, marginalement, d'influences extérieures à l'abbaye : saint François de Sales peut avoir inspiré le miel lénitif de tel vers composé par Arnauld d'Andilly ; *Esther*, si l'on en croit Pierre Giuliani⁶⁹, retiendrait des échos de la pensée de Fénelon. C'est fort possible. Il n'est pourtant pas nécessaire, pour expliquer l'importance de cette catégorie, d'invoquer la pénétration, par capillarité, de traditions étrangères au monastère. La méditation biblique, la lecture janséniste d'Augustin, aussi bien que le souvenir laissé par le fondateur de Cîteaux suffisent à expliquer la place à la fois centrale et paradoxale de la douceur dans la spiritualité de Port-Royal, et singulièrement dans sa poésie.

Tony Gheeraert
CÉRÉdI – Université de Rouen

⁶⁷ *Pensées*, fr. 742 [édition Sellier].

⁶⁸ « Pascal et la douceur. Une rêverie herméneutique sur les *Pensées* », art. cit.

⁶⁹ Pierre Giuliani, « *Esther* et la douceur : une gageure dramatique », *L'Information littéraire*, 2, avril-juin 2004, p. 3-11. Article repris dans *Le Doux aux XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit., p. 177-194.