



HAL
open science

Sacy traducteur de L'Imitation de Jésus-Christ : du 'barbare' au français

Tony Gheeraert

► **To cite this version:**

Tony Gheeraert. Sacy traducteur de L'Imitation de Jésus-Christ : du 'barbare' au français. L'Accès au texte médiéval, Claudine Poulouin et Michèle Guéret-Laferté, 2009, Mont-Saint-Aignan, France. pp.267-292. hal-02058265

HAL Id: hal-02058265

<https://hal.science/hal-02058265>

Submitted on 7 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.

Le *Recueil de choses diverses*, édité par Jean Lesaulnier sous le titre bien choisi de *Port-Royal insolite*, n'en finit décidément pas de nous surprendre : au hasard des bribes de conversation entendues à l'hôtel de Liancourt, on y apprend en effet, non sans étonnement, que Pierre Nicole, maître des humanités aux Petites-Écoles, a pu être considéré d'abord comme un médiéviste exclusivement porté sur l'étude des textes du Moyen Âge : « M. Nicole ne sait bien que les auteurs *mediae aetatis*¹ ». Une telle allégation, pour être isolée et, il faut l'avouer, difficilement interprétable en l'absence de tout contexte, ne nous invite pas moins à réinterroger les liens entretenus par les Solitaires avec cette période de l'Histoire qu'on appelle « Moyen Âge ».

L'importance du rapport à l'Antiquité dans la spiritualité de Port-Royal n'est plus à démontrer : la fascination des Messieurs pour les premiers temps de l'âge chrétien débouche sur une idéalisation de l'Église primitive qui a déjà été beaucoup étudiée, en particulier, et avec fruit, par Bruno Neveu² et Jean-Louis Quantin³. De l'admiration fervente pour les Pères du Désert au rapport complexe avec la *prisca theologia*⁴, l'Antiquité fournit aux Solitaires maintes occasions de réappropriation d'une origine dont ils se réclament, et dont ils affirment être, au sein du monde catholique, les meilleurs défenseurs. On s'est moins interrogé, en revanche, sur le moment où cette merveilleuse aurore a laissé place à un ténébreux crépuscule. Où se situent les ruptures ? De quand date la fin de cet âge d'or antique, et par voie de conséquence l'entrée dans ce « Moyen Âge » dont Pierre Nicole, nous dit-on, était si féru ? La réponse à cette question est rien moins que simple, d'autant que plusieurs chronologies se superposent.

Du point de vue du dogme, l'idée même d'une rupture qui correspondrait à ce que nous appelons le Moyen Âge est inenvisageable : quelque exemplaire que puisse être l'origine du christianisme, le temps théologique est, pour reprendre l'heureuse formule de Bruno Neveu, un « temps stationnaire⁵ », qui ne connaît pas d'éclipse, et donc pas de « Moyen Âge ». Sur ce point, les port-royalistes s'écartent radicalement des réformés : ces derniers vitupèrent en effet les siècles médiévaux qui furent, pour reprendre le mot de Théodore de Bèze, ceux des « ténèbres de l'ignorance⁶ ». Alléguant, en particulier sur la transsubstantiation, que le dogme originel s'est perdu au fil du temps, ils situent la rupture tantôt au VI^e siècle, comme le ministre Blondel⁷, tantôt, comme Jean Claude, entre le IX^e

¹ *Port-Royal insolite : édition critique du Recueil de choses diverses*, éd. Jean Lesaulnier, Paris, Klincksieck, 1992, p. 651. La citation est rapportée par Dirois. Je tiens à remercier M. Jean Lesaulnier, ainsi que M. Simon Icard, qui ont bien voulu me faire part de leurs lumières à l'occasion de ce travail : les indications qu'ils m'ont données se sont révélées précieuses pour l'enquête.

² Bruno Neveu, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, « Histoire », 1994. Voir en particulier le chapitre « Archéolâtrie et modernité » (p. 365-383), précédemment publié dans *XVII^e siècle*, 131, 1981, vol. 33, p. 169-184.

³ Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1999.

⁴ Voir Jean-Louis Quantin, « Port-Royal et l'ancienne théologie », *Chroniques de Port-Royal*, 56, 2006, « Port-Royal et l'humanisme », p. 25-48.

⁵ Bruno Neveu, *Érudition et religion*, op. cit., p. 367.

⁶ *Histoire ecclésiastique*.

⁷ Antoine Arnauld ; Pierre Nicole, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie*, Paris, 1841, t. I, p. 29. Cf. aussi la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, Savreux, 1664, p. 47-48.

et le milieu du XI^e siècle⁸ ; pour ces protestants, le basculement de l'Église dans l'erreur remonte à la condamnation par l'Église de Bérenger (1050), qui niait la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Contre ces suppositions des hérétiques, la *Perpétuité de la foi* s'attache au contraire à montrer que la doctrine de l'Église sur la transsubstantiation n'a jamais varié, et que, dès lors, il n'y a jamais eu de temps obscurs. Arnauld et Nicole sont ainsi les tenants d'une parfaite continuité dogmatique : « Le plus ordinaire et le plus puissant moyen pour ramener les Calvinistes à la foi catholique, est de leur représenter le consentement de tous les siècles, et la déposition fidèle de tous les Pères pour les dogmes qu'ils contestent aux catholiques⁹ ». Ils considèrent que les Pères sont un tout, et « comme un même auteur¹⁰ ». Alors que le ministre Claude raille « cette tradition pitoyable, qui commence neuf cents ans après la venue de Jésus-Christ, qui ne paraît que dans les ombres de l'Église, et qui est invisible dans ses beaux jours¹¹ », les port-royalistes affirment au contraire que la doctrine des premiers temps s'est conservée intacte d'un siècle à l'autre, aussi bien dans les églises orientale que latine. Ils réfutent ainsi toute solution de continuité dans l'histoire du christianisme, et considèrent que les hoquets de la cité terrestre n'affectent pas la Cité de Dieu : celle-ci garde la Vérité à travers une Tradition qui se déploie harmonieusement, en fidélité aux enseignements évangéliques, depuis l'aube du christianisme, et ce malgré les hérésies, dont les plus virulentes ont été celles de Luther et de Calvin.

Pour autant, il n'est pas sûr que la date de 476 habituellement fixée par la tradition scolaire, et vivement contestée par Jacques Le Goff, soit dénuée d'intérêt¹². On s'aperçoit en effet que l'achèvement de l'âge d'or patristique, qui intervient vers le V^e siècle, se traduit à Port-Royal par un net recul de l'activité traductrice. Les Messieurs, qui s'étaient délectés à rendre en français saint Augustin ou les *Vies des Pères du Désert*¹³, abordent moins volontiers les œuvres postérieures à la Chute de Rome : *Le Mépris du monde* de saint Eucher traduit par d'Andilly¹⁴, ou le *Poème de saint Prosper contre les ingrats*, mis en vers par Lemaistre de Sacy¹⁵, ne constituent sans doute pas des *termini ad quem*

⁸ Claude « commence ce temps au livre de Paschase, qui fut fait en 818, et il le finit tantôt au premier concile tenu contre Bérenger en 1053, et tantôt à la fin du onzième siècle », *ibid.*, p. 897.

⁹ « Traité sur l'Eucharistie », in *Perpétuité de la foi*, seconde édition, Paris, 1664 [*alias* Petite Perpétuité]. Cité par Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique, op. cit.*, p. 322.

¹⁰ *La Perpétuité défendue*, III, f^o e r^o.

¹¹ Jean Claude, « Défense de la réponse faite au Traité de la Perpétuité.... », in *Réponse aux deux traités intitulés La Perpétuité...*, Charenton, [1665], 1667.

¹² Jacques Le Goff a noté à quel point cette borne était artificielle : non seulement l'événement ne fut pas senti comme exceptionnel par les contemporains, mais l'Empire est chrétien depuis Constantin, et la religion catholique, bien installée, survit aux invasions germaniques : « L'affaire de 476 [la déposition de Romulus Augustule par Odoacre] semble, en fait, un épisode. Le véritable Empereur était d'abord celui de Byzance, Zénon ». (Jacques Le Goff, *À la Recherche du Moyen Âge*, Édition Louis Audibert/Le Seuil, « Points Histoire », p. 39) « L'Antiquité tardive » (notion que Le Goff préfère à celle de Bas-Empire), représente pour lui un « apogée s'étendant de Constantin [...] à Justinien » (p. 40). Le changement de période s'opérerait plutôt, selon lui, à l'époque carolingienne (« lorsqu'on voit se généraliser, sous Charlemagne, le codex et la minuscule caroline, nous ne sommes définitivement plus dans l'Antiquité » (*ibid.*). Il écrit à propos de J. Huizinga que « les concepts de Moyen Âge et de Renaissance sont pour lui des formes vides. Il sait très bien que le problème est ailleurs que dans ce partage abstrait du temps » (*L'Automne du Moyen Âge*, petite bibliothèque Payot, 2002, p. 11). Nul doute que c'est sa propre conception que Le Goff projette ici sur l'historien hollandais.

¹³ Paris, veuve J. Camusat et P. Le Petit, 1647-1653.

¹⁴ Paris, Pierre le Petit, 1687.

¹⁵ *Poème de saint Prosper contre les Ingrats* [...], Paris, veuve M. Durand, 1647 ; une autre édition augmentée et retouchée paraît en 1650.

absolus, mais des limites au-delà desquelles les traducteurs de Port-Royal ne s'aventurent que plus rarement. La fin de l'Antiquité tardive est bien sentie comme le début d'une lente perte de vitalité patristique et ecclésiastique.

Aux yeux des port-royalistes, ce déclin ne prit néanmoins toute son ampleur qu'au début du second millénaire : si, comme ils l'affirment, le dogme resta miraculeusement stable à travers les âges, il n'en alla pas de même de la discipline, qui se relâcha progressivement, ainsi que le déplore Saint-Cyran. « Il y a plus de cinq ou six cents ans qu'il n'y a plus d'Église », aurait déclaré le prisonnier de Vincennes, qui aurait ajouté : « L'Église n'est plus que de la bourbe [...]. L'Église était l'épouse [du Christ] mais c'est maintenant une adultère et une prostituée. » On n'est pas certain que ces propos extrêmes, rapportés par un de ses adversaires, soient authentiques¹⁶, mais on trouve des formulations à peine plus mesurées chez ses disciples. Polémiquant avec le père de Sesmaisons, Antoine Arnauld, dans *La Fréquente Communion*¹⁷, vitupère ainsi le relâchement des mœurs, qui s'accélère selon lui depuis le XIII^e siècle :

Pardonnez-nous, si nous révérons autant la sagesse, avec laquelle [saint Bonaventure] distingue le temps de la plus grande vigueur, et de cette force héroïque de l'Église primitive, d'avec celui de sa décadence et de son déclin, les chrétiens du treizième siècle, d'avec ceux du premier, les faibles étincelles du feu divin, d'avec les flammes ardentes, qui embrasèrent toute la terre, comme nous improuvons l'indiscrétion avec laquelle vous confondez des âges si différents, et des choses si distinctes et si séparées.¹⁸

À son contradicteur, qui prétend accommoder les pratiques pénitentielles à l'esprit et même « à l'Église d'à présent¹⁹ », Arnauld oppose « un siècle aussi corrompu que le nôtre²⁰ », aux antipodes de ces premiers temps du christianisme où « l'Église a été la plus pure dans ses mœurs et dans sa discipline²¹ ». C'est bien au cours de ce que nous appelons le « Moyen âge » que s'est précipitée la décadence, « vers le douzième et treizième siècle, lors que l'exercice de la pénitence ancienne a commencé à diminuer par la dureté des cœurs des laïques, et par l'ignorance des ecclésiastiques²² ». Sur la question de la morale, la chronologie recouperait donc ici celle adoptée par les calvinistes : Arnauld fixe en effet aux XI^e-XII^e siècles la dégénérescence de l'Église, et réclame un retour à « l'ancienne manière de faire pénitence », « celle qui est autorisée par toute l'Antiquité, [et] par la pratique de plus de douze siècles²³ »; de même: « Le Saint-Esprit [...] a fait observer la pénitence des canons pendant près de douze siècles²⁴ ». La communion fréquente et non préparée, prônée en son temps par les jésuites, constituerait selon lui le symptôme le plus évident de cet abâtardissement de la discipline qu'il explique, entre autres causes, par un

¹⁶ Ces propos sont rapportés par Abelly et cités par Bruno Neveu (« Archéolâtrie et modernité... », art. cit., p. 173).

¹⁷ Voir C.-A. de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, t. I, p. 634.

¹⁸ *De la Fréquente Communion, où les sentiments des Pères, des Papes et des Conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposés [...]* par M. Antoine Arnauld, [1643], Paris, A. Vitry, 1644, 3^e édition., partie I, chapitre 3, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, « Préface », p. 11.

²⁰ *Ibid.*, Partie I, Chapitre 25, p. 308.

²¹ *Ibid.*, « Préface », IX, p. 30.

²² *Ibid.*, Partie I, chap. 21, p. 90.

²³ *Ibid.*, « Préface », p. 8.

²⁴ *Ibid.*, « Avertissement », p. 28.

renforcement indu du pouvoir pontifical²⁵.

Pourtant, Dieu, tout en laissant la corruption s'emparer d'une Église visible peu soucieuse de retrouver la vérité évangélique, n'a pas abandonné ses fidèles : c'est même précisément au moment où l'institution ecclésiastique s'apprêtait à périliter qu'il suscita quelques-uns de ses plus grands serviteurs, et en particulier saint Bernard. Celui-ci fait l'objet d'une vénération toute particulière à l'abbaye cistercienne de Port-Royal, où il est célébré comme « le dernier des Pères ». Dans la préface de la *Vie de saint Bernard*, ensemble de traités traduit par Antoine Lemaistre, le fondateur de Clairvaux apparaît comme celui qui vient clore définitivement le temps patristique, illuminant l'Église comme un phare brillant dans la nuit naissante de la mécréance et du relâchement. Dieu a voulu que son souvenir survive au milieu d'une crise longue et profonde, et l'a pour cette raison pourvu d'un charisme et d'un rayonnement exceptionnels : c'est donc comme dernier témoin d'une perfection passée et ultime résurgence des anciens Pères qu'Antoine Lemaistre en fait l'éloge. Bernard apparaît comme la synthèse et le dépassement des quatre pères latins, ce qui en fait donc non seulement le dernier, mais le plus grand des pères :

Dans la vieillesse du monde où il le fit naître, il a comme rassemblé en lui l'esprit des anciens Pères, afin que ce divin Docteur, que quelques-uns ont appelé le dernier des pères, fût exposé comme en spectacle aux yeux de toute l'Église dans les siècles à venir; et que l'éminence de son génie, la solidité de sa doctrine, la sainteté de ses sentiments et de sa conduite, l'humilité de son cœur, l'ardeur de sa piété, et la discrétion de son zèle, étant [chronologiquement] plus proche des siècles suivants, que ces mêmes qualités excellentes des anciens pères, servissent dans ce dernier âge à effacer le faux lustre des fausses vertus, des fausses conduites, des fausses dévotions, des fausses prudences, des faux zèles, des fausses lumières, et des fausses doctrines, qui se formeraient dans la corruption des derniers temps, par l'ignorance aveugle et présomptueuse des hérétiques, et par le refroidissement de la charité des enfants et des ministres de l'Église catholique²⁶.

Ce déclin qui commence au XII^e siècle n'est en rien perçu comme une longue parenthèse précédant l'éclat d'une Renaissance ; il est au contraire senti comme une accélération subite de la corruption qui témoigne que nous sommes bien dans cette période que les théologiens appellent le sixième âge du monde, et que le préfacier de la vie de saint Bernard définit comme « la corruption des derniers temps ». Au demeurant, ce déclin n'a rien qui doive choquer un chrétien :

Mais comme la corruption des mœurs croîtra toujours dans l'Église, selon l'Évangile, à mesure que la naissance du soleil de justice s'éloignera de nous par le cours des siècles ; de même que le froid s'augmente dans la nature, à mesure que le soleil s'éloigne par le cours des mois : cette corruption s'est accrue dans ces derniers temps [...] ²⁷.

Le mouvement de l'Histoire, en effet, aux yeux des port-royalistes, n'obéit pas à une logique de progrès spirituel qui verrait le message évangélique illuminer peu à peu les âmes et le monde – une lecture teilhardienne serait ici hors de propos. Au contraire,

²⁵ Voir Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique*, op. cit., p. 119.

²⁶ *Vie de S. Bernard*, Vitry, 1648, préface non paginée.

²⁷ Antoine Arnauld, *De la Fréquente Communion*, op. cit., partie I, chapitre 21, p. 93.

l'évolution historique n'est envisagée par les augustiniens que comme une involution allant de la perfection des premiers jours aux ténèbres des derniers temps. L'hiver de l'Église ne connaîtra de fin qu'avec l'entrée dans le septième âge, c'est-à-dire lors du deuxième Avènement du Christ.

Cette décadence, qui dure depuis cinq siècles, s'est encore aggravée avec l'entrée dans la modernité, tant du fait des réformes protestantes que des dérives internes de l'Église, dues aux jésuites et à l'influence excessive prise par la papauté. Le jansénisme figuriste du XVIII^e siècle tirera toutes les conséquences eschatologiques de cette conception, et s'imaginera que la fin des temps est proche. Sans céder aux thèses extrêmes qui seront celles d'un Le Sesne d'Étemare, le Port-Royal de l'âge classique n'ignore pas le déclin inéluctable et précipité du monde vers une obscurité toujours croissante. La gloire dont jouit saint Bernard auprès des traducteurs du monastère ne doit ainsi pas nous tromper : Clairvaux n'est pas regardé comme le symbole d'un dynamisme médiéval de l'Église, mais au contraire une grâce exceptionnelle accordée par Dieu au seuil d'une ère de ténèbres. L'idée chère au XIX^e siècle d'un Moyen Âge conçu comme parenthèse historique²⁸, que ce soit sous les auspices d'épouvantables *dark ages* ou d'un paradis perdu, n'a pas de sens au regard de l'eschatologie chrétienne professée par Port-Royal. On chercherait en vain, dans les textes port-royalistes, des traces de cette mythologie romantique, telle que Chateaubriand l'a esquissée dans le *Génie du christianisme*, et selon laquelle le Moyen Âge aurait été un âge d'or de la chrétienté, lorsque tout un peuple soudé autour des pratiques évangéliques et embrasé par une foi collective bâtissait des cathédrales et sonnait le départ pour les croisades. Pour Port-Royal, loin d'être une époque bénie, cette période fut au contraire l'amorce d'une longue chute, comme l'atteste, d'un strict point de vue quantitatif, la raréfaction des saints : Arnauld d'Andilly composa en effet des *Vies de plusieurs saints illustres de divers siècles*²⁹, l'ouvrage adoptant une chronologie correspondant à peu près à notre Moyen Âge, « depuis le quatrième siècle jusqu'au quatorzième³⁰ ». Le découpage du corpus, dans lequel on aimerait trouver la manifestation d'une périodisation, illustre plutôt ce lent délaissement divin : si la seule persécution des Vandales en Afrique fournit à l'auteur une dizaine de martyrs³¹, la récolte est bien médiocre lorsqu'il s'attache aux siècles plus tardifs ; le quatorzième siècle ne lui inspire ainsi que neuf vies, et le quinzième, une seule. Encore ces dernières figures sacrées eurent-elles à souffrir particulièrement des tribulations de la chrétienté à leur époque : saint Pierre Célestin, pape démissionnaire, se « fait mettre dans une étroite prison » par son successeur Boniface VIII, ce qui en dit long sur les abus du Saint-Siège dès la fin du XIII^e siècle³² ; quant à Élzéar d'Arian, qui vécut quelques décennies plus tard, il est décrit comme un flambeau isolé illuminant une nuit sombre : « Dieu fit naître Élzéar dans ces derniers temps que les ténèbres des vices couvrent la terre et corrompent en mille manières les mœurs des hommes³³ ». Le dernier saint de l'ouvrage, saint Vincent Ferrier, ayant été réduit pour sa part à prendre « le parti d'un pape schismatique [Benoît XIII], et

²⁸ Voir *La Fabrique du Moyen Âge au XIX^e siècle : Représentations du Moyen Âge dans la culture et la littérature françaises du XIX^e siècle*, éd. Simone Bernard-Griffiths, Pierre Glaudes, Bertrand Vibert, Odile Parsis-Barubé, Paris, Librairie Honoré Champion, « Romantisme et modernités ».

²⁹ *Vies de plusieurs Saints illustres de divers siècles, choisies et traduites par Mr. Arnauld d'Andilly* [1664], Paris, Pierre Le Petit, 1682.

³⁰ *Ibid.*, « Avant-propos. »

³¹ *Ibid.*, « Histoire des Martyrs de l'Église d'Afrique », p. 1-45.

³² *Ibid.*, « La vie de saint Pierre Célestin », chap. 5, p. 812

³³ *Ibid.*, « La vie de saint Eléazar comte d'Arian », chap. 1, p. 835.

[ayant] même été son confesseur³⁴ », on comprend que d'Andilly ait préféré arrêter là son livre, et qu'il n'ait retenu aucun personnage canonisé postérieur à 1418...

Certes, la Modernité compte encore des saints, dont Port-Royal et d'Andilly en particulier se plaisent à entretenir la mémoire, comme Charles Borromée, Thérèse d'Avila³⁵ ou François de Sales. Mais ces grandes figures de la Contre-Réforme ne peuvent contrebalancer la pente générale de leur siècle : isolées, peu écoutées, elles ne suffirent pas à juguler ce vaste mouvement de dégénérescence médiévale aggravé par les Réformes. Dans une Église devenue charnelle, ces saints sont semblables aux prophètes de l'Ancien Testament prêchant dans les déserts. Il faut donc consommer le temps de l'exil, et se résoudre à accepter que la grâce ne soit que chichement versée sur un petit nombre d'élus. Arnauld lui-même ne s'illusionne pas sur les possibilités d'une réforme morale de l'Église, ainsi qu'il le précise dans la préface et l'avertissement de *La Fréquente Communion* : « j'ai dit formellement que je ne prétendais point rétablir la sévérité des anciens canons ». Tout ce qui reste à l'Église, c'est de maintenir la pureté d'un discours pour ainsi dire inefficace, sauf à considérer que son utilité se borne à justifier les tourments des damnés.

[La corruption est telle qu'elle] a encore réduit les théologiens catholiques à défendre seulement dans leurs écrits [les principes de la pénitence], sans pouvoir dans l'application des règles surmonter, que très rarement, le torrent du siècle, et l'enchantement de l'amour du monde, qui est la source de tous les vices, et l'ennemi de la pénitence.³⁶

On comprend que, dans l'Église en décomposition qui fut celle des siècles gothiques, rares furent les textes médiévaux à trouver grâce aux yeux des traducteurs de Port-Royal. Il serait excessif de parler pour autant d'indifférence : seulement, lorsqu'ils s'aventurent dans les siècles obscurs, c'est inévitablement pour rappeler la fidélité de leur auteur à l'époque idéale qui fut celle des premiers temps. Ainsi, l'exception que constitue le *Traité des degrés* de saint Jean Climaque, mis en français par d'Andilly, confirme-t-elle la règle, puisque l'ermite du Sinaï est loué d'une part pour l'ancienneté de l'époque où il vivait, et d'autre part comme successeur des premiers ermites, de telle sorte qu'il appartient encore, en esprit, à l'aurore de l'Église ; Taignier et Hermant écrivent en effet, dans « l'Approbation des docteurs », que d'Andilly, grâce à sa traduction, a « produit sur le théâtre de la France le rare chef-d'œuvre d'un saint qui a recueilli les plus solides maximes de ces bienheureux Solitaires, et ramassé toutes ces règles qui sont encore aussi pures dans ses écrits qu'elles étaient visibles il y a près de onze cents ans³⁷ ».

On est d'autant moins autorisé à parler d'indifférence à l'égard du Moyen Âge que les port-royalistes, non contents d'avoir donné une importante *Vie de saint Louis*³⁸, se sont intéressés à plusieurs auteurs sacrés : si saint Bernard occupe une place de premier choix dans cette activité de transmission des œuvres médiévales, on trouve aussi des

³⁴ *Ibid.*, « La vie de saint Vincent Ferrier », chap. 3, p. 860.

³⁵ Sainte Thérèse d'Avila, *Traité du chemin de perfection*, éd. R. Arnauld d'Andilly, Paris, Pierre Le Petit, 1659.

³⁶ *La Fréquente Communion*, *op. cit.*, Partie I, chap. 21, p. 93.

³⁷ *Traité de saint Jean Climaque des degrés pour monter au ciel*, Pierre le Petit et Jean Camusat, 1654, « Approbation des docteurs », non paginée.

³⁸ Sébastien-Louis Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis, roi de France*, éd. J. De Gaulle, Paris, J. Renouard, 1847-1851.

textes moins connus, traduits par d'Andilly ou par Guillaume Le Roy³⁹.

Je laisserai ici de côté le souverain des croisades, déjà bien étudié par Jean Mesnard à l'occasion d'un article paru dans les *Chroniques de Port-Royal*⁴⁰, ainsi que le fondateur de Clairvaux, sur laquelle Simon Icard, après avoir publié déjà plusieurs contributions importantes⁴¹, termine actuellement une thèse. Je m'arrêterai à une œuvre qui a peu retenu l'attention de la critique, en dépit de la diffusion dont elle a fait l'objet et de l'importance du texte-source : la traduction par Lemaistre de Sacy de *l'Imitation de Jésus-Christ*⁴², manuel de dévotion composé vers 1411 et attribuée avec assez de vraisemblance à Thomas à Kempis (1379-1471).

Lorsque paraît la version de Sacy, le texte du moine hollandais a déjà fait l'objet de nombreuses traductions en français ; la plus ancienne, intitulée *L'Internelle Consolacion*, date du XV^e siècle⁴³, et l'une des plus récentes est due à Corneille, celui-ci ayant mis à profit sa retraite théâtrale qui a succédé à la chute de *Nicomède* pour en proposer une adaptation en vers (1651-1656).

Le choix de *l'Imitation* par Sacy paraît à la fois totalement surprenant, et totalement naturel. Totalement surprenant, tout d'abord, si l'on tient compte de la vision calamiteuse que les port-royalistes donnent de l'Église du Moyen Âge finissant, et si l'on considère que ce texte, d'inspiration monastique, est écrit dans une langue jugée « barbare ». On sait par ailleurs qu'il influença le courant de la *devotio moderna* d'où devait sortir au XVI^e siècle la spiritualité jésuite : la fortune de *l'Imitation* en milieu catholique doit beaucoup, en effet, à saint Ignace, qui s'en était inspiré dans sa retraite de Manrèse pour rédiger ses *Exercices*. Lemaistre de Sacy, dans sa préface, ne l'ignore pas, et revendique même ce patronage :

S. Ignace l'a recommandé très particulièrement à toute sa Compagnie, et [...] il se l'était rendu si propre et si familier, [de sorte] que l'on écrit de lui, que toute sa vie en a été comme une représentation et une image vivante.

Cet étonnant éloge se complète d'exhortations à communier souvent, d'autant plus inattendues que la foi médiévale gardait au contraire les fidèles loin de la sainte table⁴⁴ :

Comme je tombe et que je pêche si souvent, et qu'il faut si peu de chose pour me relâcher et pour m'abatre, il faut nécessairement que je me renouvelle, que je me purifie, et que je me ranime de nouveau ; par des oraisons, par des confessions, et des communions fréquentes, de peur que m'abstenant plus longtemps de votre sacré corps, je ne me refroidisse peu à peu de mes saints désirs. (IV, 3, p. 392)

Il convient ici de se garder des contresens : la contradiction n'est apparente, et la

³⁹ En particulier dans *La Solitude chrétienne* (Paris, Savreux, 1659).

⁴⁰ « Port-Royal et saint Louis », *Chroniques de Port-Royal*, 46, 1997, p. 53-73.

⁴¹ Simon Icard, « La lettre et l'esprit de saint Bernard : Antoine Le Maistre traducteur de l'abbé de Clairvaux », in *Chroniques de Port-Royal*, 55, 2005, p. 125-142.

⁴² *De l'Imitation de Jésus-Christ. Traduction nouvelle, par le sieur de Beuil, prieur de Saint Val*, Charles Savreux, 1662.

⁴³ Le texte a fait l'objet de nombreuses éditions au XVI^e siècle. Voir en particulier *Le livre de l'internelle consolacion : première version française de l'Imitation de Jésus-Christ*, éd. L. Moland et Ch. d'Héricault, Paris, Plon, 1856. Voir aussi Jules Barbey d'Aurevilly, *L'Internelle Consolacion*, Paris, Bloud, 1909.

⁴⁴ H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, 1932, t. IX, chap. II, § 1, p. 48. Au XV^e siècle, même les plus dévots ne s'approchaient guère de l'Eucharistie que trois ou quatre fois par an.

spiritualité de Port-Royal apparaît au contraire prolonger les principes qui furent ceux de la *devotio moderna*. Même Bremond, si peu suspect de « jansénisme », reconnaît qu'on a fait un mauvais procès à Arnauld, qui ne s'est jamais proposé de « rendre la sainte Table inaccessible », encore moins de « combattre sournoisement la présence réelle » :

Je ne dis pas, d'ailleurs, que le livre d'Arnauld soit irréprochable, bien qu'après un mûr examen, Rome ait refusé de le condamner, mais je dis que, bien loin de défendre la communion fréquente aux personnes pieuses – et c'est là présentement la seule question qui nous intéresse – Arnauld en recommande expressément la pratique.⁴⁵

Port-Royal, en effet, ne condamne pas la fréquence du sacrement eucharistique en tant que telle, mais seulement l'impréparation du communiant ; autrement dit, pour l'auteur de la *Fréquente communion*, se garder de l'Eucharistie par excès de scrupule est une attitude aussi condamnable que la communion frivole. Arnauld, loin de contredire Thomas à Kempis, le rejoint : tous deux rejettent l'application mécanique des rites, et affirment l'accord nécessaire entre vie intérieure et accomplissement des gestes sacramentaires. Arnauld se garde de condamner par principe la communion hebdomadaire, et stigmatise seulement

ces demi-chrétiens de notre temps, qui prétendent se sanctifier en communiant souvent, et en menant une vie toute païenne ; qui s'imaginent avoir trouvé un nouveau chemin pour aller au ciel, qui est tout couvert de fleurs et bien différent de la voie étroite de l'Évangile ; qui pensent payer Dieu d'un acte imaginaire de contrition, lors que leur cœur est tout brûlant d'ambition et d'avarice.

Il ajoute que « personne ne dout[e] que la communion soit utile aux âmes pures⁴⁶. » Antoine Godeau, proche de Port-Royal, versifiait ainsi la doctrine du grand Arnauld :

Mange-le tous les jours, ce pain délicieux,
Ainsi que le mangeaient tes Pères glorieux,
Dont l'Église au berceau célébrait les louanges;

Mais sache que tu dois t'éprouver longuement,
Et si tu veux, comme eux, manger le pain des anges,
Il faut aussi, comme eux, vivre angéliquement⁴⁷.

L'essentiel, pour les augustiniens, ce n'est pas de fixer un quota mensuel de participations à l'Eucharistie – rien de plus éloigné de l'esprit de Port-Royal que cette comptabilité mercantile – mais la disposition intérieure du pénitent, dont la contrition doit précéder la montée vers la sainte table. La consommation de l'hostie n'entraîne aucune action magique propre à illuminer de grâce, *ipso facto*, le cœur du pécheur : celui-ci a au contraire tout à redouter de son impréparation. C'est en ce sens que, dans son ouvrage consacré à cette question, Arnauld ne voit pas d'objection à ce que « Gerson, ou plutôt l'abbé Gersen » ait pu conseiller la communion fréquente dans l'*Imitation*⁴⁸. Sacy lui-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *De la Fréquente Communion, op. cit.*, VIII, p. 31. Cf. p. 29.

⁴⁷ Antoine Godeau, « Que la fréquente communion demande une vie angélique », reproduit dans le *Recueil de poésies chrétiennes et diverses*, éd. Jean de La Fontaine, Paris, Pierre Le Petit, 1671, t. I, p. 64.

⁴⁸ *De la Fréquente Communion, op. cit.*, III^e partie, chap. 1, p. 641.

même ne dit rien d'autre dans le *Poème sur le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie*⁴⁹. Aussi pouvait-il rendre sans émotion particulière le quatrième livre du manuel, consacré en grande partie à l'Eucharistie (chap. 3 *sqq.*). Certes, il sous- traduit prudemment le titre, et contourne l'évidente simplicité du latin au moyen de circonlocutions passablement recherchées, « *Quod utile est sæpe communicare* » devenant « *comme l'âme pieuse doit trouver dans la sainte communion sa force et sa joie* » (IV, 3, p. 390) ; mais dans le corps du texte, il rend la pensée du moins médiéval sans s'embarrasser de ce luxe de précautions :

Comme je tombe et que je pêche si souvent, et qu'il faut si peu de chose pour me relâcher et pour m'abattre, il faut nécessairement que je me renouvelle, que je me purifie, et que je me ranime de nouveau; par des oraisons, par des confessions, et des communions fréquentes, de peur que m'abstenant plus longtemps de votre sacré corps, je ne me refroidisse peu à peu de mes saints désirs. (IV, 3, p. 392)

La valorisation de l'Eucharistie n'est donc contradictoire qu'en apparence avec la spiritualité de Port-Royal. Pour le reste, la piété du moine hollandais s'accordait sans peine avec celle de l'abbaye de la vallée de Chevreuse : les principales thématiques qui inspirent *l'Imitation*, issues de la tradition augustinienne et bernardine, sont les mêmes que celles qui nourrissent la dévotion des Solitaires. Parmi les nombreuses affinités qui lient le prieur de Zwolle et son traducteur, la moindre n'est pas l'insistance sur la dimension intime de la foi : contre une certaine tendance du christianisme médiéval qui accordait beaucoup aux affects et à la sensibilité, l'auteur latin refuse en effet toute description extérieure de la vie de Jésus, au profit d'un cheminement pour imiter le Christ intérieur. Cette approche intime de la foi ne pouvait qu'éveiller des échos chez Sacy, très réservé à l'égard de l'application des sens chers à la méditation jésuite⁵⁰ : *L'Imitation*, qui répugne aux anecdotes biographiques et aux détails visuels, s'accordait plus aisément avec la spiritualité abstraite et désincarnée de Sacy⁵¹ que les « compositions de lieu » des *Exercices* ignatiens. Cette défiance envers toute forme d'extériorité fait de *L'Imitation* une virulente diatribe contre le monde et ses désordres : « Le monde passe, et tous les désirs du monde passent aussi [...]. Allez où vous voudrez, que trouverez-vous qui soit stable sous le soleil ? » (I, 20, p. 84). De telles invectives contre le siècle ne pouvaient que plaire au port-royaliste. À ces assauts tentateurs auxquels chacun est soumis, il convient de répondre par la retraite et le silence, explique Thomas à Kempis ; c'est pourquoi il déconseille longuement les entretiens inutiles et les distractions qui, quelque innocentes et même utiles qu'elles paraissent, ne sont propres qu'à « divertir » le moine de sa vocation.

Évitez tant que vous pourrez le tumulte et la conversation du monde, car cet entretien de nouvelles, et d'affaires du siècle nuit beaucoup, lors même qu'on s'y porte fort simplement.

Cet air de vanité se glisse en un moment, souille notre âme, et la rend esclave.

⁴⁹ Le poète invective le mauvais chrétien qui communie sans avoir assez songé à la gravité de son geste : « Crains Jésus méprisé, crains qu'au lieu de guérir / Tu n'envenimes ton ulcère / Et que le pain vivant ne te fasse mourir » (*Poème sur le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, Desprez, 1695, strophe 91).

⁵⁰ Voir notre *Chant de la grâce*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 460.

⁵¹ André Blanchet, « Dans l'Internelle Consolacion Dieu parle à voix basse », *Études*, janvier 1973, p. 85-97.

Je souhaiterais de m'être tu en bien des rencontres, et de n'avoir point été parmi les hommes. (I, X, p. 52).

On croit déjà ici entendre la voix de Saint-Cyran, qui lui aussi privilégie le retour sur soi-même au détriment d'une vaine dissipation⁵².

Bernard, à qui l'on a parfois attribué l'*Imitation*, a aussi enseigné à Thomas a Kempis à se méfier des clercs et de leur fausse science tout juste propre à remplir l'esprit de présomption ; l'auteur de *L'Imitation* privilégie la sincérité simple de la dévotion à la sécheresse scolastique et rationnelle, la confiance du colloque intime à la démonstration *more geometrico*, le recueillement du seul à seul à l'argumentation froide et abstraite :

Les œuvres de Dieu ne seraient plus merveilleuses, et ne devraient point s'appeler ineffables, si l'homme les pouvait comprendre aisément par la lumière de sa raison. (IV, 18, p. 448).

Pour le moine hollandais, tout comme Pascal et Sacy, Dieu n'est pas le *primum mobile* des philosophes, mais une personne avec lequel le chrétien entretient un dialogue. *Taceant omnes doctores !*⁵³ clame Thomas du fond de sa cellule : ses réquisitoires répétés contre la vanité des sciences trouvaient naturellement un écho auprès de Sacy, qui se défie tout autant des ratiocinations et redoute la séduction des « objets sensibles⁵⁴ » : « Que tous les docteurs se taisent, que toutes les créatures demeurent en silence devant vous » (p. 40). Aux joutes théologiques et aux disputes oiseuses, Sacy, comme Thomas a Kempis – et comme Pascal –, distingue et oppose deux ordres incompatibles, celui des sciences humaines, trop humaines, et celui de la sagesse divine. Méfiante envers la mystique échevelée autant qu'envers les spéculations présomptueuses des docteurs, soucieuse surtout des vertus chrétiennes, la foi de Thomas a Kempis, centrée sur la grâce et le cœur ardent, répondait ainsi aux aspirations profondes du Solitaire⁵⁵.

D'autres convergences peuvent expliquer l'attraction exercée par *L'Imitation* sur Lemaistre de Sacy, comme l'importance accordée par Thomas au Christ médiateur : pour le moine hollandais, tout comme pour l'École française et Port-Royal, hors Jésus, toute quête spirituelle est vouée à l'échec⁵⁶. Le traducteur de la Bible devait goûter aussi

⁵² Pour le directeur de Port-Royal, les paroles inutiles sont nuisibles au chrétien : « *Danger dans les entretiens*. On ne saurait guère s'entretenir avec les hommes sans avoir sujet de s'en repentir lorsqu'on s'examine devant Dieu », *Instructions chrétiennes tirées par M. Arnaud d'Andilly des deux volumes de lettres de M^e Jean du Verger de Haurane*, Paris, Pierre Le Petit, 1672, I, II, LII, n° 940, p. 299. Il écrit de même, également dans sa correspondance : « La mort est entrée par l'oreille de notre mère Ève dans son âme [...]. Peu de paroles avec le diable revêtu du serpent ont ruiné Ève, lorsqu'elle avait toute la force et toute la santé parfaite du corps et de l'âme dans le Paradis : que faut-il donc espérer de nous, si avec notre faiblesse venue du péché nous passons notre vie dans un entretien perpétuel avec les gens du monde et dans la vue continuelle des créatures du monde, sous lesquelles le diable se cache encore mieux que sous le serpent ? », *Maximes chrétiennes*, éd. Charles Wallon de Beaupuis, Paris, J. le Mire, 1653, maxime 590, p. 180.

⁵³ *Imitatio Christi*, I, III, 2.

⁵⁴ « Retirez-vous, objets sensibles », *Poème sur le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie*, op. cit., strophe 20.

⁵⁵ Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1971, p.247.

⁵⁶ Sur cette proximité, souvent mésestimée par les spécialistes de Bérulle et de ses successeurs, voir les *Chroniques de Port-Royal*, n° 50, 2001, « Port-Royal et l'Oratoire » ; n° 57, 2007, « Port-Royal et l'École française de spiritualité ».

l'enracinement du texte dans les Saintes Écritures, l'*Imitation* étant de part en part un centon scripturaire. On a identifié dans cette œuvre un millier de citations bibliques⁵⁷, que le port-royaliste, à la différence de certains de ses prédécesseurs comme Marillac⁵⁸ ou Corneille, prend soin d'isoler par l'emploi d'italiques : il manifeste ainsi typographiquement le retour aux sources évangéliques du christianisme, prôné par Thomas à Kempis pour faire pièce aux excès de la scolastique⁵⁹. *L'Imitation*, œuvre mystique sans extase, à la fois humble et simple, parlait aisément au cœur des exigeants Solitaires de la vallée de Chevreuse.

On comprend mieux, dès lors, quelle était l'intention de Sacy lorsque, au seuil de sa traduction, il revendiquait la filiation ignatienne : il ne s'agissait pas pour lui de faire allégeance au molinisme, mais de suggérer l'inconséquence et l'aveuglement des jésuites, ceux-ci prenant pour modèle méditatif une œuvre qui, du point de vue de la doctrine, se trouve bien plus proche des enseignements d'Augustin et de Bernard que de ceux de Molina. Cette nouvelle traduction se propose de prendre la mesure de ce détournement de la pensée ignatienne : Sacy s'emploie à montrer à ses adversaires quelle était vraiment la piété de leur fondateur, et combien les modernes de la Compagnie l'ont dénaturée.

En tant que jalon assurant la transmission d'une thématique spirituelle héritée de saint Bernard, *l'Imitation* trouvait naturellement sa place dans le corpus des traductions de Port-Royal ; encore fallait-il rendre en français cette œuvre déroutante à plus d'un titre. Ainsi, Sacy s'emploie, dans la préface, à justifier une *disposition* propre à effaroucher le lecteur délicat : la division en livres et chapitres paraît arbitraire, et peu conforme aux exigences du goût classique. Le traducteur, pour rendre compte de ce fouillis apparent d'idées qui se répètent, recourt à la notion paulinienne et pascalienne « d'ordre du cœur » : si l'auteur de *l'Imitation* renonce à adopter un plan rationnel, c'est parce qu'il veut toucher l'âme – « échauffer, non instruire⁶⁰ ». Cet ordre du cœur qui, d'après Pascal, « consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours⁶¹ », gouverne, aussi, à en croire Sacy, l'ouvrage du moine médiéval :

L'Auteur y parle partout avec tant de bonté, tant de charité, et tant de lumière, qu'il est visible que son ouvrage est plutôt une effusion de son cœur et de son ardente piété, qu'une production de son esprit et de sa science. [...] Aussi il est difficile de remarquer quelque méthode humaine et étudiée dans cet ouvrage. Il parle plutôt par mouvement et par sentiment, que par raisonnement et par dessein. Et c'est en cela même qu'il est plus semblable aux auteurs qui nous ont donné l'Écriture sainte, et aux plus spirituels d'entre les saints Pères. Il traite souvent les mêmes matières en divers endroits ; il reprend ce qu'il avait touché auparavant ; il renouvelle les mêmes préceptes [...].

L'Imitation serait donc bâtie sur une architecture essentiellement digressive et musicale, par variations autour de quelques thèmes récurrents, annoncés, réorchestrés, abandonnés, puis repris encore, en sourdine ou *fortissimo*. La discontinuité apparente s'explique ainsi

⁵⁷ « Le contact est rétabli avec l'Écriture enfin désencombrée des commentaires qui l'étouffent », écrit André Blanchet (art. cit.).

⁵⁸ *IV. Livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, Claude Calleville, 1631.

⁵⁹ « Elle est farcie de citations évangéliques et [...] elle a marqué, en son temps, une reprise de contact avec la Bible » (André Blanchet, art. cit., p. 85).

⁶⁰ Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Bordas, Classiques Garnier, fr. 329.

⁶¹ *Ibid.*

par « l'onction » que Dieu a répandu sur un ouvrage sensible au cœur, non à la raison.

Il n'en reste pas moins que, aux yeux du traducteur de 1660, le texte médiéval recèle au plan stylistique des scories qui relèvent non de l'infusion divine de la parole, mais des traces laissées par le scripteur humain. La faiblesse du style, que Sacy ne cherche pas à défendre, est explicitement liée au contexte historique dans lequel l'ouvrage a été composé : en effet, si ce texte médiéval échappe, sur le fond, au climat délétère qui règne dans l'Église, sa forme en revanche se ressent du triste état de la langue latine au XV^e siècle. Par deux fois, dans la préface, la langue de Thomas a Kempis est jugée « barbare », comme l'était l'époque obscure où il vécut :

Je sais qu'il y a eu des personnes qui ayant la même estime de l'utilité de cet ouvrage, qu'en ont tous les autres, en étaient moins touchés néanmoins, parce qu'ils ne voyaient pas dans ces termes ces expressions si sublimes et si saintes tout ensemble qui paraissent dans les écrits des SS. Pères. Il est vrai que si on comparait sa manière d'écrire en latin avec celle des anciens Pères, elle pourrait passer pour barbare, parce [p. 23] qu'ils ont écrit selon leur temps, comme il a parlé selon le sien. (Préface, p. 22-23)

Il fallait donc au traducteur éviter deux écueils aussi dangereux l'un que l'autre : d'une part, reproduire la rudesse « barbare » du moine gothique, qui heurte les oreilles classiques et ne fait pas justice à la grandeur du fond ; d'autre part, sous couvert d'accommoder *l'Imitation* aux oreilles des contemporains, tomber dans le piège d'une ornementation de mauvais aloi : les belles périphrases et les effets de manche rhétoriques défigureraient la pureté de la pensée et en affaibliraient la force :

Néanmoins il est certain que cette simplicité et cette rudesse du langage, qui ne déplaira jamais aux personnes pieuses, n'est que dans les termes seuls, et non dans les choses ; et que si en les traduisant on exprime sa pensée avec les mots simples et propres de notre langue, on trouvera que son style est en soi très agréable, étant court, vif, solide, et plein de sentences ; et en divers endroits mêmes, si fort, si touchant, et si élevé, qu'il égale la hauteur et la magnificence des ouvrages des saints Pères. (Préface, p. 23)

Traduire de façon « agréable », mais « avec les mots simples et propres de notre langue » : telles sont les contraintes du pacte traductif que se propose Sacy. De ce point de vue, Desmarets, et même d'une certaine façon Corneille, apparaissent comme les prototypes des mauvais poètes : ils se laissent emporter par leur amour-propre et idolâtrèrent leur propre virtuosité, au lieu de s'effacer derrière le message sacré qu'ils ont pour tâche de donner à lire. Pour rendre quelques phrases sobres de Thomas a Kempis :

Domine Deus meus, praeveni servum tuum in benedictione dulcedinis tuae, ut ad tuum magnificentum Sacramentum digne ac devote merear accedere. Excita cor meum in te, et a gravi torpore exue me. (IV, 4, 1)

le dramaturge rouennais, pourtant bien plus conscient que Desmarets des risques de l'amour-propre⁶², fait néanmoins sonner bien haut ses alexandrins :

⁶² « [...] Ce n'est ici qu'une traduction fidèle où j'ai tâché de conserver le caractère et la simplicité de l'auteur [...]. J'ai cru qu'il ne fallait pas l'étouffer sous les enrichissements, ni lui donner des lumières

Préviens ton serviteur par une douce amorce
Que versent dans les cœurs tes bénédictions,
Joins à la pureté de leurs impressions
Tout ce que le respect et le zèle ont de force ;
Donne-moi les moyens d'approcher dignement
De ton auguste Sacrement,
Remplis mon sein pour toi d'une céleste flamme,
Et daigne m'arracher à la morne lenteur
De l'assoupissement infâme
Où me plonge, à tous coups, ma propre pesanteur.

La prose terne du moine médiéval ne satisfait pas Corneille, qui se croit tenu de multiplier les images (« douce amorce »), d'interpoler des commentaires, d'user des accumulations et des répétitions, en un mot de recourir à toutes les ressources de la *copia*, pour rendre son auteur présentable au public. Ces amplifications inutiles, ces stances hétérométriques affectées, et d'une façon générale l'arsenal d'une poésie toute païenne devait répugner à Sacy et lui apparaître comme le signe de la vaine gloire de son rival. La bruyante traduction de Corneille, en défigurant et en édulcorant par les ornements de sa versification l'esprit même de l'original latin, ressemble à ces « reines de villages⁶³ » dont parle Pascal, poèmes décoratifs qui peuvent faire rire s'ils se contentent de traiter de sujets profanes, mais suscitent l'indignation d'un vrai chrétien s'ils se mêlent de choses sacrées.

Il fallait à Sacy trouver une autre voie, afin d'éviter le double écueil du prosaïsme maladroit et de la complaisance narcissique. Cette forme à la fois brûlante et simple, où brille le souvenir de David, de Salomon, et de l'Ecclésiaste, c'est le verset, propre à la fois à préserver la qualité littéraire et le souffle de l'original, tout en respectant l'humble dépouillement et la simplicité sévère du moine de Zwolle⁶⁴. Sacy traduit ainsi le passage cité plus haut :

Mon Seigneur et mon Dieu, *prévenez mon âme par les bénédictions de vos douceurs*, afin que je me puisse approcher de votre grand sacrement avec une dévotion digne de vous.

Excitez mon cœur, et attirez-le à vous, et délivrez-moi de cet assoupissement où je me trouve.

Versez en moi votre grâce salutaire, afin que je goûte en esprit votre douceur céleste, dont la plénitude est renfermée dans ce Sacrement comme dans sa source. (IV, 4, p. 394).

Les retours à la ligne, qui fragmentent en courtes strophes les paragraphes, manifestent l'existence de brèves unités étroitement liées sur le plan formel, et auxquelles la

qui éblouissent au lieu d'éclairer. Il est juste de lui prêter quelques grâces, mais de celles qui lui laissent toute sa force, qui l'embellissent sans le déguiser, et l'accompagnent sans le dérober à la vue ; autrement ce n'est plus qu'un effort ambitieux qui fait plus admirer le poète qu'il ne touche le lecteur. » (*Imitation de Jésus-Christ*, « préface », in Pierre Corneille, *Œuvres*, éd. Raymond Lebègue et André Stegmann, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 906.

⁶³ Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, fr. 486.

⁶⁴ Il n'est pas le premier à opter pour cette forme, qui avait été déjà avant lui choisie par deux traducteurs : Antoine Girard, dont l'*Imitation de Jésus-Christ. Traduite en français*, a fait l'objet de multiples éditions (le privilège est daté de décembre 1661) ; et Philippe Chifflet, *L'Imitation de Jésus Christ, par Thomas a Kempis chanoine régulier*, la première édition datant de 1647.

ponctuation assigne un rythme sensible. La filiation par rapport aux grands modèles vétérotestamentaires est ici évidente, même si le traducteur ne trouve pas nécessaire de s'expliquer dans la préface des motifs qui ont déterminé son choix d'écriture – comme s'il allait de soi qu'à l'imitation du Christ ne pouvait correspondre qu'une imitation du style biblique. On mesure ainsi la distance qui sépare sa traduction aussi bien du texte original médiéval, divisé en chapitres et paragraphes, que des versions contemporaines : Marillac avait opté pour la prose, tandis que Corneille, Desmarets de Saint-Sorlin⁶⁵ ou Antoine Tixier⁶⁶ avaient préféré le vers français, moins inhabituel sans doute pour des oreilles modernes, mais aussi plus profane. Aux bijoux d'un sou de la versification française, Sacy préfère la musique discrète d'un poème en prose, et métamorphose ainsi en psaume le latin décadent de Thomas à Kempis.

L'adoption consciente du verset, pour être originale, n'est pourtant que modérément surprenante. Certes, les règles de la poésie hébraïque n'avaient encore fait l'objet d'aucune théorisation satisfaisante à l'époque (il faudra attendre 1753 pour que l'évêque Robert Lowth en énonce les principes). Mais, comme l'a montré Olivier Jouslin, les lois régissant cette poésie n'étaient pour autant pas inconnues à Port-Royal : les textes de la liturgie, fréquentés quotidiennement, s'étaient ainsi si profondément imprimés chez Blaise Pascal que celui-ci retrouvait, en l'absence de toute « poétique » clairement formulée, les tournures et les techniques du verset biblique⁶⁷. L'auteur des *Pensées* ne fait pas exception : Sacy, dont la connaissance des Écritures n'était pas moins intime que celle de son dirigé, paraît retrouver lui aussi, d'instinct, les secrets de la poésie hébraïque. Le principal procédé sur lequel repose celle-ci est le *parallelismus membrorum*, « trait déterminant du discours poétique de l'hébreu ancien⁶⁸ ». Ce caractère, qu'on appelle parfois « rime de pensée⁶⁹ », consiste à « dire la même chose à deux reprises en ayant recours à des variations subtilement modulées⁷⁰ ».

De fait, on trouve dans la traduction de *l'Imitation* deux des formes majeures du parallélisme biblique ; le synonymique, tout d'abord, procédé d'insistance qui permet le renforcement du sens au moyen de la gradation :

Je ne veux point de consolation qui me dérobe la componction.
Je ne veux point de ravissement qui me ravisse l'humilité. (II, 10, p. 146)

Je viens à vous, ô mon Dieu, dans la simplicité de mon cœur, avec une foi

⁶⁵ *Les quatre livres de l'imitation de Jésus-Christ traduits en vers*, Paris, Pierre Le Petit, 1654.

⁶⁶ *L'Imitation de Jésus-Christ, traduite en vers par M. Antoine Tixier*, Paris, Nicolas Devaux, 1653.

⁶⁷ Olivier Jouslin, « Pascal poète en prose », *XVII^e siècle*, 2003, vol. IV, n° 221, p. 715-747.

⁶⁸ Robert Alter, *L'Art de la poésie biblique*, Bruxelles, Éditions Lessius, « Le livre et le rouleau », 2003, p. 14. Sur la poétique des psaumes en particulier, voir Jean-Noël Aletti ; Jacques Trublet, *Approche poétique et théologique des psaumes. Analyses et méthodes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983 ; et R. Meynet, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris, Initiations, 1989.

⁶⁹ Sur ce point controversé, voir R. Alter, *op. cit.*, p. 19 et 23. Voir aussi Ruth ApRoberts, « Old Testament Poetry : the Translatable Structure », *PMLA*, n° 92/5, oct. 1977, p. 987-1004.

⁷⁰ Robert Alter, *L'Art de la poésie biblique*, *op. cit.*, p. 22. Lowth en donnait une définition plus précise : « La disposition poétique des phrases, consiste principalement dans l'égalité des membres de chaque période, et dans une sorte de similitude ou de *parallélisme*, qui existe entre eux ; de telle manière que le plus souvent dans deux de ces membres, les objets répondent aux objets, les expressions aux expressions, avec la plus exacte symétrie. Cette correspondance admet divers degrés et une grande variété ; elle est tantôt plus rigoureuse et plus marquée, tantôt plus libre et moins frappante » (*Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux, traduites pour la première fois du latin en français*, Lyon, De Ballanche, 1812, tome II, leçon XIX, p. 29-30).

ferme et sincère.

J'y viens, parce que vous me le commandez, avec confiance et respect ; et je croi vraiment que vous êtes ici présent comme Dieu, et comme homme dans votre divin sacrement. (IV, 4, p. 394)⁷¹.

La seconde forme de verset fréquemment utilisée par Sacy est l'antithétique, qui accuse les contrastes en répétant deux fois la même idée à travers des expressions opposées. « Les discours sublimes ne sanctifient point, mais la vie pieuse rend ami de Dieu » (I, 1, p. 34). L'antithèse peut se prolonger sur plusieurs versets :

Jésus a maintenant beaucoup d'amateurs de sa gloire et de son royaume, et peu d'amis de sa croix.

Il y en a beaucoup qui désirent ses consolations, mais peu qui veulent prendre part à ses peines.

Il trouve plusieurs compagnons de sa table, mais peu de son abstinence et de son jeûne.

Tous veulent se réjouir avec lui, mais peu veulent souffrir pour lui, et comme lui.

Plusieurs suivent JESUS jusqu'à la Cène et à la fraction du pain, mais peu jusqu'à boire le calice de sa passion.

Plusieurs révèrent ses miracles, mais peu le suivent dans l'opprobre de sa croix⁷². (II, 11, p. 149)

Il arrive, comme ici, que le paragraphe du moine hollandais se prête bien à cette mise en strophe ; l'alinéa suffit alors à souligner cette composition. Mais Sacy introduit parfois lui-même, dans le texte français, ce rythme propre au verset, sans qu'on en trouve l'équivalent dans le latin ; il lui faut alors forcer la syntaxe :

Pourquoi cherchez-vous le repos, vous qui n'êtes né que pour le travail ?

Attendez-vous à souffrir, et non pas à être consolé ; et préparez-vous à porter la croix plutôt qu'à recevoir de la joie⁷³. (II, 10, p. 145).

Si les oppositions et l'effet de rime intérieure croix-joie sont suggérés par le latin (*portandam-laetitiam*), Sacy substitue au système de subordination de l'original un rythme binaire paratactique marqué par la ponctuation. Au prix de ces déplacements, légers mais systématiques, le traducteur, renchérisant sur les caractères hébraïques de l'écriture de Thomas a Kempis, et jouant de la brièveté des chapitres, métamorphose la prose de l'*Imitation* en psaume. Sacy orchestre avec brio ces effets aux moments de prière et d'effusion, par exemple au début du troisième livre, où l'anaphore crée un effet de refrain, élément clef de la poésie hébraïque, et qui contribue au lyrisme du passage :

L'ÂME

Heureuse est l'âme qui écoute Dieu, qui lui parle ; et qui reçoit de sa bouche

⁷¹ Ce dernier exemple, où le second verset amplifie le premier en le précisant, s'apparente autant au type dit synthétique qu'au strict synonymique.

⁷² « *Habet autem Jesus multos amatores sui regnis caelestis, sed paucos bajulatores suae crucis. Plures invenit socios mensae sed paucos abstinentiae. Omnes volunt cum Christo gaudere, sed pauci volunt aliquid pro ipso sustinere. Multi sequuntur Jesum usque ad fractionem panis, sed pauci ad bibendum calicem passionis. Multi miracula ejus venerantur, sed pauci ignominias crucis sequuntur* » (II, 11, 1).

⁷³ « *Quid quaeris quietem, cum natus sis ad laborem, ad patientiam magis quam ad consolationem, et ad crucem portandam magis quam ad laetitiam?* » (II, 10, 1).

la parole qui la console.

Heureuse est l'oreille qui entend les sons sacrés de ce langage divin, et qui se rend sourde aux bruits et aux tumultes du monde !

Heureuse encore une fois est l'oreille qui n'écoute point une parole qui résonne au-dehors, mais qui entend la vérité même qui l'enseigne divinement dans le fond du cœur !

Heureux sont les yeux qui, étant fermés à toutes les choses extérieures, ne sont ouverts qu'aux intérieurs ! [...]

JESUS-CHRIST

Je suis votre salut, votre joie, et votre vie. Demeurez dans moi, et vous trouverez la paix.

Quittez tout ce qui passe, et ne cherchez que ce qui est éternel.

Que sont toutes les choses temporelles, sinon une illusion et un songe ?

Et que vous serviront toutes les créatures, si le Créateur vous abandonne ?

Renoncez donc à tout, pour vous rendre à celui qui vous a créée, et soyez-lui fidèle et obéissante, pour devenir vraiment heureuse. (III, 1, p. 166-167)

Si des parallélismes spontanés ne sont pas rares dans la prose religieuse française, le choix du verset comme instrument de renouvellement de la poésie n'en est pas moins une tentative audacieuse à cette date. Elle trouvera des prolongements chez d'autres auteurs proches de Port-Royal, comme le figuriste Le Sesne d'Étemare. Ainsi que le suggère Olivier Jouslin, Port-Royal fut bien l'un des creusets où s'ébaucha une forme verset qui ne devait s'épanouir en France que bien plus tard.

Sacy, qui avait compris que la poésie des Juifs n'était pas bâtie sur des règles formelles de mesure ou de rime, mais bien sur des procédés syntaxiques, ne néglige pas pour autant complètement les habitudes de la poésie, voire de la rhétorique classiques. On décèle par exemple des effets de cadence majeure et mineure : « Je suis *la voie* qui ne peut être altérée, *la vérité* qui ne peut errer, et la vie qui ne peut finir » (III, 56, p. 354). Le traducteur introduit également des effets de sonorité, marqueurs traditionnels de la poésie en langue française, et qui contribuent à la nature poétique du texte : ainsi s'expliquent non seulement les échos vocaliques, mais aussi les vers blancs, d'autant plus visibles qu'ils sont souvent placés en début de chapitres (6//4+2 : « Je veux vous enseigner, mon Fils, beaucoup de choses », III, 11, p. 202), ou enchaînés (5+7//7+5 : « Qu'il est dangereux de négliger les devoirs auxquels on s'est engagé par sa profession » (I, 25, p. 109). Le travail du rythme est souvent plus subtil, Sacy déséquilibrant volontairement les membres du verset pour éviter de rendre trop systématique la présence des alexandrins et des décasyllabes. L'introduction d'images, enfin, constitue un autre témoignage du souci esthétique et poétique de Sacy : *Doctus* devient ainsi un octosyllabe, « Celui que Dieu a éclairé » (II, 10, p. 147) ; le traducteur, par cette périphrase, abonde dans le sens de l'original en évitant de donner à croire qu'il confond le chrétien illuminé par la grâce et le scolastique desséché et imbu de sa science inutile.

En débarrassant la langue de sa rudesse médiévale et de sa « barbarie », et en lui donnant cette couleur prophétique et poétique, Sacy ne rendait pas seulement l'*Imitation* propre à la lecture, mais aussi à la manducation et au ressassement quasi incantatoire qu'exige un ouvrage destiné à la méditation⁷⁴. Sacy fait ainsi le choix d'une langue

⁷⁴ Sur l'importance de ces notions de ressassement et de manducation dans le contexte de la littérature religieuse méditative, voir Christian Belin, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

authentiquement poétique, mais purifiée des grandes orchestrations de la prosodie et de la métrique traditionnelles. Dire de grandes choses avec de petits mots : c'est le secret même du sublime pascalien.

Si l'on confronte, comme y convient les travaux d'Olivier Jouslin, les versets publiés par Sacy l'année de la mort de Pascal, avec ceux composés par l'auteur des *Pensées*, on ne peut qu'être frappé par la proximité non seulement théologique, mais stylistique entre ces deux auteurs :

Vous avez toujours un poids qui vous entraîne dans le néant.
Il ne faut rien pour vous faire tomber ; une petite difficulté vous surmonte ; la moindre surprise vous jette dans le trouble.

La thématique augustinienne du *pondus*, la hantise de la chute, la disproportion hyperbolique entre l'homme abandonné à sa propre faiblesse et l'univers qui le broie sans effort, le style coupé enfin : tout rappelle ici l'atmosphère de l'*Apologie*. « Soumission et usage de la raison », écrit Pascal. « Soumettre la raison à la foi », déclare de même Sacy dans sa traduction ; les accents que ce dernier prête au Christ évoquent irrésistiblement ceux du « Mystère de Jésus⁷⁵ » :

Je demande des hommes une foi sincère et une vie pure, et non pas une haute intelligence et une profonde pénétration de mes mystères.

Si vous ne pouvez pas concevoir les choses les plus basses, comment pourrez-vous comprendre celles qui sont infiniment au-dessus de vous ?

Soumettez-vous à Dieu, et humiliez votre esprit sous l'obéissance de la foi, et je vous donnerai la lumière de la science, selon qu'il sera utile ou nécessaire pour votre salut. (IV, 18, p. 446).

La structure du dialogue entre l'âme et Dieu, la forme verset, l'hostilité à la métaphysique rationnelle, le christocentrisme sombre, mais baigné malgré tout du réconfort que donne l'intensité de l'union à Dieu : tous ces éléments constituent autant de frappantes similitudes entre le texte du dirigé et celui de son directeur.

La traduction ambitieuse de Sacy, qui connut un grand succès, rencontra aussi des résistances et de l'incompréhension. Les jésuites, comme on pouvait s'y attendre, blâmèrent bruyamment le traducteur : Bouhours, dans les *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, lui adresse ainsi de féroces critiques, dont la plupart concerne la pureté de la langue et de la grammaire. Après la mort de Sacy, et à l'occasion de la sortie d'une traduction rivale, Bouhours crut bon de renchéir encore sur ses premières observations dans une virulente *Critique de l'Imitation*⁷⁶, construite comme une recension de fautes aussi bien grammaticales que théologiques – il adresse ainsi au port-royaliste le reproche posthume, et assez injuste, d'orienter la traduction dans un sens « janséniste ». Mais l'incompréhension vint aussi de l'intérieur de Port-Royal : un puriste comme Pierre

⁷⁵ *Pensées*, *op. cit.*, fr. 751.

⁷⁶ D. Bouhours, *Critique de l'Imitation de Jésus-Christ*, Savreux, 1688, 59 p. Voir Giovanna Malquori Fondi, « Le Père Bouhours juge de l' "Imitation de Jésus-Christ" traduite par Louis-Isaac Le Maître de Sacy », in *Teorie e pratiche della traduzione nell'ambito del movimento Port-Royaliste*, Pisa, Ets, 1998, p. 159-183.

Nicole approuvait certaines des observations de Bouhours, et aurait voulu que Sacy en tienne compte et révise sa version⁷⁷. Mais celui-ci s'obstina, et on en comprend aisément la raison : ses choix stylistiques et ses parti pris de traductions, fondés sur une conception musicale de la langue, s'accommodaient mal d'amendements de détail dictés par les vétilles de grammairiens tatillons. Aussi resta-t-il sourd aux critiques. Le malentendu perdura cependant, au point que, dans les années 1690, les amis du monastère crurent judicieux de proposer une autre version, attribuée à Fontaine, et débarrassée des incorrections de celle de Sacy⁷⁸. La forme verset y est conservée, mais privée du souffle biblique de la première mouture ; elle n'aura pas la même fortune que la précédente.

Reste à poser, pour conclure, la question pour nous essentielle : Sacy traducteur de l'*Imitation* donne-t-il accès à un texte médiéval ? La réponse est négative. Quand son frère Antoine ou lui-même décident de traduire des textes médiévaux, c'est précisément dans la mesure où ces ouvrages échappent à tout ce qui constitue pour eux le propre du Moyen Âge : l'intellectualisme, le défaut d'onction, le relâchement et l'oubli de la vraie doctrine de l'Église. Thomas à Kempis, comme saint Bernard, est pour Sacy un saint de l'Antiquité égaré dans un monde en perdition. Le traducteur admire dans l'œuvre du moine hollandais la sincérité des premiers temps, le mépris du monde et le respect de l'ancienne discipline. Gommant l'aspect rude et « barbare » de la langue de Thomas, soucieux de manifester sa filiation scripturaire et patristique *via* la tradition bernardine, Sacy ignore superbement la spécificité gothique de ce beau texte, si sensible pourtant dans sa première traduction française, *L'Internelle Consolacion*. Sous la plume de l'écrivain port-royaliste, l'*Imitation* de Jésus-Christ cesse d'être un texte du Moyen Âge, pour devenir l'un des chefs-d'œuvre, quelque peu méconnu, de la littérature et de la poésie classique.

Tony Gheeraert – Cérédi – Univeristé de Rouen (*préprint*)

⁷⁷ C'est du moins ce qu'affirme Geneviève Delassault : « Nicole, qui ne partageait sur bien des points ni les sentiments de Sacy, ni la méthode de travail, et qui ne manquait jamais l'occasion de marquer de l'opposition à ce que celui-ci pensait, sans donner ouvertement raison au père Bouhours, blâmait le théologien de Port-Royal de manifester si peu de souplesse à l'égard de ces remarques. Il aurait voulu que Sacy en fît son profit. Mais celui-ci, avec une certaine fierté, ne modifia ni sa langue, ni son style » (Geneviève Delassault, *Le Maître de Sacy et son temps*, Paris, Librairie Nizet, 1957, p. 103.

⁷⁸ *De l'Imitation de Jésus-Christ. Traduction nouvelle* [1694], Paris, Le Tourneux, 1722.