



HAL
open science

“ Il n’est point de mérite où la grâce n’est pas ”. Corneille traducteur de L’Imitation de Jésus-Christ au temps des querelles sur la grâce

Tony Gheeraert

► **To cite this version:**

Tony Gheeraert. “ Il n’est point de mérite où la grâce n’est pas ”. Corneille traducteur de L’Imitation de Jésus-Christ au temps des querelles sur la grâce. *Courrier Blaise Pascal*, 2022, 44, pp.99-118. <10.4000/cbp.861>. <hal-04545320>

HAL Id: hal-04545320

<https://hal.science/hal-04545320v1>

Submitted on 6 Jan 2025

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License



« Il n'est point de mérite où la grâce n'est pas ».
Corneille traducteur de *L'Imitation de Jésus-Christ* au
temps des querelles sur la grâce

Tony Gheeraert



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cbp/861>

DOI : 10.4000/cbp.861

ISSN : 2825-0176

Éditeur

Presses Universitaires Blaise Pascal

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2022

Pagination : 99-118

ISBN : 978-2-38377-097-8

ISSN : 2741-0781

Référence électronique

Tony Gheeraert, « « Il n'est point de mérite où la grâce n'est pas » ». Corneille traducteur de *L'Imitation de Jésus-Christ* au temps des querelles sur la grâce », *Courrier Blaise Pascal* [En ligne], 44 | 2022, mis en ligne le 01 décembre 2023, consulté le 05 mars 2024. URL : <http://journals.openedition.org/cbp/861> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cbp.861>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

« Il n'est point de mérite
où la grâce n'est pas ».
Corneille traducteur de
L'Imitation de Jésus-Christ
au temps des querelles
sur la grâce

Tony Gheeraert

Résumé : Corneille, brillant élève des collèges jésuites, professait-il une spiritualité opposée à celle de Port-Royal et de Pascal ? À considérer *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduite par Corneille dans les années 1650, cette question ne peut recevoir de réponse simple. Dans cet ouvrage, le poète retrouve en effet les accents d'une lyrique baroque fortement marquée par le pessimisme augustinien et l'inconstance noire. Le traducteur n'adoucit en rien la condamnation de la vaine gloire et l'anthropologie sombre professée par Thomas à Kempis, et dont on retrouve aisément des échos dans les *Pensées*. Chez Corneille, ces aspects sont toutefois tempérés par l'influence de l'humanisme dévot. La traduction cornélienne de *L'Imitation* prend soin de trouver un point d'équilibre entre l'augustinisme sévère auquel se rattache souvent le traité de Thomas à Kempis, et la position plus humaniste de ses anciens maîtres. Loin de donner des gages à l'un ou l'autre camp, Corneille, très au fait des débats théologiques de son temps, cherche au contraire à proposer une traduction susceptible de

réconcilier les partis alors en conflit, en réaffirmant le délicat équilibre tridentin sur les matières touchant la grâce.

Mots-clés : Corneille, Pascal, *Imitation de Jésus-Christ*, Thomas a Kempis, grâce, augustinisme, jésuites

Corneille et Pascal partageaient-ils une même spiritualité ? Il semble que la réponse à cette question ne puisse être que négative : nous connaissons les liens étroits qu'entretenait Corneille avec les jésuites, dès ses années de collègue à Rouen ; depuis Georges Couton¹ jusqu'à Anne Spica, l'influence de la Compagnie sur la poétique cornélienne a été bien mise en évidence. Pascal, au contraire, se retrouva rapidement dans le camp des ennemis des jésuites, et s'illustra en particulier dans la campagne des *Provinciales*. Il se pourrait toutefois qu'un point de rencontre autorise une confrontation : tous deux étaient des lecteurs assidus de *l'Imitation de Jésus-Christ*. Deux études récentes, l'une de Philippe Sellier² et l'autre de Pierre Lyraud³, attestent la place essentielle qu'occupe *L'Imitation* chez Pascal. Quant à Corneille, il est, on le sait, l'auteur d'une longue traduction en vers de cet ouvrage, contemporaine de la *Nuit de feu* de Pascal, et dont le succès fut retentissant. Cette coïncidence suffit-elle à justifier le présent exposé ? L'on n'oserait encore s'en assurer, d'une part, parce que Pascal ne semble pas avoir recouru à la traduction de Corneille, mais à celle de Marillac⁴ ; et d'autre part, parce que *L'Imitation* est une référence trop largement partagée par les différents

1. « Que Corneille, ancien élève, qui confie à ses maîtres d'autrefois ses enfants, qui prend, semble-t-il, les Pères jésuites pour diriger sa conscience, ait entretenu avec eux des rapports qui dépassent l'assistance à la distribution des prix, peu de doute là-dessus. » (Georges Couton, *La Vieillesse de Corneille*, Paris, Maloine, 1949, p. 15). « Corneille, on l'a depuis longtemps établi, a conservé toute sa vie une dette d'amitié et de fidélité à l'égard des jésuites, contractée au moment où il était leur élève » (Anne-Elisabeth Spica, « Corneille et les poétiques jésuites : une dramaturgie comparée », in Myriam Dufour-Maitre (éd.) *Pratiques de Corneille*, Rouen, PURH, 2012, <https://books.openedition.org/purh/10377>).

2. Philippe Sellier, « Pascal et *l'Imitation de Jésus-Christ* », *Port-Royal et la littérature III. De Cassien à Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 251-266.

3. Pierre Lyraud, « *L'Imitatio Christi* chez Pascal : l'incorporation comme pratique existentielle », *Chroniques de Port-Royal*, n° 67, 2017, p. 79-91.

4. *IV Livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, trad. Michel de Marillac, Paris, chez Nicolas Gasse ; au Mont S. Hilaire près la Court d'Albret, 1626.

courants chrétiens pour être vraiment significative. Mon projet se bornera ici à donner quelques coups de sonde à la traduction de Corneille, pour tenter de dégager les éventuels inflexions de sa paraphrase : les effets de traduction ont-ils tendance à rapprocher ou à éloigner le poète normand de l'auteur clermontois ?

L'Imitation de Jésus-Christ est un texte aux origines restées longtemps obscures : il s'agit d'un manuel de dévotion au Christ assez court, composé de quatre parties, la dernière portant sur la nécessité de la communion fréquente. Il est généralement attribué aujourd'hui au bienheureux Thomas de Kempen, moine hollandais mort en 1471, proche des Frères de la vie commune, mais d'autres auteurs ont été proposés. Corneille, tout en mentionnant dans sa préface le nom de Thomas a Kempis, évoque aussi celui de Jean Gersen, autre prétendant possible, et, sans le nommer explicitement, il laisse également entendre que Gerson a pu composer ce texte. Corneille se refuse à entrer dans le détail d'une querelle de paternité alors très vive, mais qu'il juge oiseuse et contraire aux principes mêmes

d'une œuvre qui condamne la vaine curiosité et prêche l'obscurité. Il faut respecter l'anonymat choisi par l'auteur, estime-t-il :

si j'ose en dire mon opinion, j'estime que ce grand personnage a pris autant de peine à n'être pas connu, qu'ils en prennent à le faire connaître, et tiens fort vraisemblable qu'il n'eût pas osé nous donner ce beau précepte d'humilité dès le second chapitre : *ama nesciri* s'il ne l'eût pratiqué lui-même⁵.

Les traductions en français de *L'Imitation* sont nombreuses, depuis « l'internelle consolacion », qui date du xv^e siècle et que Barbey d'Aurevilly décrivait comme une « traduction, imitation, paraphrase, dans la langue naïve et primesautière que le Moyen-Âge a créée⁶ ». Les travaux récents de Yann Sordet⁷ confirment que *L'Imitation* a connu une fortune fulgurante dans cette époque de prélude aux réformes : le refus du dessèchement scolastique au profit d'un rapport personnel et intime à Dieu fit de ce livre de dévotion l'un des emblèmes de la *devotio moderna*. La ferveur de l'échange avec le Christ et la relation affective au divin qui s'y exprime permirent à l'ouvrage de devenir rapidement et jusqu'au xviii^e siècle le livre

5. Pierre Corneille, *L'Imitation de Jésus-Christ*, préface du livre premier [1651]. Nous citons *L'Imitation* d'après les éditions originales parues en trois volumes : le premier contient la première et la seconde partie (paru à Paris, chez Pierre Le Petit, 1653) ; le deuxième contient « la première partie du troisième livre » (À Paris, chez Robert Ballard, 1654) ; et le troisième volume, qui contient la seconde moitié du livre III et le livre IV entier (« imprimée à Rouen par L. Maurry pour Robert Ballard, imprimeur [...] à Paris », 1656.). Ces volumes sont accessibles sur Gallica.

6. Jules Barbey d'Aurevilly, *L'Internelle Consolacion*, Paris, Bloud, p. 5.

7. Martine Delaveau, Yann Sordet (dir.), *Édition et diffusion de l'Imitation de Jésus-Christ (1470-1800). Étude et catalogue collectif des fonds conservés à la bibliothèque Sainte-Geneviève, à la Bibliothèque Nationale de France, à la bibliothèque Mazarine et à la bibliothèque de la Sorbonne*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2011 ; *Un succès de librairie européen, l'Imitatio Christi 1470-1850*, Paris, Éditions des cendres, 2012.

le plus souvent publié après la Bible, tant chez les catholiques que chez les protestants, les traductions réformées prenant seulement soin d'écarter le quatrième livre consacré au sacrement de l'Eucharistie.

La traduction de Corneille voit le jour entre 1651 à 1656, pendant les premières années de retraite du dramaturge. Elle est doublement originale : elle est la première traduction en français et en vers, explique le poète dans sa préface, bien qu'elle ait été devancée, rappelle-t-il, par une autre adaptation en vers, mais en latin.

Je pensais être le premier à qui il fût tombé en l'esprit de sanctifier la poésie par un ouvrage si précieux ; mais je viens d'être surpris de le voir rendu en vers latins par le R P Thomas Mesler, bénédictin de l'abbaye impériale de Zuifalten, et imprimé à Bruxelles dès l'année mil six cent quarante-neuf⁸.

En réalité, ce sont plusieurs traductions qui paraissent dans ces années 1650 : la troisième édition corrigée de la traduction du jésuite Antoine Girard, « prolix traducteur » d'après Yann Sordet, est publiée en 1652⁹, tandis que Desmarets de Saint-Sorlin en produit une autre, également versifiée, en 1654, concurrente de celle

de Corneille¹⁰. Le Maistre de Sacy, directeur et interlocuteur privilégié de Pascal, publiera sa propre version, en prose, en 1662¹¹.

Si les traductions peuvent être si nombreuses, c'est d'abord parce que chaque adaptateur s'approprie différemment le texte. Le jésuite Girard donne ainsi une *Imitation* dévote et sucrée, promettant au pénitent « la douceur de la patrie céleste et du palais éternel plein de délices [...] Ah ! Seigneur mon Dieu, qui m'aimez parfaitement, quand vous viendrez en moi, je serai tout comblé de délices¹² », quand Corneille ne connaît ni exclamations ni délices et se contente de traduire *exultabunt interiora mea* par « extrêmes transports ». Au sein de cet ensemble, la version de Corneille présente aussi la particularité d'être une ample paraphrase, non une traduction resserrée : elle compte treize mille vers, soit le double de la traduction rivale de Desmarets de Saint-Sorlin. Corneille a d'ailleurs modifié son titre après quelques éditions, remplaçant « traduit » par « traduit et paraphrasé », tout en professant sa parfaite fidélité au texte¹³.

8. Pierre Corneille, *L'Imitation de Jésus-Christ*, préface du livre premier, *op. cit.*, non paginé.

9. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation de Jésus-Christ, revu et corrigé de nouveau par le P. Antoine Girard, de la Compagnie de Jésus* [1647], Paris, veuve Martin Hautteville, 1652. Le privilège de cette réédition est daté de 1650.

10. Jean Desmarets de Saint-Sorlin, *L'Imitation de Jésus-Christ, traduite en vers par M. Desmarets*, Paris, Étienne Loyson, 1652.

11. Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, *De l'Imitation de Jésus-Christ*, « traduction nouvelle par le sieur Du Beuil, prieur de S. Val », Paris, Charles Savreux, 1662.

12. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, *op. cit.*, III, V, p. 171 et p. 330.

13. « Ce n'est ici qu'une traduction fidèle » (*L'Imitation*, *op. cit.*, p. 906).

Dans l'ensemble, la poésie de Corneille, sombre, brûlante, rend à merveille le pessimisme anthropologique du moine médiéval. Le traitement des thèmes et le lexique même rendent un son familier aux oreilles des lecteurs de Pascal. À chaque page, Corneille dénonce « l'inconstance » humaine, sa « fragilité », sa « faiblesse » (I, 11, p. 115), et même sa « misère », à laquelle il consacre un long poème en stances lyriques. « Malheur à toi, mortel, si tu ne peux connaître / La misère de ton séjour » (I, 22 p. 111). Corneille développe la condamnation de la curiosité (« Mais ne t'assure point sur ta haute science / Ni sur celle d'autrui ; / Leur conduite souvent brouille la conscience », I, 7, p. 5), l'appel au détachement (« Déracine en mon cœur l'attachement humain », III, 24, p. 142), la dénonciation des périls du monde dont les « charmes trompeurs » nous envoûtent, ou encore la haine pour les fonctions du corps, haine que Gilberte Périer remarque chez son frère, ainsi qu'elle le raconte dans sa *Vie de Monsieur Pascal* :

<p>Car enfin travailler, dormir, manger et boire, Et mille autres nécessités, Sont aux hommes de Dieu qui n'aiment que sa gloire D'étranges importunités. (I, 22, p. 111)</p>	<p>Il n'était pas possible qu'il n'usât de ses sens ; mais, quand il était obligé par nécessité de leur donner quelque plaisir, il avait une adresse merveilleuse pour en détourner l'esprit afin qu'il n'y prît point de part. Nous ne lui avons jamais ouï louer en mangeant les viandes qu'on lui servait¹⁴.</p>
---	--

On ne saurait porter plus loin le dénigrement de l'humanité : pour Corneille comme pour Pascal, l'être humain n'est qu'une « ordure », une « chétive créature » dont la seule tâche doit être de méditer sur la mort inévitable (I, 23, p. 121), en se souvenant qu'il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus (II, 11). Corneille multiplie les métaphores pour souligner la rareté des saints, l'exigence de détachement et la nécessité du dépouillement. Il traduit :

<p><i>O, quantum potest amor Jesu purus, nullo proprio commodo vel amore permixtus.</i></p>	<p>Certes il s'en voit peu de qui l'amour soit pur Jusqu'à se dépouiller de toute créature ; Et s'il est sur la terre un vrai pauvre d'esprit, Qui détaché de tout, soit tout à Jésus-Christ, C'est un trésor si grand, que ces mines fécondes Que la nature écarte au bout des nouveaux mondes, Ces mers où se durcit la perle et le corail, N'en ont jamais conçu qui fût d'un prix égal. (II, 11, p. 219)</p>
---	--

14. Gilberte Périer, « Vie de Monsieur Pascal », in Pascal, *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, t. I, p. 613.

Le monde flatteur est décrit comme un roseau fragile et dont les chatolements sont autant d'illusions :

Ne mets point ton espoir sur un frêle roseau
 Qui penche au gré du vent, qui branle au gré de l'eau,
 Sur le monde en un mot, ni sur sa flatterie.
 Sa gloire n'est qu'un songe [...] (II, 7, p. 191).

La racine du mal qui explique la perversité humaine, c'est « l'amour-propre », principe du mal chez Augustin.

L'amour propre [...]

Est pour l'âme un dangereux poison,

Et les autres malheurs où son exil l'expose,

Quelle qu'en puisse être la cause,

N'entrent point en comparaison. (III, 2, p. 24)

L'amour-propre est aussi présenté comme la source des fausses vertus humaines, en des termes qui rappellent ceux de Pascal et des moralistes :

<p><i>Non superbas de operibus bonis, quia aliter sunt judicia Dei quam hominum, cui sæpe displicet, quod hominibus placet.</i></p>	<p>Ces bonnes actions, sur qui chacun se fonde Pour t'élever aux Cieux, Ne partent pas toujours d'une vertu profonde, Et Dieu, qui voit par d'autres yeux, En juge autrement que le monde. (I, 7, p. 31)</p>
---	--

Les œuvres peuvent être pernicieuses au salut, explique Corneille en ajoutant à sa traduction une condamnation de la réputation mondaine, et en mobilisant cette géographie du fond du cœur répandue chez les auteurs moraux du grand siècle¹⁵. Quant à la philosophie, elle n'est qu'une manifestation stérile de la présomption humaine : seules les paroles du Christ « passent bien loin cet orgueilleux savoir / Que la philosophie étale en ses écoles » (III, III, p. 11).

Pour exprimer les émotions qui tour à tour étreignent le fidèle, Corneille déroule toute la panoplie des mètres et des schémas de rimes, faisant alterner stances incandescentes destinées à traduire la ferveur ou l'angoisse, et alexandrins à rimes suivies pour manifester la sérénité du chrétien. L'alternance métrique sert également à distinguer la parole du Christ, apaisante ou véhémentement, et celle du fidèle. Tous deux ne cessent de dialoguer à travers l'ouvrage ; Corneille a d'ailleurs renoncé à marquer les changements d'interlocuteurs par des artifices typographiques, préférant pour cela se fonder sur le seul changement de mètre.

¹⁵. Voir Benedetta Papasogli, *Le fond du cœur. Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2000.

Corneille développe également la christologie sombre du moine de Zwolle, proche de celle de Pascal : ce Christ de *L'Imitation*, c'est le « Christ du Jeudi Saint », selon le mot de Philippe Sellier, et c'est aussi celui de Pascal, souffrant, accablé, « humilié jusqu'à la Croix », offert en sacrifice pour sauver l'humanité. Corneille reprend à son auteur le thème, cher à Pascal, du Dieu caché : sans la grâce, Dieu reste « difficile à voir » : « sa manne cachée est difficile à voir / Qu'à ces yeux épurés que la grâce illumine » (I, 1, p. 2). La thèse, loin d'avoir été traduite mécaniquement, est méditée par Corneille qui explique dans sa préface « Au Lecteur » que les pécheurs mus par la *libido sciendi* ne goûteront pas son ouvrage : « Les curieux n'y trouveront point de charme, mais peut-être qu'en récompense les bonnes intentions n'y trouveront point de dégoût ». Le lecteur de Pascal n'est donc pas dépaycé par le christianisme qui se dégage de *L'Imitation* cornélienne. Au stade de ce premier examen très superficiel, il serait très hasardeux de tirer des conclusions trop générales : la plupart du temps, Corneille se contente de suivre les formules de sa source. « Ordures », « roseaux », « vanités » sont dans le latin (« *sordide* », « *calamus* », « *vanitas* ») de sorte qu'il serait difficile de conclure sur cette seule base à une affinité entre la spiritualité de Pascal et celle de Corneille. « Il s'avère donc aventureux d'affirmer des reprises précises, là où il peut s'agir de thèmes devenus communs dans la spiritualité chrétienne », écrit très justement Philippe Sellier dans son étude sur « Pascal et *L'Imitation de Jésus-Christ*¹⁶ ». Il n'en reste pas moins que bien des strophes du poète rouennais auraient pu trouver place dans le chapitre de l'anthologie de Jean Rousset regroupant les poèmes de « l'inconstance noire », dont Corneille décline les motifs privilégiés, comme l'*homo viator* :

L'homme n'a point ici de cité permanente,
 Où qu'il soit, quoi qu'il tente [...]
 Il n'est qu'un malheureux passant [...]
 Tout ce qu'il [le monde] te présente y passe comme une ombre,
 Et toi-même es du nombre
 De ces fantômes passagers. (II, 1, p. 175)

Le poète développe également le latin avec complaisance pour chanter la toute-puissance de la vanité, empruntant les accents de l'Écclésiaste :

*Omnia ergo vanitas, præter amare Deum,
 et illi soli servire.*

Tout n'est que vanité : gloire, faveurs, richesses,
 Passagères douceurs, trompeuses allégresses ;
 Tout n'est qu'amusement,
 Tout n'est que faux appui,
 Hormis d'aimer Dieu seul, et ne servir que lui.
 (I, 24, p. 137)

16. Philippe Sellier, « Pascal et l'*Imitation de Jésus-Christ* », art. cit., p. 255.

Un regard plus précis sur les choix opérés par le traducteur permettrait-il de nuancer l'impression générale d'une nette influence augustinienne sur *L'Imitation* cornélienne ? L'exercice est rendu difficile par le peu d'intérêt que porte Thomas à Kempis aux questions théologiques en débat dans les années 1650 : *L'Imitation* est un manuel de dévotion privilégiant un rapport à Dieu intime, destiné à un public que n'intéressaient pas les subtiles distinctions de la scolastique. Si l'auteur hollandais insiste généralement sur l'abaissement et le dépouillement du chrétien qui ne peut espérer qu'en la grâce, d'autres passages soulignent au contraire la nécessité d'œuvrer de toutes ses forces pour se mettre dans les pas du Christ et imiter son détachement. C'est justement cette absence de tout sectarisme doctrinal qui contribue à expliquer la fortune de ce texte, au fil des siècles, et à travers l'ensemble des mondes protestant et catholique. Mais cette malléabilité pourrait bien aussi se révéler propice à des récupérations. La paraphrase de Corneille tend-elle à déplacer certains accents de *L'Imitatio* pour la faire entrer dans les polémiques sur la grâce qui commencent à devenir très vives dans les années 1650 ? La comparaison entre les différentes versions de l'époque peut se révéler éclairante. La traduction du jésuite Girard, dès que c'est possible, insiste ainsi sur les mérites humains. Pour rendre *vita virtuosa efficit Deo carum*, le poète écrit « Ce sont les vertus et les mérites qui [...] rendent agréable à Dieu¹⁷ », mobilisant trois procédés de traduction : une transposition (l'adjectif est érigé en substantif), un gallicisme et une répétition d'insistance. Corneille met plutôt en évidence la nécessité de se dépouiller des faux savoirs sans suggérer que les mérites attirent seuls la faveur divine.

Il ne s'abaisse point vers des âmes si hautes,
Et la vertu sans eux est de telle valeur,
Qu'il vaut mieux bien sentir la douleur de tes fautes,
Que savoir définir ce qu'est cette douleur. (I, 1, p. 2)

Girard introduit également la notion de mérite à la fin du chapitre XIX du premier livre. Il écrit que nous devons nous montrer pieux, « comme devant bientôt recevoir de la main de Dieu la récompense de nos mérites¹⁸ », pour traduire « *tanquam in brevi laboris nostri premium a Deo*

¹⁷. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation*, op. cit., I, 1, p. 3.

¹⁸. *Ibid.*, p. 57.

Un regard plus précis sur les choix opérés par le traducteur permettrait-il de nuancer l'impression générale d'une nette influence augustinienne sur *L'Imitation* cornélienne ? L'exercice est rendu difficile par le peu d'intérêt que porte Thomas à Kempis aux questions théologiques en débat dans les années 1650 : *L'Imitation* est un manuel de dévotion privilégiant un rapport à Dieu intime, destiné à un public que n'intéressaient pas les subtiles distinctions de la scolastique. Si l'auteur hollandais insiste généralement sur l'abaissement et le dépouillement du chrétien qui ne peut espérer qu'en la grâce, d'autres passages soulignent au contraire la nécessité d'œuvrer de toutes ses forces pour se mettre dans les pas du Christ et imiter son détachement. C'est justement cette absence de tout sectarisme doctrinal qui contribue à expliquer la fortune de ce texte, au fil des siècles, et à travers l'ensemble des mondes protestant et catholique. Mais cette malléabilité pourrait bien aussi se révéler propice à des récupérations. La paraphrase de Corneille tend-elle à déplacer certains accents de *L'Imitatio* pour la faire entrer dans les polémiques sur la grâce qui commencent à devenir très vives dans les années 1650 ? La comparaison entre les différentes versions de l'époque peut se révéler éclairante. La traduction du jésuite Girard, dès que c'est possible, insiste ainsi sur les mérites humains. Pour rendre *vita virtuosa efficit Deo carum*, le poète écrit « Ce sont les vertus et les mérites qui [...] rendent agréable à Dieu¹⁷ », mobilisant trois procédés de traduction : une transposition (l'adjectif est érigé en substantif), un gallicisme et une répétition d'insistance. Corneille met plutôt en évidence la nécessité de se dépouiller des faux savoirs sans suggérer que les mérites attirent seuls la faveur divine.

Il ne s'abaisse point vers des âmes si hautes,
Et la vertu sans eux est de telle valeur,
Qu'il vaut mieux bien sentir la douleur de tes fautes,
Que savoir définir ce qu'est cette douleur. (I, 1, p. 2)

Girard introduit également la notion de mérite à la fin du chapitre XIX du premier livre. Il écrit que nous devons nous montrer pieux, « comme devant bientôt recevoir de la main de Dieu la récompense de nos mérites¹⁸ », pour traduire « *tanquam in brevi laboris nostri premium a Deo*

¹⁷. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation*, op. cit., I, 1, p. 3.

¹⁸. *Ibid.*, p. 57.

percepturi ». Corneille respecte plus fidèlement *laboris* : « [...] De tous nos travaux la pleine récompense / Doit par les mains de Dieu bientôt nous couronner » (I, 19, p. 90).

L'*Imitatio* comporte quelques postes d'observation particulièrement bien situés pour juger de la position des auteurs sur la question de la grâce, en ces années où le pape condamne de plus en plus ouvertement l'augustinisme (la bulle *Cum Occasione* est fulminée le 31 mars 1653). Le chapitre 55 du livre III est l'un de ces passages sensibles : son caractère augustinien est manifesté dès son titre, « *De corruptione naturæ, et efficacia gratiæ divinæ* ». Corneille ne recule pas devant une traduction littérale du titre, « De la corruption de la Nature et de l'efficace de la grâce », alors même que, quelques années plus tard, Sacy adoucit à la fois l'idée de corruption et la puissance du secours divin : « Du besoin que nous avons de la grâce et de ses effets dans l'âme¹⁹ », et que Girard se contente de titrer « De la corruption de la Nature et de la vertu de la Grâce », gommant ainsi soigneusement son efficacité²⁰. Loin d'édulcorer le contraste entre la nature et la grâce, Corneille de son côté renchérit plutôt sur le texte latin :

<i>Nam per primum hominem Adam lapsa, et vitiata per peccatum, in omnes homines pœna hujus maculæ descendit.</i>	Le péché fit sa chute et sa corruption, Et depuis le premier des hommes Cette tache a passé dans tous tant que nous sommes, Avec tous les malheurs de sa punition. (III, 55, p. 152)
--	---

Corneille use habilement des ressources de la transposition pour rendre l'ensemble des mots latins dans ses vers, mais nous le surprenons à développer sur un vers entier les conséquences désastreuses du péché pour rendre le seul terme « *poena* ».

<i>ut ipsa natura, quæ bene et recte a te condita fuit, pro vitio jam et infirmitate corruptæ naturæ ponatur, eo quod motus ejus, sibi relictus, ad malum et inferiora trahit.</i>	Ce chef-d'œuvre si beau qui sortit de tes mains, Paré des ornements si brillants et si saints De la justice originelle, En a si bien perdu l'éclat et les vertus, Que son nom même ne sert plus Qu'à nommer la nature infirme et criminelle. Ce qui lui reste encor de propre mouvement N'est qu'un triste amas de faiblesses, Qui n'ayant pour objet que d'infâmes bassesses, Ne fait que l'abîmer dans son dérèglement. (<i>ibid.</i>)
--	---

L'amplification tend ici encore à accuser l'opposition entre l'état de nature originelle et la déchéance postlapsaire. C'est la dramatique augustinienne de la Chute que rend sensible la réécriture poétique : Corneille rend le texte plus concret en introduisant la figure d'Adam, « chef-d'œuvre » de l'Ouvrier divin,

19. Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, *De l'Imitation de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 349.

20. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation*, *op. cit.*, p. 359.

devenu plus admirable en français qu'en latin, à la faveur de la conjugaison de qualités esthétiques et de vertus éthiques (l'idée « d'ornement » est absente du texte médiéval). Les intensifs accusent une opposition entre la lumineuse splendeur originelle et un enténébrement qui équivaut à une perte de substance et un enlaidissement (« perdu l'éclat ») : ne subsiste du premier Adam qu'un nom d'infamie, *flatus vocis* vide et creux, qui ne sert plus qu'à désigner le péché (il « nomme la nature infirme et criminelle »), suprême déchéance pour celui à qui Dieu avait confié le pouvoir de nomination sur tout le monde vivant. Les derniers vers orchestrent l'entraînement au mal, là où le latin restait sobre : ajout d'adjectifs subjectifs (« triste », « infâme »), ou de métaphores suggérant une chute infernale (« abîmer »). L'homme n'est plus qu'un « amas » grotesque : le terme rend sensible la *deformatio* de l'âme privée de la splendeur divine. Corneille s'accorde ici de grandes libertés, recourant à des images fréquemment utilisées chez Pascal et à Port-Royal pour désigner les effets du premier péché. Ami des sentences, Corneille en sème dans ce chapitre que n'eussent pas désavoué les Solitaires : « Il n'est point de mérite où la grâce n'est pas²¹ » (*ibid.*, p. 154).

L'on peut trouver ailleurs des traitements similaires, ainsi au chapitre 4 du livre III :

<p><i>Revera peccator es, et multis passionibus obnoxius, et implicatus. [...]</i></p>	<p>Tu n'es rien qu'un pécheur, dont la fragilité, Sujette aux passions, prend leur malignité [...]</p>
<p><i>Non habes quidquam, unde possis gloriari. Sed multa habes unde te debes vilificare, quia multo infirmior es quam vales comprehendere.</i></p>	<p>Non, tu n'as rien en toi qui puisse avec raison Enfler de quelque orgueil la gloire de ton nom, Tu n'as que des sujets de mépris légitime : Tes défauts sont trop grands pour en rien présumer, Et ta faiblesse ne s'exprime Que par un humble aveu qu'on ne peut l'exprimer. (III, 4, p. 21)</p>

Là encore, Corneille amplifie les schèmes augustinien : l'usage répété des restrictifs au lieu du modalisateur ou de l'adjectif de quantité (« tu n'es rien qu'un pécheur... tu n'as que des sujets... ») tend à radicaliser un discours qui devient en français plus intransigeant encore que l'original, ôtant toute issue au péché et à l'indignité. Sacy traduira en usant du même procédé : « C'est vrai que *vous n'êtes qu'un pécheur* sujet à beaucoup de passions²² », alors que le traducteur jésuite Girard n'insistera pas et restera plus près du texte, « certainement vous êtes pécheur²³ ». Cette radicalisation de la thèse, privant

21. Il ajoute, dans une tonalité également très « janséniste » : « Et tous les dons de la nature, S'ils n'en ont point l'appui, ne sont qu'une imposture. »

22. Louis-Isaac Le Maître de Sacy, *De l'Imitation de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 176.

23. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'Imitation*, *op. cit.*, p. 167.

de solution de moyen terme l'interlocuteur contraint d'acquiescer en bloc ou de refuser, est un procédé que l'on retrouve dans l'arsenal de la rhétorique pascalienne. Quelques lignes plus loin, le poète paraphrase avec complaisance « *gloriar* » pour lui associer l'enflure de l'orgueil et le souci tout aristocratique de la renommée. Corneille renvoie au néant les valeurs chevaleresques qui revêtent, on le sait, une importance essentielle dans son théâtre : « l'orgueil » et la gloire du nom, thèmes cornéliens entre tous, sont ici des additions introduites pour être repoussées en vertu de l'affirmation d'une morale anti-héroïque. Pour insister sur la complète détresse de l'être humain, le poète use d'un procédé poétique proche du parallélisme hébraïque, rendant en deux membres de phrases redondants l'idée contenue dans la dernière proposition de l'extrait, *quia multo infirmior es quam vales comprehendere*. La répétition en parallèle tend à souligner l'importance d'un constat essentiel aussi pour Pascal : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur », déclare le Christ au pénitent dans un même contexte de dialogue²⁴, et l'apologiste considère de même que « nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes²⁵ ». Quelques pages plus loin, c'est encore pour renchérir sur le néant humain que Corneille sutraduit le latin de Thomas a Kempis ; « *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis ?* » nécessite un quatrain :

Seigneur, t'oserai-je parler,
Moi qui ne suis que cendre et que poussière,
Qu'un vil extrait d'une impure matière,
Qu'au seul néant on a droit d'égaliser ? (III, 8, p. 49)

Les deux derniers vers commentent et paraphrasent « cendre et poussière », expression inspirée par les paroles d'Abraham²⁶, dans un esprit assez proche de celui de Bérulle et de Condren : l'être humain, parce qu'il est matière et non pur esprit comme les anges, relève du plus bas degré de l'être et voisine donc avec le néant. Pascal est lui aussi héritier de l'École française lorsqu'il expose de même que les hommes, privés de divertissements, « sentent alors leur néant²⁷ » :

Se mihi ipsi relinquo, ecce nihil, et tota infirmitas ; si autem subito me respexeris, statim fortis efficio, et novo repleor gaudio.

Si tu me laisses à moi-même,
Je n'ai dans mon néant que faiblesse et qu'effroi ;
Mais si dans mes ennuis tu jettes l'œil sur moi,
Soudain je deviens fort, et ma joie est extrême.
(III, 8, p. 50)

24. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1976, Sel. 751.

25. *Ibid.*, Sel. 164.

26. Gn 18, 27.

27. *Pensées, op. cit.*, Sel. 515.

C'est ici l'épouvante angoissée qui s'imisce dans la traduction : *l'effroi* provoqué par l'abandon de Dieu. Or, chez Pascal, de la même façon, le délaissement divin provoque aussi l'effroi : « En regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même [...] j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable²⁸. »

Corneille ne se contente pas de mettre en place une dialectique de la misère et de la grandeur qui évoque l'anthropologie des *Pensées* : il trouve aussi pour chanter la grâce toute-puissante des accents personnels qui dépassent la lettre de son original latin et rejoignent la voix de l'apologiste. Ainsi au dixième chapitre du livre III :

<p><i>Vere Dominus meus es, et ego pauper servus tuus, qui totis viribus teneor servire tibi, nec unquam in laudibus tuis deo fastidire. Sic volo, sic desidero, et quidquid mihi deest, tu digneris supplere.</i></p>	<p>N'es-tu pas, ô mon Dieu, mon seigneur souverain, Et moi ton serviteur, <i>pauvre, lâche, imbécile,</i> <i>Dont tout l'effort est inutile,</i> <i>À moins qu'avoir l'appui de ta divine main ?</i> Je dois pourtant, je dois de toute ma puissance Te louer, te servir, te rendre obéissance, Sans m'en lasser jamais, sans prendre autre souci. Viens donc à mon secours, bonté toute céleste ; Tu vois que je le veux et le souhaite ainsi : Par ta faveur supplée au reste. (III, 10, p. 62)</p>
--	---

La paraphrase tend systématiquement à contrebalancer l'accent mis sur la volonté humaine, afin d'introduire la grâce divine dont le texte parle ici très peu, et très allusivement. Dès les premiers vers, l'expansion de *pauper* souligne la misère de l'homme, et ajoute l'idée de son impuissance à accéder par lui-même à Dieu (« pauvre, lâche, imbécile, / *dont tout l'effort est inutile* »), sauf à bénéficier d'une grâce efficace (« *l'appui de ta divine main* »). Rien dans le texte n'invitait à un tel développement, même si l'idée est par ailleurs maintes fois répétées par Thomas de Kemp, moine augustin. Desmarets traduit plus sobrement : « Ô mon Dieu, mon Sauveur, n'es-tu pas mon vrai maître ? / Et moi ne suis-je pas ton loyal serviteur²⁹ ? ». Sacy traduira quelques années plus tard littéralement, avec moins de scrupules que Corneille, et sans se sentir tenu de donner une coloration aussi augustinienne aux premiers vers : « Vous êtes vraiment mon Seigneur, et moi votre esclave³⁰ ». Girard, de façon plus attendue, adopte un style douceâtre sans éprouver le besoin de supplier l'appui ou la faveur céleste :

Vous êtes mon souverain Seigneur, et je suis votre pauvre petit serviteur, qui me sens obligé de vous servir toute ma vie, et de ne m'ennuyer jamais à chanter vos louanges. C'est ce que je veux, et que je désire, c'est ce que je propose désormais de faire, et vous prie, Monseigneur, de suppléer au manquement de ce bon propos³¹.

28. *Ibid.*, Sel. 229.

29. Jean Desmarets de Saint-Sorlin, *L'Imitation de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 97.

30. Isaac Le Maître de Sacy, *De l'Imitation de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 201.

31. Antoine Girard, *Les IV Livres de l'imitation*, *op. cit.*, p. 195.

La mise en place d'une économie augustinienne de la grâce à cet endroit du texte est donc propre à Corneille, et absente des principales traductions de l'époque. Ce type de réécriture n'est pas un cas isolé. Ainsi, le poète orchestre avec chaleur les mots de Thomas de Kemp pour exalter la toute-puissance de la grâce avec lyrisme, mais aussi en dépassant la lettre de son original latin :

<p><i>Non est istud virtus hominis, sed gratia Christi, que tanta potest, et agit in carne fragili, ut quod naturaliter semper abhorret et fugit, hoc fervore spiritus aggrediatur et diligat.</i></p>	<p>Mais ne présume pas que la vertu de l'homme Produise d'elle-même une telle ferveur : C'est de ce maître aimé la céleste faveur Qui la fait naître en nous, l'y nourrit, l'y consomme ;</p> <p>C'est de sa pleine grâce un sacré mouvement Qui sur la chair fragile agit si puissamment, Que tout l'homme lui cède et se fait violence, Et que ce qu'il abhorre et que ce qu'il refuit, Sitôt que cette grâce entre dans la balance, Deviens tout ce qu'il aime et tout ce qu'il poursuit. (II, 12, p. 230)</p>
--	---

L'indéfini « *tanta* » traduit par « ferveur », l'adverbe « puissamment », qui corrobore l'idée d'un abandon irrésistible (« tout homme lui cède »), sans qu'on puisse néanmoins lui reprocher une passive indifférence (« et se fait violence ») sont autant de partis pris du traducteur, de même que la « balance » déséquilibrée par le *pondus* de la grâce qui entraîne le cœur : l'image vient des *Confessions*³². Ici, pour Corneille, dans l'état de la nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure. Notons encore pour terminer que Corneille introduit dans sa traduction une mystique du Dieu caché qui n'est pas dans l'original et évoque évidemment celle de Pascal :

<p><i>Clarifica me, bone Jesu, claritate aeterni luminis. Educ de habitaculo cordis mei tenebras universas.</i></p>	<p>Éclaire-moi, mon cher Sauveur, Mais de cette clarté <i>qui cachant sa splendeur</i>, Chasse mieux du dedans tous les objets funèbres [...] (III, 23, p. 140).</p>
---	--

Corneille substitue à l'idée de lumière divine incréée celle d'une splendeur cachée, invisible, plus intime à moi-même que moi-même : *vere, tu es Deus absconditus*.

Est-ce à dire que Corneille propose avec son *Imitation* une traduction plus augustinienne que celle des Messieurs de Port-Royal eux-mêmes ? La réalité est plus complexe. La raison constitue à ses yeux un vestige de l'état originel de l'homme. Elle est décrite comme une étincelle de grâce : « un rayon égaré, une pointe mourante, un trait défiguré, une étincelle sous la cendre » (III, 55, p. 152). David, même après que Dieu a détourné sa face, « conserve une

32. « *Pondus meum amor meus ; eo feror quocumque feror* », *Confessions*, XIII, 9.10.

espérance entière », et, livré à ses propres forces, se trouve encore en mesure « d'envoy[er] [s]a prière vers Dieu » afin d'en « obtenir le fruit » : ses prières attirent du Ciel une « grâce plus forte » (II, 9, p. 205) qui, elle, est efficace : on reconnaît l'économie moliniste du salut. Nous pouvons, certes modestement « amasser de[s] mérites », au point que le salut puisse apparaître comme la « récompense » des « travaux » (II, 12, p. 235).

On aurait tort de conclure de ces hésitations que Corneille ne serait pas féru de théologie et ne maîtriserait pas bien les conséquences de ces contradictions. C'est exactement le contraire : Corneille, très informé des débats théologiques, et loin d'é luder les risques de basculer dans l'une ou l'autre interprétation à la faveur d'une traduction imprudente, développe au contraire dès qu'il en a l'occasion les points litigieux, pour réaffirmer l'équilibre délicat de Trente :

<p><i>Non stes super teipsum, sed in Deo spem tuam constitue. Fac quod in te est, et Deus aderit bonæ voluntati tuæ.</i></p>	<p>Ne fais point fondement sur tes propres mérites ; Tiens ton espoir en Dieu : De lui dépend l'effet de quoi que tu médites, Et s'il ne te guide en tout lieu, En tout lieu tu te précipites.</p> <p>Ne dors pas toutefois, et fais de ton côté Tout ce que tu peux faire : Il ne manquera point d'agir avec bonté Et de fournir comme vrai père Des forces à ta volonté. (I, 7, p. 29)</p>
--	--

Le point en débat dans ces années 1650 consiste à déterminer si une grâce efficace préalable est absolument nécessaire, y compris pour s'engager sur le chemin de la foi et prier, ou si une grâce suffisante, universellement accordée aux hommes, leur permet de coopérer librement à cette impulsion divine. Le Concile de Trente n'avait pas souhaité trop éclaircir ce point brûlant, et avait cherché une solution de compromis qui, par sa prudence, laissait place aux disputes qui ponctuèrent le XVII^e siècle³³. Corneille expose ici jusque dans ses

33. « Le Saint Concile déclare de plus, que le commencement de la justification dans les adultes, se doit prendre de la Grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire, de sa vocation, par laquelle, sans qu'il y ait aucuns mérites de leur part, ils sont appelés ; de manière qu'au lieu de l'éloignement de Dieu dans lequel ils étaient auparavant par leurs péchés, ils viennent à être disposés par la Grâce qui les excite, et qui les aide à se convertir pour leur propre justification, consentant, et coopérant librement à cette même Grâce ; en sorte que Dieu touchant le cœur de l'homme par la lumière du Saint Esprit, l'homme pourtant ne soit pas tout-à-fait sans rien faire, recevant cette inspiration, puisqu'il la peut rejeter ; quoi qu'il ne puisse pourtant, par sa volonté libre, se porter sans la Grâce de Dieu, à la Justice devant lui : c'est pourquoi lorsqu'il est dit dans les saintes Lettres, "Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous" [Za 1,3], nous sommes avertis de notre liberté; et lorsque nous répondons, "Seigneur, convertissez-nous à vous, et nous serons convertis" [Lm 5,21], nous reconnaissons que nous sommes prévenus de la Grâce de Dieu » (6^e session, 13 janvier 1547, in *Le Saint Concile de Trente, œcuménique et général*, « nouvellement traduit par M. l'abbé Chanut », Paris, Marbre-Cramoisy, 1674, chap. V, p. 38-39).

nuances la position conciliaire, dont le propre est précisément de refuser de trancher entre le point de vue augustinien strict et une perspective plus humaniste : la première strophe explicite la notion de mérite pour mieux la disqualifier, et, s'éloignant de l'original latin, suggère la toute-puissance de la grâce, sans laquelle la chute est assurée ; mais la seconde strophe, liée à la première par un « toutefois » alors que le latin avait laissé une asyndète, insiste sur le concours de la grâce (« fournir [...] des forces ») pour permettre à la volonté humaine de s'accomplir. Sacy se gardera de lier les deux phrases, et ne fera pas de difficulté à traduire littéralement « Dieu aidera votre bonne volonté³⁴ ». Tenir la grâce pour souveraine, mais agir comme si l'issue de nos actes nous appartenait :

Travailler, en employant toutes les ressources de la volonté et de la raison, comme si tout dépendait de nous ; prier comme si tout dépendait de la grâce, c'est toute l'Apologie de Pascal ; et c'est aussi tout le jansénisme³⁵

écrivait Jean Laporte à propos du pari. C'est aussi toute *L'Imitation* traduite par Corneille... mais on prête des formules équivalentes aussi bien à Ignace qu'à Luther, il serait donc bien imprudent d'inférer une prise de position doctrinale de ce texte dont la valeur est avant tout spirituelle et individuelle : du point de vue du chrétien, il faut à la fois agir comme si tout dépendait de nous et prier comme si tout dépendait de Dieu. Il arrive à Corneille d'introduire dans le texte la possibilité d'une résistance humaine à la grâce de Dieu, sans que rien dans le latin ne l'y invite :

<p>[...] <i>tibi, qui toties Deum offendisti et toties infernum meruisti ?</i></p>	<p>N'es-tu pas un ingrat, un rebelle à ma grâce, D'avoir eu tant de fois l'audace D'offenser, de trahir le Dieu de l'Univers ? Tes attachements, tes lâchetés, tes vices, N'ont-ils pas mille fois mérité les supplices Qui me vengent dans les Enfers ? (III, 13, p. 78)</p>
--	---

L'homme est décrit ici comme l'ange déchu : orgueilleux, traître, précipité dans la géhenne, et surtout *rebelle*. L'homme déchu auquel s'adresse le poète se trouve donc, à lire ces vers, dans un état comparable à celui de Satan au moment de sa création, doté d'une parfaite liberté d'obéir ou de transgresser. Corneille fait écho ici aux très riches débats d'angéologie, dans lesquels les jésuites ont joué un rôle considérable, de manière à penser la liberté humaine à partir du modèle de la rébellion luciférienne³⁶. Parfois, sa traduction se fait

34. Louis-Isaac Le Maître de Sacy, *De l'Imitation de Jésus-Christ*, op. cit., p. 47.

35. Jean Laporte, *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1951.

36. Jacob Schmutz, « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne », *Les Études philosophiques*, n° 61, 2002, p. 169-198. DOI : 10.3917/leph.022.0169. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2002-2-page-169.htm>. « Ce qui rend le cas du péché de l'Ange si important pour le philosophe, c'est

même vraiment technique, contre l'esprit de l'original latin qui refusait justement la scolastique ratiocinante et pointilleuse :

<p><i>Et dixi : Domine, invocavi te, et desideravi te frui, paratus omnia respuere propter te: tu enim prior excitasti me, ut quaererem te.</i></p>	<p>À ces mots, tout saisi d'un transport extatique, Ma joie et mon amour te diront pour réplique :</p> <p>« Il est vrai, mes gémissements Ont eu recours à ta clémence, Pour obtenir la jouissance De tes sacrés embrassements.</p> <p>« Il est vrai, tout mon cœur, épris Du bonheur que tu lui proposes, Veut bien pour toi de toutes choses Faire un illustre et saint mépris.</p> <p>« Mais tu m'excites le premier À rechercher ta main puissante, Et sans ta grâce prévenante Je me plaindrais dans mon borbier. (III, 21, p. 127)</p>
---	--

Le travail poétique de réécriture sur le texte est ici remarquable. Le dialogue est marqué par l'alternance de mètres : stances hétérométriques à rimes alternées pour le Christ, alexandrins à rimes plates pour le récitatif, si l'on peut dire, de cet oratorio, enfin quatrains d'octosyllabes pour le pénitent : ce vers manquant de souffle apparaît le plus adapté pour la parole du pécheur livré aux gémissements. Le terme de réplique souligne la dimension théâtrale de cet échange, tandis que les alexandrins introduisent une piété effusive, renchérisant sur un certain type de rapport personnel à Dieu caractéristique de la *devotio moderna* puis de la lyrique religieuse de l'âge baroque. La tonalité dévotionnelle n'empêche pas la précision du vocabulaire théologique : « La grâce prévenante » est une notion déjà présente chez Augustin, et définie au cours la 6^e session du concile de Trente comme « un appel de Dieu par lequel les hommes sont appelés sans aucun mérite en eux ». Corneille se garde de trancher, et se contente de prolonger les ambiguïtés de son texte : le poète ne précise pas la nature de la « grâce prévenante », suffisante ou efficace. Le contexte d'un manuel de dévotion n'exigeait pas d'entrer dans le détail des problématiques *de auxiliis* : du point de vue spirituel subjectif, la question de l'antériorité de la grâce et de la prière ne se pose pas, comme l'explique le Christ à Pascal : « Console-toi : tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé³⁷ ». Tout en introduisant dans la spiritualité monastique un vocable de théologie spéculative, le poète manifeste malgré tout le souci de rendre son texte plus concret en introduisant l'image du borbier, par ailleurs chère à Thomas a Kempis

qu'avec l'Ange nous sommes en présence de la liberté à l'état pur, et de la faute à l'état pur, sans les ombres et les mélanges qui les obscurcissent plus ou moins chez nous. »

37. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, Sel. 751.

(*lutum*), mais aussi à Pascal. On trouverait d'autres exemples, ainsi au chapitre 58 du livre III, où « *Cur iste sic relinquitur, et ille ad tantam gratiam assumitur* » devient :

Ne cherche point à voir quelle raison pressante
Fait que ma grâce abonde, ou *paraît impuissante*,
Est avare, ou prodigue, abandonne, ou soutient. (III, 58, p. 171)

Alors que le texte latin oppose, dans une perspective augustinienne, la grâce à l'abandon, le poète préfère établir un contraste entre deux grâces différentes : une efficace (« abondante » vient de saint Paul³⁸) et une autre qui « *paraît impuissante* » : on songe à la grâce prévenante des jésuites, qui peut paraître impuissante puisque le pécheur a toujours la possibilité de refuser de coopérer avec le don divin, et donc de le laisser stérile. Même extrapolation théologique d'inspiration moliniste dans l'extrait suivant :

<p><i>Da mihi intelligere voluntatem tuam et cum magna reverentia ac diligenti consideratione beneficia tua, tam in generali, quam in particulari memorare tibi, ut hinc valeam gratias referre.</i></p>	<p>Instruis-moi de ton ordre et de tes volontés ; Élève mes respects jusques à tes bontés, Pour faire de tes dons une exacte revue, Soit qu'ils me soient communs avec tous les humains, Soit que par privilège une grâce imprévue, Pour me les départir, les choisisse en tes mains.</p> <p>Que tous en général présents à ma mémoire, Que de chacun à part le digne souvenir, De ce que je te dois puissent m'entretenir, Afin que je t'en rende une immortelle gloire. [...] (III, 22, p. 131)</p>
--	---

Une nouvelle fois, Corneille choisit l'amplification paraphrastique et non la version serrée : un dizain entier et le début d'un autre lui sont nécessaires pour rendre une phrase de taille moyenne. Thomas a Kempis évoque simplement les « faveurs en général et en particulier » (« *tua beneficia tua tam in generali quam in particulari* ») sans entrer dans le détail. Corneille, usant une fois encore d'un parallélisme, n'hésite pas à gloser dans une perspective qui est celle des querelles *De Auxiliis* de son époque. Il établit une « revue » des « dons » divins, qu'il répartit en deux catégories de « grâces », alors que le mot ne figure pas ici dans le latin : d'une part, des dons « communs » partagés par l'humanité entière, et qui renvoient à la grâce suffisante donnée à tous les hommes selon les molinistes ; de l'autre cette « grâce imprévue » accordée par « privilège », selon une justice dont les ressorts nous échappent, et qui tient de la grâce efficace dont l'irruption nous reste mystérieuse³⁹.

38. Rm 5, 20.

39. Je laisse ici de côté bien des aspects littéraires de cette version, qui pour plusieurs ont été remarqués déjà : les liens avec le théâtre de Corneille (certains vers fameux se retrouvent quasi à l'identique dans la traduction de *L'Imitation* : « Je dis son serviteur, car enfin je le suis, *Je le suis, je veux l'être* », III, 2, p. 5, cf. *Cinna*, V, 3, v. 1696), un imaginaire héroïque où dominent des images

Conclusion

Jules Lemaître, dans une conférence prononcée à Port-Royal en 1899⁴⁰, écrivait que « Corneille était un orgueilleux païen, un intrépide optimiste, une sorte de stoïcien mégalomane. Il inventait des volontés sûres d'elles, héroïques, parfois monstrueuses ». Lemaître opposait cet « orgueilleux » non à Pascal, mais à Racine, présenté comme un « pessimiste chrétien ». La lecture de *L'Imitation* ne confirme en rien ce jugement porté sur Corneille. Elle serait même décevante pour qui aime les belles antithèses dialectiques : nous n'avons pas réussi à mettre en évidence une quelconque opposition entre un Christ pascalien aux bras étroits, et un Christ cornélien moliniste inondant le monde d'une grâce universelle. Il faut ici renoncer aux clichés faciles. L'influence éventuelle de la Compagnie, alléguée par certaines sources, n'a entraîné aucun désamorçage du pessimisme anthropologique qui traverse le manuel du moine hollandais. Le texte est traduit et commenté avec autant de fidélité que le permet la contrainte des vers : certaines éditions donnent même le latin en vis-à-vis, interdisant trop d'écarts visibles à la paraphrase. Tel qu'il est, le poème ne présente pas d'incompatibilité absolue avec la spiritualité de Pascal, et on le comprend aisément : « Car, dans le groupe des chrétiens selon l'esprit de Port-Royal, c'est systématiquement qu'on s'adonne au détachement prôné dans *l'Imitation de Jésus-Christ* (que Pierre Corneille traduira quelques années plus tard) » comme l'écrit Thérèse Goyet⁴¹. Beaucoup de strophes pourraient être sorties de la plume d'Arnauld d'Andilly, voire, pour les plus abstraites, de celle de Le Maistre de Sacy, l'autre poète de Port-Royal.

de combat, ou encore des appels aux sens et à l'affectivité dans la tradition de la composition de lieu des exercices ignatiens, mais qui peut rappeler tout aussi bien la poésie du premier Port-Royal, en particulier celle d'Arnauld d'Andilly.

40. « Discours de M. Jules Lemaître, membre de l'Académie française, prononcé à Port-Royal le 25 avril 1899 », <https://www.academie-francaise.fr/second-centenaire-de-la-mort-de-racine-discours-prononce-port-royal>.

41. Thérèse Goyet, « Le cornélianisme de la famille Pascal », *Études Normandes*, 33^e année, n^o 1, 1984, p. 48-60.

Cette compatibilité s'explique-t-elle seulement par le climat augustinien fort répandu à l'époque ? Ou, étant donné l'importance prise par les gloses concernant la grâce au sein même de la traduction, se pourrait-il que Corneille ait délibérément cherché à rendre sa traduction acceptable par l'un et l'autre camp ? C'est ce que suggèrent quelques indices, ainsi cette lettre (au père Boulard) écrite en 1656 :

J'ai été assez heureux pour conserver la paix en mon particulier avec les deux partis opposés sur les questions de la grâce. Tous deux prétendent que l'auteur soit de leur opinion, et tous deux m'ont avoué que ma traduction est fidèle, et veulent qu'elle tombe dans leur sens⁴².

Il ajoute, avec une évidente fausse modestie : « Je n'ai pas assez de théologie pour pénétrer dans leurs différends que même je ne comprends pas ». L'étude de la traduction montre au contraire que Corneille est très informé des débats qui faisaient rage, et qu'il s'ingénie très habilement à rester sur le fil d'une orthodoxie tridentine impeccable. Saint-Amant, auteur de stances offertes à Corneille à l'occasion de la publication de *L'Imitation*, voit même dans la traduction de son compatriote rouennais une œuvre susceptible de mettre la paix dans l'Église :

Plût à Dieu que cette science [celle de la grâce]
Des partis si fameux assoupît le débat,
Et que chacun, les armes bas,
En voulût écouter sa propre conscience !

Mais pour Saint-Amant, cette position de juste milieu, c'est avant tout la victoire de la grâce augustinienne :

C'est cette même Grâce encore
Qui de ce grand Travail t'a fait venir-à-bout ;
En toute chose elle peut tout,
Et c'est la seule aussi qu'en tout besoin j'implore.
Le mérite n'est rien, et l'homme est criminel
Qui croit par le Néant s'obliger l'Éternel⁴³.

L'Imitation proposerait aux conflits sur le point de se déchaîner une solution de compromis, mais plutôt en faveur des augustiniens, si l'on en croit la suggestion de Saint-Amant. L'équilibre délicat auquel Corneille est

42. Pierre Corneille, Lettre du 10 juin 1656, in *Œuvres complètes*, éd. Charles Lahure, Paris, Hachette, 1857, t. IV, p. 476.

43. Marc-Antoine Girard, sieur de Saint-Amant, « Stances à Corneille, sur son *Imitation de Jésus-Christ* », in *Œuvres*, éd. Jacques Bailbé, Paris, Honoré Champion, 1971, p. 209.

parvenu dans sa paraphrase est peut-être la clef de l'immense succès éditorial rencontré par cette *Imitation* : Corneille tenait à faire consensus, et la fortune commerciale de sa traduction montre qu'il a réussi. Quelle était la part de stratégie et de calcul dans ce projet ? Quelle était celle de la *sincérité* ? On sait que de telles catégories n'ont guère de pertinence lorsqu'il s'agit d'étudier les auteurs du grand siècle. On se demande quand même si l'esprit de *L'Imitation*, tout d'austérité et de détachement, d'humilité et de soumission à la grâce, pourrait d'une façon ou d'une autre être répandu aussi sur son théâtre. Mais c'est là une toute autre question.