

POUR UNE POÉTIQUE DE LA LÉGENDE : « LA VIE DE MONSIEUR PASCAL »

Philippe SELLIER

Au cours de l'hiver 1668-1669, dans sa lointaine ville d'Alet, l'évêque Nicolas Pavillon reçut et se fit lire la copie d'un récit alors confidentiel : *La Vie de Monsieur Pascal*, composée dès 1662 par Gilberte Périer, mais publiée seulement en 1684. « Monseigneur, écrit le vicaire général Féret à Florin Périer, l'entendit lire deux fois avec admiration, et de la vie de ce serviteur de Dieu, et de la belle manière dont sa bonne sœur l'a écrite ¹. »

Ce témoignage est plus riche de sens qu'on ne le supposerait peut-être à première vue. Tout d'abord, la formule « serviteur de Dieu », utilisée quasi techniquement dans les procédures de béatification ², suggère que Blaise Pascal, au moins dans certains cercles proches de Port-Royal, passait pour un saint. Trois mois plus tôt, dans deux lettres du 16 novembre et du 7 décembre 1668, adressées toutes deux à Gilberte, Brienne appelait l'auteur des *Pensées* « notre saint » : « ... vous ne me parliez que des admirables fragments de notre saint. Recommandez-moi, s'il vous plaît, à ses prières ³. »

Si Pascal était alors considéré comme un saint, le récit de sa vie a-t-il échappé à l'attraction de ce genre littéraire si reconnaissable, la légende, où se trouve mis en forme ce qui, de l'existence d'un vrai chrétien, mérite d'être récité publiquement ? Que l'évêque d'Alet ait fait lire ce texte à haute voix, cela suggère peut-être une adaptation particulière du récit à la lecture publique. Il n'est pas indifférent non plus que Féret et Brienne s'accordent à parler le langage de l'admiration, l'un précisément des deux sentiments que doit susciter la légende.

Hélas ! comme genre littéraire, comme forme, la légende n'a guère été étudiée : les travaux des bollandistes et des quelques autres savants qu'on

1. Lettre du 28 février 1669, citée par L. Lafuma dans sa grande édition des *Pensées* (Paris, éd. du Luxembourg, t. III, p. 131).

2. Codifiée ultérieurement par Benoît XIV. Voir sa *Doctrina de servorum Dei beatificatione... in synopsis*, Rome, 1749, 501 p., in-4°.

3. Lafuma, éd. citée, III, 122 et 123.

peut évoquer relèvent à peu près tous de la philologie et de l'histoire ; d'autre part, ils portent pour la plupart sur les premiers siècles et le haut moyen-âge. Rien de comparable aux analyses de V. Propp sur le conte, ou à celles de Lévi-Strauss et de Détiénne sur le mythe ⁴ ! Je devrai donc commencer par esquisser une théorie littéraire de la légende, en m'en tenant aux caractéristiques les plus simples et les plus voyantes. Une fois ces linéaments dessinés, nous entrerons dans le récit de Gilberte, en nous interrogeant successivement sur sa structure, sur son jeu avec d'autres textes, et enfin sur sa présentation de la singularité pascalienne.

I. – MORPHOLOGIE DE LA LÉGENDE

« La légende est, primitivement, l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint, *legenda*. C'est la Passion du martyr ou l'éloge du confesseur, abstraction faite de sa valeur historique ⁵ ». Ce dernier point est capital : au sens technique de l'analyse littéraire, « légende » ne dit rien sur l'historicité des événements, mais désigne simplement un type de récit.

La légende est donc – au sens strict – le récit court, en prose ou en vers, de la vie d'un chrétien exemplaire, composé dans la perspective d'une récitation publique par un narrateur individuel. Ce narrateur peut parler comme témoin oculaire, ou travailler sur des documents historiques, ou simplement mettre en forme des récits anonymes et collectifs déjà en circulation. La légende, contrairement au mythe ou au conte, est ancrée dans l'histoire et dans la topographie. Si la tragédie doit produire, selon Aristote, la terreur et la pitié, la légende vise à susciter l'admiration et le désir d'imiter ; de là une double justification de sa présence dans la liturgie : parce que telle vie fut *admirable*, les auditeurs se sentent portés et sont conviés à la joie et à la louange de Dieu ; parce que le saint sut mener une vie vraiment évangélique, il est proposé en exemple, en modèle *imitable* : la légende féconde la prédication, le sermon tourne au « panégyrique » du saint ⁶. Admiration et désir

4. Voir Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, [1928], Paris, Seuil, coll. Points, 1970 ; Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, t. I, 1958 ; t. II, 1973 ; *La Pensée sauvage*, Plon, 1962 ; *Mythologiques*, Plon, 4 vol., 1964-1971. Marcel Détiénne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972.

5. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 4^e éd., 1955, p. 10. On lit ces *Vies* à l'Office au moins dès le VIII^e siècle, comme l'atteste la préface d'Alcuin à sa *Vie de saint Willibrord* (R. Aigrain, *L'Hagiographie*, Paris, Bloud et Gay, 1953, p. 240). La diffusion massive des « Vies » de saints date du XIV^e siècle ; les dominicains installent des ateliers de copistes et de xylographes dans leurs couvents ; la vie de Catherine de Sienne, par exemple, est reproduite à des milliers d'exemplaires. C'est alors que la lecture des « Vies des saints » devient une pratique de plus en plus courante de l'existence chrétienne (A. Vauchez, « L'Influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans les procès de canonisation (XIII^e-XV^e siècles) » dans le volume collectif *Hagiographie. Culture et société, IV^e-XII^e siècles*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 585-596). Sur la légende comme « forme », voir le court chapitre d'A. Jolles, dans ses *Formes simples* [1929], Paris, Seuil, 1972.

6. « Nous croyons convenable que, chaque fois que nous célébrons les solennités des saints au retour de leur anniversaire, on lise quelques tranches de leurs gestes dans les réunions des

d'imiter interfèrent en un sentiment complexe, désigné malheureusement par un mot usé jusqu'à la corde : l'édification. La légende construit l'être chrétien des auditeurs, elle illustre le fait qu'aucune vie humaine ne peut s'élever sans modèles, sans « identification » ; elle affermit dans la foi, en manifestant la présence et l'action de Dieu, car la vie d'un saint est une « preuve », peut-être même la plus grande des preuves. Les récits légendaires sont riches de virtualités apologétiques : de là tant de discours sur la religion chrétienne prêtés aux futurs martyrs en présence des gouverneurs ou de l'empereur. Les deux intentions du genre se trouvent exposées chacune à une menace : à trop vouloir faire admirer, le récit risque de se surcharger d'un merveilleux voyant : présages, miracles, prédictions, luttes avec le diable... A cette tentation a succombé la fameuse *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine (XIII^e siècle). Mais à trop insister sur l'imitation, le récit perd sa vivacité narrative : la présentation d'une vertu en acte – il existe des légendes qui rejoignent le romanesque – est alors menacée par la grisaille des abstractions.

Dans le foisonnement qui caractérisa toute vie, la légende a très tôt opéré toutes sortes de coupes, imposé un ordre et certaines séquences narratives. Ce « travail » du genre, il ne suffit pas de l'attribuer à la seconde sophistique, c'est-à-dire au renouveau rhétorique des II^e - V^e siècles, au sein duquel la légende s'est d'abord développée⁷. La facilité avec laquelle fonctionne l'élaboration légendaire, chez les narrateurs les moins lettrés et à toutes les périodes, atteste bien plutôt la pression directe de l'expérience et des références chrétiennes (vie de Jésus, vies de Saints déjà entendues).

C'est le christianisme qui, en affirmant le caractère unique et irremplaçable de chaque personne humaine, image de Dieu, a provoqué en littérature, après le surgissement de l'autobiographie, l'expansion de la légende. On aime scruter la vie de ceux qui ont suivi le chemin du Christ : les martyrs d'abord, bientôt les moines, les religieuses, puis les laïcs. Tout naturellement, et surtout quand il s'agit des martyrs, on privilégie « les derniers jours », couronnement et vérité d'une existence. Comme le récit est donné pour véridique, il s'ouvre et se clôt par des dates ; bien plus, la première séquence insiste toujours sur l'*ancrage historique* (pays, ville, famille, date de naissance du héros). Entre ce constat d'état-civil et la mort s'encadrent trois ensembles : la *période des choix* (enfance et jeunesse, qualités naturelles, éducation), la vivacité de la *foi* ou l'expérience de *conversion*, le *genre de vie et les Dits*. Il s'agit en somme d'une radiographie évangélique de la vie. Aussi ne verra-t-on ni le physique des héros, ni ceux de leurs actes qui du point de vue de la sainteté sont insignifiants (par exemple publier des livres). Les défaillances mineures seront omises, puisqu'on veut dessiner la courbe d'ensemble d'une existence : refusant l'éparpillement factice des notations, la légende vise à faire découvrir la surréalité d'une vie.

chrétiens pour la louange du Seigneur » (texte du premier biographe de saint Lambert, début du VIII^e siècle ; cité par Aigrain, p. 240). Alcuin joint à sa *Vie de saint Willibrord* une homélie, « en souhaitant qu'elle soit digne d'être prêchée devant le peuple » (*Ibid.*, p. 241).

7. Comme le propose le Père H. Delehay dans *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 2^e éd., 1966, p. 133-169.

Les cinq ensembles constitutifs de la légende peuvent eux-mêmes se subdiviser en unités narratives rythmées par des indications spatio-temporelles (*Un jour... Parvenu dans telle ville...*) ou par des liaisons encore plus lâches (*et, aussi...*) : le récit s'égrène en chapelet, en particulier quand se trouvent racontés le genre de vie et les dits. N'importe lequel de ces ensembles peut être parsemé de miracles : mais il arrive qu'une succession de phénomènes présentés comme miraculeux se soit produite après la mort ; il s'agit alors du plus fréquent des trois ensembles, à quelque sorte « à option », qui peuvent prolonger le récit : *les miracles*, la *Translation* du corps ou – rarement – *l'Invention* du corps (dont on ignorait la sépulture). Dans la totalité du texte alternent deux temps verbaux : l'imparfait et le passé simple. Diverses figures de rhétorique reviennent avec insistance, surtout l'hyperbole et la périphrase ⁸.

Chacun des ensembles mis en évidence peut se dilater en récit autonome : de là tant de « Conversions », « Passions », « Morts », « Miracles », « Translations »... On a même isolé les « Dits » pour en constituer des florilèges comme les *Apophtegmes des Pères du désert*. Les signes plus qui émaillent la légende peuvent aussi s'inverser en signes moins : dès lors surgit l'anti-légende (jeunesse détestable, conversion au mal, crimes, blasphèmes, mort, châtement, enfer). Au temps de Pascal, porté au théâtre, *Dom Juan*.

La longueur du texte varie la plupart du temps entre deux et trente pages. Au-delà, ses principes d'organisation sont menacés d'affaiblissement et il risque de se muer en un type de récit beaucoup moins sélectif, régi par une autre « situation du discours » : la biographie.

II. – STRUCTURE DE « LA VIE DE MONSIEUR PASCAL »

Le XVII^e siècle fut un âge d'or pour la légende. Non seulement grâce à l'édition plus rigoureuse de récits des siècles passés, telle qu'elle fut entreprise par Héribert Rosweyde et Jacques Bolland ⁹ ; mais aussi grâce à la rédaction d'innombrables « Vies » contemporaines ¹⁰. L'un des foyers les plus actifs de la création légendaire fut Port-Royal, avec Antoine Lemaître¹¹, Arnauld d'Andilly, Sacy, Hermant, Angélique de Saint-Jean, et

8. A titre de comparaison, voici le canevas que le Père Delehaye (*Ibid.*) abstrait des textes des IV^e-V^e siècles : 1. le pays, la ville... qui a vu naître le héros ; 2. sa famille ; 3. sa naissance ; 4. ses qualités naturelles ; 5. son éducation ; 6. son enfance ; 7. son genre de vie, ses occupations ; 8. ses actes ; 9. l'issue de ses entreprises ; 10. des comparaisons (souvent dispersées dans chaque thème).

9. Rosweyde rassemble en dix livres les *Vitae Patrum* (Anvers, 1615), d'où Arnauld d'Andilly tirera les *Vies des saints Pères des déserts*, extrêmement lues. Bolland publie en 1643 les deux tomes de janvier de la vie des saints.

10. On en trouvera une énumération très partielle dans R. Aigrain, *L'Hagiographie*, p. 351-353 et 356-365. Comme exemple de texte long, demeuré néanmoins soumis aux règles de la légende, on peut citer *La Vie de Monsieur de Renty* (1651), du Père Saint-Jure, bien connue de la famille Pascal.

11. Antoine Lemaître, raconte Thomas du Fossé, « désirait depuis longtemps travailler à la Vie des saints... Il songeait à composer une Légende qui fût purgée de toutes les fables que des

tant d'autres, célèbres ou à peine connus. Conformément à l'esprit du genre, on rejette du récit les « épisodes superflus », mais on exige le « tout... historique »¹². Les miracles tendent à disparaître des légendes port-royalistes du XVII^e siècle.

Gilberte Périer s'inscrit dans cette foisonnante production. Son nom figure d'ailleurs à côté de ceux d'Antoine Lemaître et d'Angélique de Saint-Jean parmi les auteurs de « vies » dans le recueil des *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal* (4 vol., 1751). *La Vie de Monsieur Pascal* passera sans difficulté, simplement condensée, dans les huit pages que le *Nécrologe [...] de Port-Royal* consacre à son frère, sous la date du 19 août.

Cette légende pascalienne constitue le récit d'un témoin oculaire. Composée pour des proches, au lendemain même de la mort, elle se développe en un récit à la première personne, long d'une trentaine de pages, selon un type couramment utilisé au XVII^e siècle : la « relation » écrite dans les semaines qui suivent la disparition d'un religieux ou d'une religieuse exemplaire. Port-Royal abonde en récits de ce genre, mais ils fleurissent aussi ailleurs, comme l'atteste, par exemple, la lettre adressée du Canada par Marie de l'Incarnation aux Ursulines de Tours en date du printemps 1652 : ces vingt à trente pages constituent la « Vie » d'une compagne de la narratrice, la Mère Marie de saint Joseph¹³. Le texte de Gilberte affirme à maintes reprises les intentions mêmes du genre légende, en particulier avec le retour de l'adjectif « admirable », à la fois intrusion d'auteur, exhortation à imiter et témoignage sur les réactions des amis ou des visiteurs du saint : « Il joignait à cette ardente charité pendant sa maladie une patience si admirable qu'il édifiait et surprenait toutes les personnes qui étaient autour de lui »¹⁴.

auteurs peu judicieux y ont introduites. Sa principale intention était d'édifier les âmes, tant par les exemples que par les paroles des saints... » (*Mémoires*, Utrecht, 1739, p. 159). Voir sur ce point B. Tocanne, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978.

12. Préface du *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, publié par Dom Rivet (Amsterdam, 1723) : « ...tout y est historique... ». Les notices « légendaires » réunies dans le *Nécrologe* faisaient l'objet d'une lecture publique, au chapitre, « au jour de l'anniversaire de chacun de ces illustres morts ». C'est autour de la question de l'historicité que tourne l'article du Père P. Polman, « La Biographie de Blaise Pascal par Gilberte Périer », dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XLV (1950), n° 1-2, p. 95-135 ; mais avec une conception positiviste de l'histoire comme collection de petits faits véritables isolément, et sans la moindre prise en compte du genre littéraire.

13. Il est aisé d'y reconnaître les ensembles caractéristiques de la légende : naissance/enfance, éducation/...vertus (subdivisées en douze : amour pour la pauvreté, patience, etc.), heureuse mort/et quelques événements miraculeux qui l'ont suivie. L'auteur affirme : « Je ne dirai rien que je n'aie vu depuis vingt et deux ans que j'ai eu le bonheur de la connaître et de converser avec elle, ou que je n'aie appris soit d'elle-même [...], soit des personnes spirituelles avec qui elle a conféré des secrets de son intérieur... » (Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. Oury, Solesmes, 1971, p. 436-473 ; voir une autre « relation », p. 843 s.). Je dois à M. Robert Garapon la suggestion de mettre en rapport le récit de l'ursuline avec celui de Gilberte.

14. *La Vie...* (A) 81. Toutes les références renverront à l'édition J. Mesnard des *Œuvres complètes* de Pascal, Paris, Desclée de Brouwer, tome I, 1964, p. 539-642. La présente étude s'appuiera sur la « première version » (A) de *La Vie...* qui comporte 88 paragraphes, affectés de numéros. Elle a été rédigée dès 1662. La seconde (B) est un remaniement bien postérieur, et dont l'attribution à Gilberte est discutable. L'opuscule de J. Pommier, *La « Vie » de Pascal*

La structure de la *Vie* se conforme parfaitement à celle qui caractérise la légende. A ce point de vue, Gilberte obéit à deux attractions : d'une part celle des temps forts de l'Évangile chrétien (conversion, vie parfaite, « Passion » et mort) ; d'autre part celle d'un modèle de récit gravé lentement dans son esprit par l'audition ou la lecture de centaines de « vies de saints ». Il paraît donc superflu, en l'absence de toute indication externe, de supposer que la narratrice aurait eu recours à une quelconque « grille » narrative.

Le découpage des grandes unités constitutives de *La Vie de Monsieur Pascal* est singulièrement facilité par la netteté des transitions, art dans lequel Gilberte excelle. Nous proposons de reconnaître cinq unités, de dimension très variable.

[Voir le tableau ci-contre].

Le plus rapide examen de cette organisation narrative révèle deux caractéristiques remarquables, et de ce récit et, plus généralement, du genre légende : tout d'abord *la loi de vitesse décroissante du récit* ; la légende se hâte vers la présentation synthétique d'une sorte de zénith de l'existence, ici clairement daté (les neuf dernières années), mais souvent laissé dans le plus grand vague chronologique ; elle s'attarde ensuite longuement sur les derniers moments. Gilberte consacre 54 des 88 paragraphes de la *Vie* aux seules années de 1654-1662. Et qu'on ne croie pas qu'un tel déséquilibre soit dû à ce que ces années-là ont vu l'élaboration des *Provinciales* et des *Pensées* : de l'œuvre littéraire de son frère elle parle à peine.

En second lieu, on ne peut qu'être frappé par *l'autonomie des grandes unités et les regroupements qu'elles imposent*. La légende exerce ici une pression considérable sur les menus désordres de la réalité historique. Notre texte en fournit un exemple éclatant, à la jointure des unités II et III. A la fin de l'unité II (§ 21), Pascal achève sa carrière de savant avec les expériences sur le vide. Au début de l'unité III (§ 22), le jeune homme a tourné la page, il a compris que « la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour Dieu », et cette vérité « termina toutes ses recherches ». Pas du tout, rectifie une note de M. Mesnard ! Les expériences de Rouen n'eurent lieu, chronologiquement, qu'après cette première « conversion ». Et il faut ajouter que la renonciation de Pascal aux sciences – réelle mais progressive – ne devint complète qu'en 1659. Là où l'existence ne se conforme que peu à peu à des intuitions données d'emblée, la légende néglige les retours en arrière, les flottements, et même la lenteur des progressions. La légende considère qu'il y a un temps pour tout ; un temps pour se former, un temps pour choisir Dieu, un temps pour vivre et pour mourir comme un saint. A cette pression du genre obéissent aussi l'estompement de la période « mondaine » (A 33) et le silence sur les tensions relatives à la succession d'Étienne Pascal. Ce que Gilberte et la légende « voient », c'est que la conversion de 1646 constitue le tournant décisif. Aussi la narratrice n'a-t-elle même pas vérifié la date

(Paris, Minard, 1964), qui essaie d'établir l'antériorité de B sur A, suscite plus d'objections qu'il n'en résoud. Le fait que le texte imprimé et tous les manuscrits (sauf un) aient négligé la relation de l'autopsie s'explique par l'attraction du genre : la légende se clôt sur la mort, non sur un détail aussi inattendu. Admiration, surprise : ce lexique court à travers toute la *Vie* : A 1, 11, 12, 13 (dans un registre profane) ; A 31 (« patience admirable »), 39, 72, 73, 81.

I. - OUVERTURE HISTORIQUE § 1, 1^{re} et 2^e phrases

L'état civil

II. - LE TEMPS DES CHOIX § 1, 3^e phrase à § 21

Enfance, qualités naturelles, éducation, premiers succès (21 paragraphes pour 23 années).

III. - LA FOI ET LES DEUX « CONVERSIONS » (années 1646 à 1654) § 22-34

- le grand tournant de 1646 (§ 22)
- soumission et usage de la raison (§ 23-25)
- l'affaire Saint-Ange (§ 26-29)
- la conversion de toute la famille (§ 30)
- le bon usage des maladies (§ 30-32)
- la seconde « conversion » (§ 33-34)

IV. - « LA MANIÈRE DE VIVRE OÙ IL A ÉTÉ JUSQU'À LA MORT » § 35-74 (selon la formule du § 34), ou « LE RÈGLEMENT DE SA VIE » (selon la formule des § 35, 43...)

Les « deux maximes principales » (§ 35-50)

- Introduction (§ 35)
- Digression sur le défenseur de la foi (§ 36-41) probablement attirée par la mention de la ceinture de fer (§ 42)
- Les austérités liées aux « deux maximes » (§ 42-50), la ceinture de fer (§ 42), le dépouillement (§ 43), même dans la maladie (§ 44-47), indifférence aux aliments et remèdes (§ 48-50)

L'autoportrait (§ 51-70)

- « J'aime la pauvreté » (§ 51-56)
- « assister les misérables » (§ 58, qui a suscité le § 57 sur la pureté)
- une « tendresse » sans attache (§ 59-64)
- « Je garde fidélité » (§ 65)
- « Je ne rends pas le mal » (§ 66-67)
- citation du billet autoportrait (§ 68-70)

La « simplicité » d'un grand esprit (§ 71-74)

V. - LA « DERNIÈRE MALADIE » § 75-88

d'expériences qui, de toute façon, appartiennent au vieil homme et donc à une étape désormais dépassée. Cette désinvolture est d'autant plus digne de remarque qu'au contraire, si nous passons à la jointure suivante (entre les unités III et IV), lorsqu'il s'agit de marquer l'achèvement de la « conversion », Gilberte sait retrouver la date d'un... déménagement. Mais si ce définitif changement de quartier lui importe, c'est parce qu'il symbolise le définitif changement d'existence de son frère, désormais proche de Port-Royal. Elle restitue l'histoire à la façon dont les prophètes d'Israël décryptaient le sens des événements. Sous un tel regard, les petits déménagements peuvent importer plus que les grandes découvertes. Ces coupures franches entre les différentes étapes d'un itinéraire sont encore plus nettes dans la plupart des « vies » de saints : Gilberte pratique en effet des sortes de reprises fuguées, en ce qui concerne, par exemple la « simplicité » (A 24, puis A 71-74), ou la maladie (A 30-32, A 44-47, puis A 75-88) de son frère.

Avant de clore les réflexions sur la structure de la *Vie de Pascal*, une question mérite d'être posée : si la légende présente à travers tant de siècles les contraintes d'un genre stable, ne peut-on déceler à l'intérieur de ce modèle narratif diverses variations grâce auxquelles se manifesterait la conception que se forme de la sainteté chaque époque, ou tel groupe, ou le narrateur, ou le héros lui-même ? Vaste interrogation, à laquelle le temps manque pour répondre ici. Tout au plus peut-on suggérer que la longueur exceptionnelle de l'évocation de la dernière maladie n'est peut-être pas sans rapport avec la vogue des *Arts de bien mourir* au XVII^e siècle ; que l'insistance sur la pauvreté, le dépouillement, la différence entre la *lectio divina* et le narcissisme attaché à certains savoirs bibliques... illustre ce qu'a de plus pur l'esprit cistercien ; que la méfiance à l'égard des sciences renvoie à la *Devotio moderna* et à l'*Imitation de Jésus-Christ* ; que le fidéisme métaphysique, le refus des attachements et la méfiance à l'égard des sensations rendent un son augustinien ; mais aussi que maintes notations attestent une originalité et un radicalisme proprement pascaliens. La stabilité du genre ne contredit en rien l'existence de modulations, en fonction d'une époque, d'une spiritualité, d'un petit groupe ou d'une personne.

III. — LE JEU AVEC D'AUTRES TEXTES

Aucun texte ne s'écrit qui ne fasse entendre la rumeur d'innombrables autres textes, antérieurs ou quasi contemporains. L'importance de cette transtextualité est particulièrement frappante dans la légende : le héros dont parle tel récit, pour être reconnu comme un saint, doit reproduire ce que d'autres récits ont donné comme caractéristique de la sainteté ; il va illustrer tel verset du *Sermon sur la montagne*, rééditer telle action de saint Bernard ou de saint François... La structure de la *Vie de Pascal* vient de nous révéler la pression puissante du genre légende, c'est-à-dire d'un vaste ensemble de récits analogues. L'action d'un genre littéraire aussi simple peut fort bien s'exercer sourdement, sans que les narrateurs en prennent une claire conscience. C'est ce degré de conscience à l'égard du travail des autres textes qui

va nous servir à distinguer dans le récit de Gilberte deux types de jeux textuels : d'une part la présence de *topoi* presque immémoriaux, d'autre part l'activité de fragments textuels nettement identifiables, et sans doute prélevés consciemment.

Pas plus que la permanence de la structure, la récurrence des *topoi* ne met forcément en cause la réalité historique des événements : elle conduit du moins à opérer des choix, à pratiquer des insistances ; elle invite à la mise en scène. En voici quelques exemples pour « notre saint ». La précocité du génie de Pascal est sans aucun doute un fait ; mais ce fait suffit-il à expliquer que les dix-neuf premiers paragraphes de la *Vie* lui soient consacrés ? Il s'agit d'un *topos* de la légende, qu'on pourrait intituler « L'enfant Jésus au milieu des docteurs ». Il était si répandu¹⁵ qu'il avait fini par susciter les plaisanteries des clercs : tel bienheureux, à peine né, avait donné des marques éclatantes de ce à quoi Dieu le réservait ; par exemple, il détournait sa bouche du sein de sa mère les vendredis de carême ! Gilberte n'avait aucune raison de résister à l'attention du *topos* de l'enfant prodige : en soulignant la précocité du génie scientifique de Blaise, elle pensait confondre les libertins (A 23-24), conformément à une stratégie recommandée par le duc de Roannez (A 45-46). Ce faisant, elle actualisait, après tant d'autres, les virtualités apologetiques du genre.

Le récit des austérités n'est pas, lui non plus, sans renvoyer à un essai de textes : la ceinture de fer portée secrètement (A 42) ou l'inattention à la qualité des aliments (A 48-50), ces pratiques avaient été célébrées, par exemple, à propos de saint Bernard. « Père » du monastère cistercien de Port-Royal, Bernard « ne trouvait aucun plaisir dans la nourriture, et ne mangeait que par force, ayant perdu la faculté de discerner la saveur des mets. C'est ainsi qu'un jour il but de l'huile en guise d'eau et ne s'en aperçut que lorsque ses frères lui firent observer que ses lèvres n'étaient pas mouillées. Une autre fois, et pendant plusieurs jours de suite, il mangea du sang caillé en croyant manger du beurre. L'eau seule lui plaisait¹⁶ ». Ce qui nous importe ici, c'est que l'insistance de Gilberte sur ce type de renoncement fonctionne dans la *Vie de Pascal* comme un signal : attention, sainteté. Une sainteté datée, d'ailleurs, car on se trouve ici en contradiction avec les récits évangéliques,

15. Voici le début de la vie de saint Dominique dans *La Légende dorée* (trad. T. de Wysewa, Paris, Perrin, 1960, II, 30) : « Dominique naquit en Espagne, dans un village appelé Callahorra, du diocèse d'Osma. Son père s'appelait Félix, et sa mère Jeanne [...] Pendant qu'il était confié aux soins de sa nourrice, plusieurs fois on le vit, la nuit, se lever de son berceau pour aller s'étendre sur la terre nue... » Même précipitation chez Gilberte : à peine l'état-civil brièvement présenté, la précocité ! Le *topos* n'est pas moins présent dans la lettre, évoquée plus haut, de Marie de l'Incarnation : « Elle n'avait pas encore quatre ans qu'elle donna une preuve bien sensible de [l'inclination] qu'elle avait pour la pureté [...] Quoiqu'elle ne fût alors âgée que de douze ans, elle signala son zèle et sa ferveur pour le salut des âmes. On la voyait continuellement catéchiser les domestiques. » (éd. Oury, p. 436 et 439).

16. *La Légende dorée*, t. II, p. 65. Ce *topos* conduit, lui aussi, à la plaisanterie. Un jour, les frères et Bernard avaient cheminé sans trêve le long du lac de Genève ; le soir les frères s'enquerraient auprès du saint homme : « Alors, Père, comme le lac était beau aujourd'hui ! » Et le bienheureux de répondre, tout étonné : « Quel lac ? » Portée à cette altitude, la sainteté expose à bien des chutes. Il faut éviter la traversée des ponts à ces saints qui ne discernent clairement ni les eaux ni le pont. « Ménélaque à Cîteaux » ou le philosophe tombé dans un puits ?

où le Christ se fait accuser par les pharisiens d'être un trop bon convive. Si le récit passe sous silence le fait que Pascal buvait du vin, est-ce un hasard, ou s'agit-il d'une censure obscurément exercée par les prestigieux modèles médiévaux : Bernard, ou Dominique, qui resta dix ans sans boire une goutte de vin ?

A la frontière du *topos* immémorial et de la citation identifiable, les « Dits » biblico-liturgiques. Parmi les paroles de sagesse rapportées dans les vies des saints, certaines ne sont que des variations sur des versets bibliques ou liturgiques ; elles attestent à quel point le héros était imprégné de la Tradition évangélique. Gilberte n'a garde d'omettre cet indice encourageant lorsqu'elle prête à son frère, au lendemain de la mort de Jacqueline, une action de grâces « qui lui faisait dire sans cesse : *Bienheureux ceux qui meurent, pourvu qu'il meurent au Seigneur !* » Refrain qui n'était autre qu'un verset de l'*Apocalypse* (XIII, 14), utilisé à plusieurs reprises dans la liturgie des funérailles. Comme on peut le supposer, particulièrement importantes seront les *Novissima verba*, les dernières paroles qui permettent de conclure avec la plus haute probabilité à la persévérance finale. Saint Dominique était mort en paraphrasant l'évangile de Saint Jean¹⁷. Pascal s'éteint en prononçant le *Nunquam a te separari permittas* de la liturgie de la messe : « Que Dieu ne m'abandonne jamais ! » Gilberte a eu le scrupule d'indiquer qu'il s'agissait là, sinon des tout derniers mots de son frère, du moins de ceux qui auraient mérité de l'être : « qui furent comme ses dernières paroles » (A 88 et B 100). Émouvante illustration de la façon dont la légende lit une vie : sur l'insignifiant, elle se tait.

Force me sera d'être rapide sur les jeux de Gilberte avec les textes contemporains, en dépit de leur richesse. Ainsi, à dix ans, Pascal pratiquait déjà l'une des règles du futur *Discours de la méthode* ; « Dès son enfance, il ne pouvait se rendre qu'à ce qui lui paraissait vrai évidemment » (A 8, cf A 15). Mais on verrait vite que le récit de la sœur dialogue perpétuellement avec les écrits du frère, qu'il s'agisse des *Réflexions sur la Géométrie* (A 10 et 11) ou, surtout, des *Pensées*. On aura remarqué que le célèbre fragment « J'aime la pauvreté... » non seulement se trouve cité, mais fournit son fil directeur à plus de la moitié de l'exposé classique sur les vertus du saint. J'ai trop insisté sur l'attraction du genre littéraire pour ne pas attirer ici l'attention sur le souci de fidélité de Gilberte¹⁸.

La variété des jeux transtextuels atteste, en somme, une tension féconde entre genre littéraire et historicité.

17. « Mes fils, que la dissolution de mon corps ne vous trouble point ! Et ne doutez point que mort je vous serai plus utile que je ne l'ai été de mon vivant » (dans *La Légende dorée*, éd. citée, t. II, p. 40). Voir *Saint Jean*, XVI, 7.

18. Voir encore « Soumission et usage de la raison » en filigrane dans A 24 ; maints fragments politiques évoqués dans A 65. A 63 cite explicitement une « pensée », etc.

IV. – UNE SINGULARITÉ MENACÉE

Une tension analogue se manifeste si l'on s'interroge sur l'aptitude du récit à restituer la singularité d'une existence. Destinée à retracer une vie qui fut intense, la légende en a trop souvent éteint l'originalité dans un océan de bons sentiments.

Des cinq grandes « unités » qui la constituent, quatre se révèlent plus résistantes à l'enlèvement dans les généralités pieuses : l'ouverture, le temps des choix, la conversion et la mort. C'est là, surtout, que Gilberte excelle à rendre son frère présent, tout comme elle excellera à faire vivre Jacqueline de sa naissance à son entrée à Port-Royal. Tout au long de ces « unités » dominent la rapidité et l'allégresse des passés simples ; il s'agit bien de faits singuliers, produits à un seul exemplaire ; on assiste à de véritables petites scènes qui tiennent à la fois du conte (interdit/transgression) et du théâtre, comme l'invention des trente-deux premières propositions d'Euclide (A 10-13). L'évocation de la dernière maladie est saisissante à force de notations concrètes : sur les souffrances, les remèdes, l'effarant pronostic des médecins, les préparatifs pour la fin... Entre minuit et une heure du matin, Pascal se trouve aux portes de la mort ; Beurier, appelé en hâte, le croit dans le coma, ce qui nous vaut ce détail : « M. le Curé, entrant dans la chambre avec le Saint-Sacrement, lui cria : Voici Notre Seigneur que je vous apporte [...]. Ces paroles achevèrent de le réveiller [...] il se leva seul à moitié... » (A 88). Une telle réussite est d'autant plus frappante que la légende – et le texte de Gilberte en particulier – se développe habituellement dans l'écriture la plus unie, sinon la plus uniforme. Elle refuse à peu près tout ce qui introduit de l'animation dans le discours : interrogations, exclamations, apostrophes, anacoluthes, alliances de mot, hypotyposes, etc.

L'« unité » de récit la plus dangereuse, pour la singularité, c'est l'exposé inévitable, parfois interminable, des vertus. Du point de vue de l'intérêt narratif, il n'est pas toujours heureux d'entrer à Port-Royal¹⁹. Le récit s'embrume : les précisions de lieu et de temps se raréfient ; on assiste à une entreprise obstinée d'effacement du nom propre, en particulier des noms de personne. Malgré la longueur de cette déclinaison des vertus dans *La Vie de Monsieur Pascal* – où elle occupe la moitié du texte – le nom de Port-Royal ne s'y trouve pas prononcé une seule fois, même pas lors de l'évocation du miracle de la Sainte Épine (A 38-39) ; quant à Jacqueline, elle n'était devenue religieuse que « dans une maison très sainte et très austère » (A 30). Plutôt que d'une hypothétique précaution, il s'agit là d'une des pratiques les plus constantes des récits légendaires. Voilà pourquoi le duc de Roannez s'exhause en « cette personne, qui est tant considérable par sa pitié que par les éminentes qualités de son esprit et par la grandeur de sa naissance »

19. De même, dans la troisième « unité », mieux vaut être un converti, après une vie agréablement orageuse ; les croyants de toujours sont... sans histoires. Saint Augustin vaut mieux que saint Thomas. Bien avant Gide, Pierre Nicole avait souligné dans son *Traité de la comédie* que les bons sentiments suscitent souvent une mauvaise littérature.

(A 45), bref un être qui excelle à la fois dans chacun des trois ordres délimités si fortement par Pascal. Mais on entreverra aussi ces sortes d'ombres que sont « une jeune fille » (A 58), « une personne très vertueuse et très éclairée » (A 72), « un homme d'une très grande science et d'une très grande vertu » (A 73), « un bonhomme » (A 77)... La légende apparaît ici comme travaillée par deux ambitions contraires : ancrer dans l'histoire ce que jamais on ne verra deux fois (début et fin de récit), négliger la surface éphémère du monde (surtout au centre). C'est cette seconde ambition qui préside au passage furtif de la légende dans le dénouement en grisaille de *La Princesse de Clèves*²⁰.

Le caractère souvent hyperbolique des périphrases substituées aux noms propres conduit tout naturellement à souligner un second procédé qui gomme les nuances : l'hyperbole. Certes, chez les Pascal, cette figure de rhétorique semble un bien de famille ; mais cette fois encore il est plus éclairant d'y reconnaître une invitation du genre. *La Vie de Monsieur Pascal* s'enchantait des termes habituels de l'hyperbole : « toujours », « jamais », « rien », « tout », « très », « extrêmement »... De là ce Pascal qui, à partir de 1646, ne fit « autre chose dans tout le reste de sa vie que méditer la loi de Dieu jour et nuit » (A 24), ou qui « n'a jamais eu de passion pour la réputation » (A 16). « Il avait un amour sensible pour tout l'office divin, mais surtout pour toutes les Petites Heures »... (A 72)²¹. Ce constat n'est pas sans conséquences pour l'interprétation de bien des affirmations de Gilberte, comme la renonciation « totale » aux sciences après 1646 ou l'anéantissement « complet » de Pascal au cours des quatre dernières années (A 44). Sensibles surtout dans l'éloge des vertus, les procédés caractéristiques de la légende essaient aisément dans le reste du texte. Par exemple, ne faut-il pas imputer aux prestiges de l'hyperbole les développements jubilants de Gilberte sur deux traits du génie de son frère : Blaise se révéla d'emblée un inventeur solitaire (A 10, 12, 14, 15, 17) ; et, plus frappant encore, il inventait en s'amusant. Sur cette aisance, la sœur aînée est intarissable : « à ses heures de récréation... il avait inventé la mathématique (A 10-11) ». C'est pourquoi son père « lui donna les *Éléments* d'Euclide pour les lire à ses heures de récréation » (A 14), car il n'étudiait la géométrie que pendant « ses heures de récréation » (A 16). L'invention de la machine arithmétique, il s'y éleva « sans peine » ; ce qui le fatigua, ce fut de faire comprendre sa découverte aux ouvriers (A 19). Enfin la roulette, « il la trouva sans y penser » (A 21), à l'occasion d'une rage de dents (A 45). Bien que cette orchestration fasse sourire, elle constitue une indication qu'on aurait tort de négliger sur l'impression que Pascal produisait. Bien des témoignages attestent la

20. La princesse se retira dans... « une maison religieuse » (où ? laquelle ?...). « Elle passait une partie de l'année dans cette maison religieuse et l'autre chez elle ; mais dans une retraite et dans des occupations plus saintes que celles des couvents les plus austères ; et sa vie, qui fut assez courte, laissa des exemples de vertu inimitables. » (fin.)

21. Voir Philippe Sellier, *Pascal et la Liturgie*, Paris, PUF, 1966, notamment « La pratique liturgique de Pascal ». Jacqueline elle-même témoigne qu'à Port-Royal des Champs il assistait à l'office des religieuses « depuis Primes jusqu'à Complies » (cité p. 15). Il n'assistait donc pas à l'office nocturne, Matines et Laudes (N.D.L.R.).

vivacité juvénile du génie pascalien, toujours singulier, toujours *surprenant* (A 11, 13, etc.) Quoi qu'il touche, Pascal innove : en mathématique, en physique, en controverse religieuse, en rhétorique, en apologétique... La mise en scène hyperbolique traduit littérairement l'intensité d'une personnalité hors de pair.

Les temps dans la légende

Les temps de la langue assument bien d'autres fonctions que le simple renvoi à un temps extra-linguistique (passé-présent-avenir ; aspect...). Dans la légende règnent évidemment les deux temps qui caractérisent le récit rétrospectif : le passé simple et l'imparfait, dont le régime d'alternance varie selon les genres, les auteurs, les époques. La prépondérance du passé simple constitue ce qu'on a pu appeler le *tempo* voltairien, dont le modèle est *Candide* : le récit est à plat, en surface, sec, allègre ; cette rapidité culmine dans les formules célèbres *Veni, vidi, vici* ou « Il vit et il crut » (*Saint Jean*, XX, 8). A l'inverse, l'imparfait prédomine dans le roman réaliste du XIX^e siècle, où les arrière-plans socio-historiques ou psychologiques l'emportent sur l'anecdote. Le linguiste Weinrich a fortement souligné la fonction de « mise en relief » du jeu entre les passés simples et les imparfaits : « L'Imparfait est dans le récit le *temps de l'arrière-plan*, le Passé simple le *temps du premier plan* »²². A un tel jeu la légende assigne-t-elle une règle particulière ?

Le début et la fin du récit légendaire, consacrés à deux événements uniques : « Mon frère naquit à Clermont...sa mort, qui fut [...] le dix-neuvième d'août », sont évidemment gouvernés par le passé simple. De là une alacrité qui oppose la légende à la plupart des autres récits, qui s'ouvrent et se ferment le plus souvent sur des temps de l'arrière-plan (imparfaits, plus-que-parfaits). Cette vivacité se maintient dans les « unités » II et III, tout en s'y atténuant notablement. Mais avec la longue unité IV sur les vertus, la rapidité magique des passés simples cède au ralentissement ou à l'immobilisation par les imparfaits. La vertu, dirait Thomas d'Aquin, est un *habitus*, le fruit stable d'actes maintes fois répétés. De là, dans le récit, une surimpression itérative qui entraîne la prépondérance de l'imparfait : « la mortification de ses sens n'allait pas seulement... Il avait un amour si grand pour la pauvreté... Cet amour qu'il avait le portait... » (début de A 49, 50 et 51). Dans l'élaboration d'une telle synthèse, nécessairement les défaillances s'effacent ; il ne demeure qu'une impression d'ensemble, où les dernières années l'emportent sur les flottements lointains de la jeunesse. Le surgissement des passés simples sert non pas à nuancer les imparfaits d'habitude, mais à les illustrer d'anecdotes exemplaires : « Sa pureté n'était pas moindre... Il lui arriva une rencontre, environ trois mois avant sa mort, qui en est une preuve bien sensible » (début de A 57 et 58).

L'attraction de l'imparfait de répétition est si forte qu'elle se communique à la présentation des « Dits ». Le saint apparaît dans presque toutes les

22. H. Weinrich, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1974, p. 115. Dans le récit oral, le passé simple est remplacé par le présent et le passé composé, mais l'imparfait et l'augmentation du nombre des adverbes de temps ancrent dans le narratif.

« Vies » comme quelqu'un qui *répète*. Maints propos, qui n'ont peut-être été tenus qu'une ou deux fois, prennent l'apparence de la formule répétée, presque celle du *mantra*. Ainsi, à la mort de Jacqueline, Blaise — on l'a vu — louait Dieu des circonstances de cette fin, « ce qui lui faisait dire sans cesse : *Bienheureux ceux qui meurent, pourvu qu'ils meurent au Seigneur*. Et lorsqu'il me voyait dans de continuelles afflictions [...] il se fâchait et me disait...²³ ». Cette dérive itérative emporte même l'entourage : « M. le curé de Saint-Étienne, qui l'a vu dans toute sa maladie [...], disait à toute heure : *C'est un enfant, il est humble, il est soumis comme un enfant*. » (A 74).

La prédominance de l'imparfait dans la partie centrale de la légende contribue à expliquer ce qu'on pourrait appeler l'acoustique du genre. Il résonne un son discrètement funèbre, quand on écoute le cœur de ces récits. On ne peut faire que la succession des imparfaits n'émette les harmoniques de « ce temps cruel qui, — rappelle Proust — nous présente la vie comme quelque chose d'éphémère à la fois et de passif, qui, au moment même où il retrace nos actions, les frappe d'illusion, les anéantit dans le passé » et « est resté pour moi une source inépuisable de mystérieuses tristesses »²⁴. La mélancolie du révolu n'est ici conjurée, contrairement à ce qui se passe avec les passés simples, ni par la vivacité des actions, ni par le chant radieux des sonorités. L'importance du récit des derniers moments, dans les textes légendaires, ne peut qu'accentuer l'impression funèbre provoquée par le genre. La légende se transforme aisément en récit nécrologique, comme l'attestent Obituaires et Nécrologes : il suffit de faire passer l'unité « Mort » en tête du récit : « Le quatorzième jour 1670 [le 14 juin] mourut messire Louis de Pontis... » ; ensuite s'égrènent imparfaits et plus-que-parfaits (*Nécrologe... de Port-Royal*).

Dans *La Vie de Monsieur Pascal* l'adoption de la première personne renforce le sentiment du révolu : un tel type de récit nous tourne forcément vers le passé à partir du présent d'un narrateur constamment inscrit dans le texte. Un récit à la troisième personne eût au contraire atténué la tristesse des imparfaits en nous présentant un personnage tourné vers l'avenir à partir du passé : la mort elle-même en eût paru moins affligeante.

Néanmoins, le récit de Gilberte résiste à l'invasion crépusculaire des arrière-plans et du jamais plus ; il provoque un saisissement qui tient dans une large mesure à la place exceptionnelle des événements singuliers dans les unités I, II, III, et V, mais aussi à l'acuité évangélique et à l'originalité des habitudes. Le talent de la narratrice et la vivacité du génie pascalien ont déjoué ce risque majeur de la légende : l'attrait de la pulsion de mort, les assoupissements de la répétition.

23. A 59. Sur ces *Dits* répétés, voir A 36, 48, 54, 65, 66, 72... Pour les *Dits* présentés comme uniques, voir A 59, 73... : on les trouve évidemment surtout dans les « unités » où domine le passé simple. Le père de Port-Royal, saint Bernard, « avait toujours présent à l'esprit ce proverbe qu'il répétait volontiers : « Celui qui fait ce que personne ne fait, tout le monde le remarque ». Aussi ne porta-t-il un cilice que tant qu'il put le faire secrètement... » (*La Légende dorée*, éd. citée, II, 66). Sur le cilice et le secret, voir la fin d'A 42.

24. *Pastiches et mélanges*, Paris, Gallimard, 1948, p. 239-240 (cité par H. Weinrich).



C'est pourtant bien le genre légende qui permet de situer *La Vie de Monsieur Pascal* sur l'éventail des formes littéraires. Qu'il s'agisse de la structure du récit, des jeux transtextuels ou de l'inscription de la singularité, la connaissance de nombreuses « Vies des Saints » favorise l'analyse du récit de Gilberte. Elle permet aussi de mieux en percevoir l'originalité. Ainsi l'espèce d'enseulement du début ne se retrouve guère ailleurs, et peut nous aider à comprendre, sinon à accepter, les regrets émis par Nietzsche ou par Valéry sur les « conversions », jugées par eux mortifères, du jeune génie. La *Vie* se détache encore par son refus de tout merveilleux voyant : présages, prédictions, diableries ou miracles ; un événement aussi patent que le miracle de la Sainte Épine ne se trouve que brièvement évoqué. Port-Royal, Gilberte et Blaise conçoivent la sainteté comme une réalité comme une réalité intérieure : si Dieu est caché, les « vrais chrétiens » le sont aussi. Un dernier trait mérite d'être souligné : d'un augustinien comme Pascal, poète des charmes entraînants de la grâce divine, on eût pu attendre une sorte d'aisance mystique dans la conduite de sa vie. Certes le mysticisme affleure un peu partout dans le récit de Gilberte ; mais il faut en même temps parler d'un volontarisme pascalien : Pascal ne s'est pas fortifié simplement d'une ceinture de fer, Gilberte ne cesse de nous rappeler qu'il s'était imposé des règles, des maximes, aussi simples que redoutables. *La Vie de Monsieur Pascal* illustre ainsi une parole du Christ qui, après avoir été transcrite par Pascal lui-même, a fourni un titre à un autre écrivain catholique, affronté elle aussi à la maladie, Flannery O'Connor : « Le Royaume de Dieu souffre violence » (lettre 2 à Charlotte de Roannez), « Et ce sont les violents qui l'emportent » [*Matthieu*, XI, 12].

Après la communication de M. Sellier
INTERVENTIONS

M. Jean MESNARD

Chacun de nous, j'en suis sûr, aura compris la portée de l'exposé magistral que vient de nous donner Philippe Sellier. On a souvent parlé de la *Vie de Pascal* par Gilberte comme d'un écrit hagiographique, mais en termes vagues et négatifs, pour contester l'exactitude de certains faits, jamais de cette manière rigoureuse et positive, qui permet de situer cet écrit mémorable dans une longue tradition et de dégager les lois auxquelles il obéit.

La réflexion pourrait sans doute être prolongée de deux manières. Tout d'abord, si contraignante que soit la forme de la légende, elle n'en prend pas moins appui sur

une certaine réalité, qu'elle exploite à ses fins. Comment s'opère exactement le rapport entre le donné vécu, ou connu par les documents, et sa mise en œuvre sous forme de légende ? Dans quelle mesure y a-t-il choix, dans quelle mesure déformation, dans quelle mesure l'un et l'autre ? La question est complexe, mais il reste assez de documents extérieurs à la *Vie de Pascal* pour qu'on puisse la traiter avec précision.

Ensuite et surtout, si Philippe Sellier a clairement démontré l'existence d'un genre de la légende, ne pourrait-on distinguer, à l'intérieur de ce genre, plusieurs styles ? On retrouverait alors, en attendant des analyses plus fines, la distinction du baroque et du classique. La légende de type baroque recherche la tension, l'exubérance, insistant sur le merveilleux et le spectaculaire, miracles, extases, dévotions théâtrales. La légende de type classique met l'accent sur les réalités humaines, sur les conflits psychologiques, sur le règlement de la vie, sur l'action mystérieuse de la grâce. La vie de Pascal illustre évidemment ce second style.

M. Antony MC KENNA

Nous avons tous été frappés par l'originalité de la méthode et par la richesse des conclusions de Philippe Sellier, qui, à son habitude, est parvenu à jeter une lumière toute nouvelle sur un texte qui nous semblait familier. Sans être tout à fait d'accord sur le détail du découpage des « unités narratives » dans *La Vie de Monsieur Pascal*, je tire de cette communication la leçon importante que le genre de la légende a pu constituer un principe de sélection parmi les aspects de la vie de son frère que Gilberte voulait illustrer. Les propos qui suivent ne contredisent pas cette conclusion, mais mettent en lumière un aspect plus personnel du texte. Certes, *La Vie de Monsieur Pascal* constitue, aux yeux de Gilberte et de ses amis, une vie de « saint », mais il ne s'agit pas de n'importe quel saint.

On remarquera d'abord le peu de place accordé par Gilberte au tempérament de son frère : hormis quelques remarques consacrées à son exigence de vérité et à son application (§ 6), hormis les passages consacrés à la maladie, la part de la nature dans cette *Vie* est minime. A tout moment la nature est subordonnée à des principes et à des maximes, et cela dès l'enfance : l'éducation conçue par le père s'organise autour de maximes ; « tenir l'enfant au-dessus de son ouvrage » (§ 4), ne se rendre qu'à ce qui paraît vrai « évidemment » (§ 6), règles particulières pour l'apprentissage du latin (§ 15), et, enfin, maxime fondamentale : « tout ce qui est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis » (§ 23). La conversion de Pascal est définie, elle aussi, par un principe (§ 22) ; l'affaire Saint-Ange est décrite comme un exemple de la mise en pratique des maximes du père (§ 24) ; le divertissement est pratiqué pendant un temps par obéissance à un règle des médecins (§ 33) ; la « nouvelle » conversion est définie par de nouveaux principes (§ 34-35 ; cf. 43, 47), et la vie chrétienne est alors caractérisée par la mise en pratique des principes et des maximes de Pascal concernant la lecture de la Bible (§ 36), l'éloquence (§ 37), la nourriture (§ 45), la médecine (§ 50), la recherche de l'excellence (§ 51), la pauvreté (§ 54), les attachements personnels (§ 62-64), l'ordre politique (§ 65-66). Dans ce dernier cas Gilberte souligne même que la conduite de Pascal ne témoignait pas d'un tempérament opiniâtre, mais se fondait sur un principe (§ 66). Ces maximes définissent ensemble « la voie par laquelle Dieu le conduisait » (§ 70), que Gilberte résume en citant le texte : « J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée... » (§ 68-69). Les ouvrages de Pascal – auxquels, comme Philippe Sellier l'a fait remarquer, Gilberte accorde si peu de place – sont ainsi présentés comme les simples conséquences de sa mise en pratique des maximes (§ 7, 15, 18, 21, 37, 45, 53). Elle insiste sur la « simplicité merveilleuse qui le rendait exact à toutes les pratiques qui regardaient la religion »

et dont les instructions étaient portées dans un *Almanach spirituel* (§ 72). Citons enfin ses principes sur la maladie (§ 81) — sur cette maladie par laquelle Dieu a voulu achever de le rendre tel qu'il le voulait pour paraître devant lui » (§ 47). Cette allusion nous permet d'évoquer un autre aspect du récit de Gilberte à partir de la conversion (§ 22), elle insiste constamment sur le rôle de la Providence : Dieu l'a préservé du libertinage (§ 23), Dieu suscite l'occasion de l'affaire Saint-Ange (§ 25), Dieu se sert de Blaise pour répandre l'amour de la perfection chrétienne sur toute la maison (§ 30, 31), etc. (voir § 33, 38-39, 40, 44, 47, 58, 64, 70, 72, 80, 88).

Concluons sur ces points : Gilberte minimise la part des dons naturels ; elle insiste à tout moment sur les maximes et sur les principes de la vie de Pascal, avant et après sa conversion, et elle met constamment en valeur le rôle de la Providence.

Nous trouvons ainsi dans *La Vie de Monsieur Pascal* une véritable codification de la piété chrétienne, et, à travers la mise en pratique de ces maximes, Gilberte nous permet de discerner la main de Dieu dans la vie de l'homme : par la mise en pratique de ces maximes la vie de l'individu devient ainsi un exemple de la Providence du Dieu caché. Sur ce point notre analyse rejoint les conclusions de Philippe Sellier.

Posons maintenant brièvement le problème des sources de Gilberte : on sait qu'elle dispose des documents de l'affaire Saint-Ange (§ 26-29) ; elle a peut-être sous les yeux l'*Almanach spirituel* (§ 72) ; elle possède sans doute un livre de raison qui lui permet de citer certaines dates précises (§ 1, 3, 30, 35, 77) ; elle cite l'*Évangile* (§ 22), l'*Apocalypse* (§ 59), le canon de la messe (§ 88). Mais où Gilberte puise-t-elle ces nombreux propos oraux de Pascal ? Nous avons dénombré 35 « remarques » de Pascal : certes, nous pouvons faire confiance aux souvenirs de Gilberte lorsqu'elle fait le récit de la dernière maladie de son frère, à laquelle elle a assisté ; ces remarques sont d'ailleurs présentées au passé simple (§ 83, 84, 86, 87, 88). Mais quelle est la source de la très large majorité de « propos » qu'elle présente à l'imparfait : par exemple § 36, 49, 51, 52, 54, 65, etc., et qui constituent des maximes ? Nous ne pouvons nous empêcher de penser que Gilberte dispose ici de textes écrits, mais nous ne trouvons pas la trace du texte exact de ces propos dans les écrits de Pascal qui nous sont parvenus (nous excluons de ce décompte les fragments Lafuma 396 et 931 incorporés au récit, § 63 et 68). Il nous semble très probable que Gilberte dispose de lettres de Blaise — peut-être aussi du « livre de sentences » auquel il fait allusion dans sa lettre à Gilberte de mars 1649 (éd. J. Mesnard, II, p. 706) — qui ont disparu. Remarquons aussi les douze témoignages d'autres personnes auxquelles Gilberte fait allusion au cours de son récit, notamment les « gens de grand esprit et de grande condition » (§ 41), « une personne de très grande vertu... » (§ 42), « une personne des plus considérables par la grandeur de son esprit et de sa piété » (§ 62) « une personne très vertueuse et très éclairée » (§ 72), etc., parmi lesquelles nous pouvons identifier le duc de Roannez (§ 45), le Père Beurrier (§ 74) et peut-être Sainte-Marthe (§ 73).

Nous voudrions ainsi insister sur le caractère authentique des propos rapportés par Gilberte et des témoignages dont elle fait état. Certes le genre de la légende a pu présider au choix des éléments qu'elle met en œuvre dans la composition de la *Vie*, mais il nous semble qu'elle se réfère à des documents authentiques, personnels. Certes, la vie de Pascal est présentée comme un exemple de vie sainte, et la subordination du génie naturel à la mise en pratique des maximes de la perfection chrétienne nous permet de comparer la *Vie de Monsieur Pascal* avec d'autres *Vies* de Saints, mais l'étude des sources de Gilberte nous permet néanmoins de découvrir, à l'arrière-plan de son témoignage, des propos réels et un accent personnel.

La réussite littéraire du texte de Gilberte sur son frère est due en partie à ce frère lui-même. Philippe Sellier a dit que l'exposé des vertus était le moment difficile de ces légendes. Si Gilberte l'a réussi, c'est qu'elle s'est inspirée de l'esprit de Pascal : dans l'intervention de Mc Kenna revenait constamment le mot « principe », qui est un terme géométrique. L'intention de Gilberte dans sa *Vie de Pascal*, c'est de suggérer que son génie et sa sainteté sont issus d'une même racine, et que son frère est devenu presque saint par une sorte de reconversion de son génie : elle assure que Pascal aurait bien pu réussir dans la vie mondaine, mais qu'il a préféré mettre ses dons au service de Dieu. Dans de tels passages, si elle ne dit pas grand chose des œuvres mathématiques de son frère, elle géométrise la sainteté, parce qu'elle l'a vue comme une sainteté géométrique. Il y a une résonance : si la *Vie* n'est pas une biographie banale, c'est sans doute à cause de ce tremblement entre la signification géométrique du mot « principe » et celle, morale, du mot « maxime », qui sont pris dans le même sens dans le texte. Le portrait de Pascal par Gilberte en reçoit une consistance telle qu'on ne peut le réduire à un modèle abstrait.