

CHAPITRE XIII

« PORT-ROYAL » : UNE CONSTRUCTION ANHISTORIQUE, MYTHIQUE ET IDENTITAIRE ?

Bernard CHÉDOZEAU

Il peut paraître incongru ou malséant de signaler et peut-être de regretter des absences dans un ouvrage aussi admirable que le *Port-Royal* de Sainte-Beuve. Pourtant j'ai d'illustres prédécesseurs, comme l'abbé Griselle qui parlait de « lacunes »¹, et surtout l'abbé Bremond dont l'*Histoire du sentiment religieux en France*, jusque dans son titre peut-être, est une réponse à *Port-Royal*. D'un autre point de vue, la qualité et l'importance des études menées depuis une centaine d'années sur l'histoire religieuse du XVII^e siècle incitent les chercheurs à infléchir certaines des perspectives qui étaient celles de Sainte-Beuve. Enfin je pense trouver une forme indirecte de légitimité à cette communication dans le fait que le *Port-Royal* a contribué en partie à la définition de l'identité culturelle en France ; par conséquent, la connaissance de points que Sainte-Beuve n'a pas pris en considération permet de mieux comprendre, peut-être, certains aspects de cette identité.

Sainte-Beuve me semble donc avoir volontairement adopté une attitude de discrétion et de réserve en quelques domaines fondamentaux : à propos de la traduction des textes sacrés, bibliques et liturgiques ; à propos de la conception port-royaliste de l'histoire ; enfin sur le sujet politico-religieux des relations entre les gallicans et les ultramontains². Cette discrétion est d'autant plus curieuse que

¹ E. GRISELLE, « Les lacunes du *Port-Royal* de Sainte-Beuve », *Etudes*, 20 mai 1907, t. 111, p. 528-538. En fait, l'article concerne surtout les démarches menées par Port-Royal à Rome dans les années 1651 à 1653.

² Que je préfère appeler *pontificii*, pour reprendre un terme du temps peut-être moins controversé que celui d'*ultramontains*.

chacun de ces domaines est, pendant les vingt années où parle et où écrit Sainte-Beuve, au cœur de conflits toujours aigus. Je ne prétends pas répondre clairement à la question de fond : pourquoi Sainte-Beuve a-t-il adopté cette attitude ? Mais je voudrais rendre sensible le fait qu'en présentant un Port-Royal coupé de plusieurs aspects majeurs du XVII^e siècle toujours vivants au XIX^e siècle, c'est une certaine image de Port-Royal que Sainte-Beuve a proposée, un mythe peut-être, pour reprendre le terme de Raphaël Molho, et je soulignerai que cette attitude a certainement aidé les intellectuels français à se reconnaître dans le mouvement des Messieurs.

1. Le premier domaine où Port-Royal a pleinement innové est celui de la *traduction des textes sacrés*, c'est-à-dire des textes bibliques, Ancien et Nouveau Testament, et des textes liturgiques, c'est-à-dire des divers offices, de la totalité du *Bréviaire* et, plus précisément, de l'ordinaire de la messe et même du canon³. Port-Royal a innové en deux points essentiels : il a bien sûr donné la traduction en langue vernaculaire de l'ensemble de ces écrits ; mais surtout il a formulé une définition nouvelle, très originale au sein de l'Église catholique, et très contestée, de la relation du laïc à ces textes.

Pour la Bible, Port-Royal a publié de 1659 (*Office du Saint-Sacrement*) à 1666 plusieurs traductions des Psaumes ; en 1667 il a donné le célèbre *Nouveau Testament* dit de Mons ; de 1672 à 1693 il a procuré l'ensemble des livres de l'Ancien Testament dans la Bible avec les grandes explications, inexactement dite « de Sacy » et qu'il est préférable d'appeler de Port-Royal⁴.

Mais la grande originalité de Port-Royal est la définition d'un nouveau destinataire : tout laïc doit lire la Bible. Pour l'époque, il s'agit d'une position à la limite extrême des frontières posées par l'autorité ecclésiastique. Il y a alors deux grandes attitudes relatives à la lecture de la Bible en langue vernaculaire : la position à l'espagnole, qui peut être dite ultra-restrictive puisqu'elle va au-delà des directives romaines et qu'elle interdit même la traduction des évangiles et des épîtres des dimanches et fêtes ; en France, en revanche, l'attitude plus souple qui s'en tient à la *regula IV* de l'*Index romain*. Cette *regula* autorise la lecture de la Bible au lecteur *capax* qui en a obtenu l'autorisation auprès du clerc. François Véron, puis le P. Ame-

³ Voir B. CHÉDOZEAU, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Ed. du Cerf, coll. Histoire, 1990, ainsi que de nombreux articles.

⁴ Philippe Sellier vient d'en donner une réédition chez Laffont, dans la collection « Bouquins ».

lote sont les meilleurs représentants de cette tendance que j'ai appelée « catholique-romaine française », qui est très spirituelle, qui a des aspects gallicans de refus des décisions des congrégations romaines, qui est au XVII^e siècle celle de la plupart des clercs français et qui, avec d'autres justifications théoriques, se maintient presque jusqu'à notre époque.

L'originalité de Port-Royal est de renverser ces garde-fous. De ce qui n'est, chez les catholiques-romains français, qu'une possibilité reconnue au laïc de lire la Bible sous la surveillance du clerc, il fait un devoir de conscience pour tout catholique ; la très belle préface du *Nouveau Testament* dit de Mons est explicite sur ce point. Les Messieurs ont ainsi défini sur ce sujet délicat une position hardie qu'on peut dire anti-romaine, qui semble se rattacher à leur ecclésiologie promouvant le laïc et le rapprochant autant que faire se peut du clerc, qui reste le modèle.

Dans son *Port-Royal*, Sainte-Beuve ne méconnaît évidemment pas l'immense entreprise des Messieurs, et il rend au petit groupe et à Sacy l'hommage qui leur est dû. Il a les phrases qui conviennent pour souligner les qualités de cette œuvre, et on ne le chicanera pas à propos de quelques inexactitudes. Comment en revanche ne pas s'étonner devant son silence sur ce qui fait la grande originalité de Port-Royal en ce domaine, cette obligation morale de lire la Bible, à commencer par le Nouveau Testament et les Psaumes ? Sainte-Beuve écrit en effet que :

Port-Royal maintint d'abord le droit et le devoir qu'ont les fidèles de lire l'Écriture Sainte en langue vulgaire. M. Arnauld eut à soutenir toute une polémique [...] à ce sujet⁵.

Mais cette phrase est au moins inexacte : Port-Royal ne « maintint » pas ce droit et surtout ce devoir, mais il chercha à les imposer contre des adversaires appuyés sur une argumentation qu'on ne peut présenter ici mais qui est solidement fondée. Sainte-Beuve ignore, méconnaît ou passe sous silence cette exigence imposée à tous de lire la Bible⁶.

Ce silence et ces expressions ambiguës intriguent pour plusieurs raisons. A l'époque où se prononcent ces conférences, et plus tard lorsque se rédige l'ouvrage, la question est au cœur des conflits avec

⁵ *Port-Royal*, Gallimard, bibl. de la Pléiade, t. II, p. 790.

⁶ Il parle ailleurs de « cette marge périlleuse et mal définie, à grand peine laissée par Rome et par la Sorbonne à la traduction des Écritures » (*Port-Royal*, t. II, p. 791).

les protestants. Alors qu'en 1757 Benoît XIV avait adouci la réglementation sur le sujet, les papes de l'époque de la Restauration reviennent à des positions très restrictives pour répondre aux efforts des Sociétés bibliques (qui, de surcroît, retiennent souvent pour leurs publications la traduction de Sacy) ; l'accès libre à la lecture de la Bible, comme l'ont voulu Port-Royal et plus tard les jansénistes, est généralement considéré comme un des facteurs qui ont favorisé les excès révolutionnaires.

Sainte-Beuve ne peut ignorer ces textes romains, dont s'indignent tous les théologiens protestants : quelques années plus tard, dans son *Journal*, H.-F. Amiel raille le P. Hyacinthe réfugié à Genève, qui demande à Rome un adoucissement de la législation relative à la lecture de la Bible. Sainte-Beuve parle devant un public de calvinistes et de « méthodistes » qu'il connaît bien (certains d'entre eux ont pu croire qu'il pourrait se convertir au protestantisme), et pour lesquels l'attitude romaine est un sujet de scandale. Comment Sainte-Beuve peut-il donc ne rien dire de cette position si originale des Messieurs ? Pourquoi, quitte à ne rien en tirer par rapport à la situation du XIX^e siècle, ne pas souligner au moins qu'en ce domaine la position de Port-Royal est sans équivalent dans le monde catholique du XVII^e siècle ? Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve ne souligne pas assez la tentative de redéfinition par les Messieurs du statut du laïc, pourtant au cœur de la problématique réformée.

2. La question n'est pas moins pertinente dans le domaine de la liturgie, et plus encore en pays calviniste de langue française.

Il faut en effet savoir que Port-Royal n'a pas seulement donné en traduction française l'ensemble de la Bible, mais qu'il a traduit l'ensemble de l'office divin : de l'*Office du Saint-Sacrement* (1659) au *Bréviaire* (1688), en passant par le célèbre *Office de la Semaine sainte* de Nicolas Le Tourneaux (1673), qui donne aussi une *Année chrétienne*. Ce qui caractérise ces ouvrages, c'est qu'ils incluent une explication de la messe, la traduction de l'ordinaire de la messe et surtout celle du canon. D'autre part, Port-Royal et ses amis ont tenté, comme pour la lecture de la Bible mais de façon plus discrète, de mettre ces textes entre toutes les mains : ils auraient voulu faire lire le bréviaire par les fidèles laïcs. Quoi qu'il en soit, à la fin du XVII^e et surtout dans le premiers tiers du XVIII^e siècle, la présence de la *traduction* de l'ordinaire de la messe dans un livre de piété signe le plus souvent un ouvrage de tendances jansénistes⁷.

⁷ La situation évolue avec Mgr de Vintimille, mais après la Révolution les positions se durcissent à nouveau (ainsi chez D. Guéranger).

Certes il a déjà été donné des traductions de la messe, mais au XVII^e siècle les oppositions sont expresses en raison des problèmes majeurs que soulève l'entreprise : a) la pertinence même de la traduction n'apparaît pas, dans la mesure où le sacrifice de la messe est un mystère pour le célébrant lui-même : que peut apporter la traduction ? Aux yeux de l'immense majorité des clercs, l'entreprise exagère le rôle de l'intellect et de la raison dans le champ d'une prière et d'une dévotion qui ne passent pas d'abord par la compréhension ; b) elle leur semble aussi estomper la distinction du clerc et du laïc, et très souvent les textes montrent que les clercs appréhendent que ne se répande la tentation de cocélébration par le laïc. Ce sont là deux objections extrêmement fortes dans les mentalités catholiques de l'époque, et il est plutôt proposé au laïc des « prières pour s'unir d'intention avec le prêtre »⁸, prières qu'on trouvait encore dans les missels pour fidèles des années 1950.

Sur ce point aussi le propos de Sainte-Beuve paraît ambigu. Certes il touche un mot des principaux ouvrages publiés par les Messieurs et de quelques-uns des conflits soulevés, et il écrit même :

Jusque dans la traduction du Bréviaire et du Missel il y eut à lutter ; le droit de comprendre était en cause. [Les Messieurs] représentaient le bon sens et la raison vigilante au sein du christianisme⁹.

Mais Sainte-Beuve réduit ainsi les conflits à une opposition entre partisans et adversaires des pensées dans la dévotion, en une formule qui exclut toute valeur et toute portée aux arguments de ses adversaires, qui n'ont ni « bon sens » ni « raison vigilante ». Il semble ignorer le très solide arrière-plan théologique et ecclésiologique des textes opposés à l'entreprise des Messieurs ; il écrit ainsi que la traduction du *Bréviaire* est condamnée « comme si elle eût contenu plusieurs hérésies ».

Pourtant Sainte-Beuve ne peut ignorer le sens réel des conflits relatifs à la traduction de l'office et de l'ordinaire de la messe. Il écrit à l'époque où D. Guéranger lance ses anathèmes contre ceux qui, depuis le XVII^e siècle précisément, ont publié ces traductions de textes sacrés ; de nos jours encore on rencontre de fortes résistances sinon à la traduction de la messe, du moins au risque de cocélébration par

⁸ Voir B. CHÉDOZEAU, « Aux sources du missel en français à l'usage des laïcs (XVII^e-XVIII^e siècles). Port-Royal et la liturgie », *Histoire du Missel français*, Brepols, 1986, p. 33-57.

⁹ *Port-Royal*, t. II, p. 791.

les fidèles¹⁰. C'est toujours la tendance de Port-Royal à promouvoir le laïc qui est ainsi estompée, et en un domaine des plus sensibles pour les calvinistes auxquels s'adresse Sainte-Beuve.

3. Il est un autre point où la discrétion de Sainte-Beuve a contribué négativement à définir un certain Port-Royal : c'est la conception que les Messieurs ont de l'histoire. Port-Royal rencontre en effet par deux fois au moins le problème de l'histoire : à propos de la datation chronologique de l'Ancien Testament et à propos de la question de l'évolution du dogme.

Je rappellerai très brièvement qu'en 1662 Claude Lancelot publie une *Biblia Sacra* qui contient une longue *Chronologia Sacra* de 82 pages in-folio en petits caractères. Reprise jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, cette chronologie a joué un très grand rôle dans la conception française de l'univers ; elle a aussi été fort critiquée par les religieux et les spirituels, le plus souvent pour ce qu'on peut appeler son naturalisme rationaliste. Quelle place une chronologie peut-elle faire en effet à la découverte de l'action de Dieu dans le monde ? Où y retrouver le surnaturel, le divin, l'action de la grâce, d'un mot la Révélation ? L'ancienne vision historique symbolique faisait plus facilement sa place à la grâce divine, que la datation chronologique n'exclut pas mais qu'elle rend difficile à saisir. Sans être hostile à la spiritualité, la datation chronologique risque fort de lui être étrangère. D'autre part, tout système de datation chronologique induit la conscience d'un écoulement, d'une évolution, notions inacceptables par les catholiques du temps pour tout ce qui concerne le dogme et la doctrine. En conséquence, la publication d'une *Chronologia Sacra* implique des choix philosophiques et théologiques réels, et au moins une confiance poussée dans une science finalement profane.

N'y a-t-il pas alors risque de contradiction entre la publication d'une *Chronologia Sacra*, aux options modernes définies, peut-être cartésiennes, et la méthode retenue par les Messieurs pour affirmer la Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie ? On sait que pour défendre la présence réelle et la transsubstantiation, P. Nicole reprend en 1664-1673 (c'est-à-dire juste après la publication de la *Chronologia* de Cl. Lancelot) la vieille méthode de prescription

¹⁰ Ainsi à propos de la prononciation collective de la prière « Par Lui, avec Lui et en Lui... », qui est parfois interdite ; seule est traditionnellement acceptée la prononciation de l'*Amen* final.

qui, pour reprendre une expression du P. Adhémar d'Alès, consiste à « s'autoriser d'une situation acquise »¹¹.

En matière de dogme [comme ailleurs], possession vaut titre¹². L'Eglise possédant l'Ecriture avant les hérétiques est seule à en conserver et à en posséder le sens vrai. Par conséquent, le changement qui, selon les calvinistes, est survenu au IX^e siècle dans la croyance eucharistique n'a pas eu lieu parce qu'il n'a pas pu avoir lieu. Cette méthode de prescription, qu'on peut dire catholique par excellence en raison du rôle qu'elle reconnaît à la tradition, s'oppose à la méthode calviniste de discussion des textes. Elle permet d'éliminer *de facto* mais surtout *de jure* toute possibilité d'évolution du dogme, tout changement dans la doctrine ; c'est une forme de refus pur et simple de l'histoire, que Bossuet reprendra quelques années plus tard dans ses propres ouvrages.

Ainsi on peut affirmer que les Messieurs ont soulevé les deux grands problèmes que depuis le XVII^e siècle l'histoire pose à l'Eglise catholique : histoire, nature et surnature d'une part, et de l'autre histoire et évolution. Et par ailleurs, on constate qu'ils se sont partagés entre les deux voies, celle de la chronologie qui induit la reconnaissance de l'évolution et de l'histoire, et celle de la méthode de prescription qui les exclut. Les présupposés philosophiques des deux méthodes sont difficilement conciliables, et le conflit a dû être clairement ressenti au sein même de Port-Royal.

Ces questions ne peuvent être inconnues de Sainte-Beuve qui, je le répète, s'exprime devant un auditoire calviniste. Il ne peut ignorer que les problèmes de datation chronologique et d'évolution du dogme sont au cœur des conflits religieux entre catholiques et réformés¹³. Or si l'on peut comprendre qu'il soit discret sur la *Chronologia Sacra*, méconnue jusqu'à une époque récente, comment expliquer la rapidité distante avec laquelle il traite de la méthode de prescription, dont il rapporte la définition par P. Nicole¹⁴ ? Comment peut-il présenter comme des « discussions épisodiques interminables » ce qui concerne la difficile question de l'évolution éventuelle du dogme, lorsque P. Nicole répond au pasteur Jean Claude pour qui la croyance à la présence réelle et à la transsubstantiation n'a été qu'une « augmentation vicieuse » du dogme ? Comment ne rien dire de l'archaïsme de la

¹¹ Adhémar d'Alès, *Etudes*, 1907, t. 111, p. 587.

¹² *DTC*, XV, col. 146.

¹³ C'est l'époque où, interprétant de façon très diverse les conflits nés de l'évolution en doctrine, Renan sort de Saint-Sulpice et Newman se convertit.

¹⁴ *Port-Royal*, t. II, p. 885-898.

position de P. Nicole ? Sainte-Beuve est pourtant là au seuil des grandes questions par lesquelles les Messieurs ont vraiment marqué non seulement leur temps, mais les siècles à venir¹⁵.

Ainsi, en ce point si important des conceptions port-royalistes de l'histoire où les Messieurs adoptent des positions finalement divergentes, les unes plus modernes avec Claude Lancelot, les autres archaïques avec Pierre Nicole¹⁶, la discrétion de Sainte-Beuve peut être rapprochée de ses silences sur les traductions bibliques et liturgiques : s'agit-il d'ignorance ou de discrétion ? Comment interpréter ces silences de Sainte-Beuve ?

4. Il est encore un domaine dans lequel Sainte-Beuve est bien discret ; c'est celui des positions de Port-Royal par rapport aux gallicans et aux ultramontains ou *pontificii*¹⁷.

Selon mes hypothèses, qui distinguent nettement Port-Royal du jansénisme proprement dit, le mouvement de Port-Royal n'a de sens que jusqu'aux années 1691-1692, c'est-à-dire jusqu'à la période où les deux pouvoirs, du pape et du roi, s'accordent pour fonder l'union du trône et de l'autel. Jusque-là, en effet, le roi de France se comporte traditionnellement en défenseur des libertés de l'Église gallicane, et les *Quatre Articles* de 1682 sont le monument le plus célèbre de cette attitude. L'action des Messieurs de Port-Royal est alors guidée par un seul but : rappeler aux deux puissances les limites de leur pouvoir respectif. Ils rappellent au pape que son pouvoir est sur les *spiritualia*, mais ils rappellent aussi au roi – et c'est en quoi Port-Royal n'est pas exactement gallican – que son pouvoir est sur les *temporalia* et qu'il ne doit pas empiéter sur les *spiritualia* : A. Arnauld s'oppose aux prétentions régaliennes dans l'affaire de la Régale, et sur les *Quatre Articles* il adopte des positions finalement réservées. Port-Royal joue

¹⁵ Contrairement à ce qu'il écrit (*Port-Royal*, t. II, p. 899), si Port-Royal adopte à propos de la Présence réelle et de la transsubstantiation des positions fixistes très rigides, ce n'est pas pour rendre à Rome la monnaie de sa compréhension dans les années de la Paix de l'Église. Dans son refus de l'histoire, Port-Royal semble s'appuyer sur des positions théologiques et sur une conception de la grâce opposées à celles des molinistes, qui acceptent avec discrétion une certaine forme d'évolution et d'histoire (le développement du dogme, qui commence à apparaître chez D. Petau) parce qu'ils croient à une certaine coopération de l'homme dans l'acte de son salut et de sa béatification.

¹⁶ Surtout quand on rapproche les analyses fixistes de P. Nicole et de Bossuet des analyses ouvertes du jésuite D. Petau, qui enseigne déjà le développement explicatif du dogme, pour ne rien dire des positions qu'adoptera ensuite Richard Simon.

¹⁷ Voir B. CHÉDOZEAU, « La Faculté de Théologie de Paris au xvii^e siècle : un lieu privilégié de conflits entre gallicans et ultramontains », *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 1990, t. X, p. 39-102.

ainsi tout au long du XVII^e siècle un rôle de modérateur entre le pape et le roi, en une tentative très originale qui distingue Port-Royal aussi bien des gallicans que des *pontificii*. Or en 1691-1692 Louis XIV abandonne cette politique pour établir avec la papauté une alliance discrète mais formelle : c'est toute l'entreprise de Port-Royal qui perd sa signification de médiateur politico-religieux, et s'ouvre l'ère de ce qu'on appelle le jansénisme.

Sainte-Beuve est très discret sur ces aspects, sans lesquels le sens de l'action de Port-Royal est bien difficile à saisir. Plus généralement, comment Sainte-Beuve peut-il définir Port-Royal sans le situer plus explicitement au sein de l'Église de France ? Comment peut-il être si discret sur les *pontificii* qui ne sauraient se réduire aux jésuites honnis, sur les adversaires de Port-Royal qui sont loin d'être tous négligeables ou méprisables ? Là encore la question que je pose ne peut être notée d'anachronisme : à l'époque où écrit Sainte-Beuve, c'est-à-dire avant Vatican I, la question se pose toujours des positions gallicanes en face de ce qu'on appelle les « prétentions » de la cour romaine et de ses partisans ultramontains. Pourquoi Sainte-Beuve aborde-t-il de biais ces questions de fond ?

5. On ne reproche pas à Sainte-Beuve de n'avoir pas épuisé le champ couvert par Port-Royal, mais on constate qu'il n'a voulu situer ni dans des perspectives historiques synchroniques, ni dans des perspectives diachroniques, quelques questions fondamentales suscitées par les Messieurs et toujours vivantes au XIX^e siècle. Il n'a pas signalé l'originalité de la position de Port-Royal sur la nécessaire lecture de la Bible par le fidèle laïc ; il n'a rien dit de la volonté des Messieurs de promouvoir un mode de participation plus étroit du fidèle à la liturgie ; il n'a pas signalé l'intérêt ambigu porté à l'histoire ; il n'a guère situé le mouvement dans les courants politico-religieux du temps et au sein de l'Église de France. Et pourtant, chacune de ces questions revêtait, dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle, une pleine signification aussi bien pour ses auditeurs de Lausanne que pour ses lecteurs, contemporains du concile de Vatican I.

Ces observations permettent de constater que le Port-Royal que présente Sainte-Beuve est, comme le montre fort bien l'ouvrage de R. Molho¹⁸, étudié dans des perspectives peu historiques et religieuses, et selon des visées littéraires, psychologiques et morales qui peuvent finir par constituer un « mythe ». R. Molho peut ainsi

¹⁸ Raphaël MOLHO, *L'Ordre et les Ténèbres, ou la naissance d'un mythe du XVIII^e siècle chez Sainte-Beuve*, Paris, A. Colin, 1972.

présenter Pascal, « les hôtes de Port-Royal », les personnages « de l'extérieur de Port-Royal », qui ne sont que des auteurs classiques : moralistes, mémorialistes, épistoliers, romanciers, et enfin Molière. Sainte-Beuve voudrait saisir une « essence », l'esprit d'un groupe, son âme ; et à travers Port-Royal, ce serait tout le christianisme, l'humanité tout entière qui seraient appréhendés. Ainsi, dans une thèse certes littéraire, Molho peut s'en tenir à des perspectives qui ne renvoient que rarement à l'ecclésiologie du mouvement et à sa conception du laïc, à ses positions politiques, à ses publications bibliques et liturgiques, voire poétiques dans le cas de Sacy, enfin à ses analyses dans le domaine de l'histoire. Il n'est presque rien dit de ce qui concerne une histoire religieuse autre que celle de Port-Royal. Tout se passe comme si Port-Royal existait de façon isolée en face d'adversaires absents ou indignes, comme si Port-Royal avait le monopole de la gravité et de la rigueur morale, comme si l'apport des Messieurs se limitait à la défense de la grâce efficace et à un mouvement de contestation appuyée sur les revendications de la conscience morale. Rien de tout cela n'est faux, bien sûr, c'est même souvent fort exact. Mais outre qu'on peut se demander si Port-Royal peut se saisir sans référence au contexte historique et religieux du temps, le christianisme et l'humanité se réduisent-ils à ce mouvement, quelles que soient ses vertus ? Et peut-on à la fois parler d'une « résurrection parfaite » et suggérer la constitution d'un mythe ?

Pour tenter de répondre à ces questions, on notera d'abord qu'en adoptant ces perspectives peu historiques Sainte-Beuve s'est refusé à se servir du mouvement de Port-Royal comme d'une arme contre l'Eglise catholique. Il aurait très bien pu montrer à ses auditeurs calvinistes et à ses lecteurs souvent anticléricaux que, sur chacun des points que j'ai signalés et qu'il ne pouvait pas ignorer, les Messieurs ont défini des positions qui certes ne sont jamais hérétiques ou schismatiques, mais qui sont très spécifiques au sein de l'Eglise et en tout cas qui ont pu être condamnées formellement au XVIII^e siècle dans leurs déviations jansénistes. C'est ainsi que les tendances laïcistes d'une part¹⁹, ou les analyses du concile de Pistoia de l'autre sont tout de même des fruits éloignés des définitions port-royalistes. Ce sont là

¹⁹ « Aux sources éloignées de la Révolution : les laïcistes doctrinaux et la lecture de la Bible (XVIII^e siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1988, t. 72, p. 427-435. Les laïcistes doctrinaux tendent à faire du laïc un définitif de la foi.

des conséquences sur lesquelles Sainte-Beuve n'insiste guère²⁰, et il faut souligner ce parti-pris de discrétion. Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve n'est pas une arme contre le catholicisme romain parce que ce n'est pas un observatoire permettant d'étudier la vie religieuse du XVIII^e siècle.

Mais en agissant ainsi, Sainte-Beuve a eu tendance à estomper le lien entre Port-Royal et la vie de son temps ; il a renvoyé Port-Royal à une sorte d'univers atemporel. Le Port-Royal que définit Sainte-Beuve me semble comme frappé d'extrincésisme, en prenant en un sens un peu différent ce terme que Maurice Blondel oppose à l'historicisme. Pour M. Blondel, l'extrincésisme qualifie des analyses qui voient dans les faits quelque chose d'accidentel, d'extrinsèque, de non historique ou évolutif, un peu miraculeux parfois ou surnaturel²¹ :

Les faits historiques ne sont plus qu'un véhicule dont l'intérêt se restreint à l'usage apologétique qu'on en peut faire,

et où sont négligées ou oubliées les formes diverses du lien avec le réel historique, la relation avec le reste du monde. C'est ainsi que, chez Sainte-Beuve, il semble que Port-Royal se donne à lui-même naissance, se développe en autarcie dans un univers hostile, atteint sa perfection, et disparaît dans la catastrophe finale. En un sens, il n'y a ni avant ni après de Port-Royal, mais une sorte de petit groupe qui semble incarner à la perfection les valeurs classiques d'un Grand Siècle dont les Messieurs finissent par être emblématiques. À côté d'une histoire de Port-Royal, c'est un mythe que permet de construire le point de vue que Sainte-Beuve a adopté.

En soi, la chose se comprend. Mais les conséquences en sont graves lorsqu'on songe à l'influence de l'ouvrage sur la définition de l'intellectualisme et de la culture en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Par ses choix, Sainte-Beuve accentue l'interprétation en un sens franco-français²² d'un mouvement qui, dans ses luttes contre les gallicans aussi bien que contre les *pontificii*, semble bien avoir eu de vastes ambitions, d'abord religieuses. Port-Royal semble avoir voulu proposer une lecture respectueuse d'un vrai Concile de Trente, une autre vision de l'universalisme catholique tridentin qui aurait fait passer les principes religieux, les canons et les décisions de Trente

²⁰ Selon les « Tables » d'A. de Montaiglon (*Port-Royal*, Hachette, t. VII), Sainte-Beuve ne fait pas une seule mention du concile de Pistoia.

²¹ M. BLONDEL, « Histoire et Dogme », *La Quinzaine*, janv.-fév. 1904, p. 150.

²² Trop réel, malheureusement, si l'on songe à l'audience réduite de Port-Royal hors de France, sinon dans les groupes jansénistes du XVIII^e siècle, aux idéaux très différents de ceux de Port-Royal.

avant toute autre chose, avant les ambitions du pape et avant les prétentions du roi ; un groupe qui aurait voulu rapprocher les valeurs du laïc de celles du clerc, qui reste la valeur suprême.

En ce sens, les Messieurs de Port-Royal ne sont nullement à l'origine des nationalismes qui surgissent au XVIII^e siècle, qui s'imposent ensuite et qui, au moins en France, se chercheront des antécédents dans le *Port-Royal* de Sainte-Beuve. Aux yeux des Messieurs, le système politique importe peu et la question est seulement pour tout catholique de préserver le jeu de la religion entre ses divers adversaires que sont le roi et le pape. Mais faute d'une analyse explicite de ces positions dans le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, on n'y verra qu'un exemple éminent d'affirmation de la conscience individuelle aux fins d'une contestation réfléchie, parfois même un « protestantisme catholique » (à connotations souvent romantiques), inséparable en raison et en pratique du goût français pour la littérature d'analyse psychologique et morale.

Pour mieux me faire comprendre, j'aurai recours à un autre texte de Sainte-Beuve, un discours sur le sens de la tradition en littérature prononcé devant les élèves de l'École normale supérieure en 1858, l'année même où il achève son grand ouvrage²³. Sainte-Beuve y définit la mission de ses jeunes auditeurs comme le souci de veiller à la tradition, à la transmission des Belles-Lettres classiques et humaines²⁴, c'est-à-dire des « œuvres dignes de mémoire », définies « dans le caractère même de cette nation gauloise » (et on relève ce terme de « gaulois », si important dans les approches nationalistes de l'époque) :

Le sentiment d'un certain beau conforme à notre race, à notre éducation, à notre civilisation, voilà ce dont il ne faut jamais se départir.

Cette tradition prend ses sources dans l'Athènes et la Rome antiques, qui « sont nos patries », comme la « Rome aimable et raphaélique de Léon X ». Le christianisme et la religion en général, bien absents de cette définition, ne sont mentionnés qu'une fois, par le biais d'une référence à la Bible :

²³ *Port-Royal* est achevé le 15 juillet 1858 après 21 ans de travail ; la conférence « De la tradition en littérature et dans quel sens il la faut entendre » paraît dans *La Revue contemporaine* du 15 décembre 1858, p. 557-574.

L'interprétation de la difficile notion de « tradition » pose de graves questions aux chrétiens, protestants et catholiques ; le texte de Sainte-Beuve gagne à être lu dans ces perspectives, que l'auteur n'ignore pas lorsqu'il analyse cette notion à l'intérieur du champ littéraire.

²⁴ « De la Tradition », p. 558.

Il y eut un jour où la grandeur biblique et la beauté hellénique se rencontrèrent,
et ce fut dans *Athalie*. Ainsi
la raison toujours doit présider et préside en définitive,
et pour le classique
l'activité dans l'apaisement serait sa devise²⁵.

Comment ne pas considérer que cette définition est née de l'étude de Port-Royal ?

6. Au terme de ce rapide exposé, je proposerai une conclusion un peu paradoxale en établissant un parallèle hardi entre le rôle que Sainte-Beuve a joué pour la définition de l'identité culturelle française et celui que Richard Wagner a joué pour l'identité culturelle allemande. Chacun à sa façon, les deux hommes ont proposé des fondements culturels à leur pays, défini quelques-unes des sources où se sont reconnus et abreuvés leurs contemporains, sources qui chez Sainte-Beuve se veulent historiques et vraies mais qui se révèlent parfois porteuses d'un mythe, à l'instar des mythes ressuscités par R. Wagner. R. Wagner se plonge dans un Moyen Age mythique et le plus souvent anhistorique ; chez lui, Schopenhauer a balayé les valeurs classiques de l'ordre logique et de la conscience claire, et s'exalte la puissance de l'émotion suggestive, d'un inconscient peu discursif, d'un appel à la sensibilité et à la sensualité les plus exacerbées.

Quand, quittant la *Tétralogie* et la catastrophe finale du *Crépuscule des Dieux*, le lecteur revient aux idéaux que supporte et dont témoigne le mouvement de Port-Royal tel que le décrit Sainte-Beuve, il saisit sur le vif l'opposition des deux univers mentaux. Sainte-Beuve élabore, sous couleur d'histoire, comme un univers logique et rationnel, un monde sans antécédents, sans à-côtés contemporains, sans postérité réelle autre que déviante ; c'est un univers clos que la catastrophe finale de 1709 renvoie au monde du symbole et du mythe. Sur une même structure mentale renvoyant à un univers idéal, R. Wagner rêve d'un Walhalla de la violence passionnée et barbare, et Sainte-Beuve d'un monde raffiné voué à l'analyse psychologique et morale. Bref, après Sainte-Beuve en France et R. Wagner en Allemagne, la conscience nationale française et la conscience nationale allemande ont, pour plusieurs décennies, les moyens et les raisons de ne plus se comprendre que conflictuellement.

²⁵ *Art. cit.*, p. 561, 563, 567.

Je me garderai de pousser trop loin ce parallèle. En dépit de son caractère outrancier, il me paraît pourtant de nature à expliquer partiellement comment les silences de Sainte-Beuve en certains domaines lui ont permis de construire un monde de référence, hors du temps, idéal et irénique, dans lequel la France des professeurs a pu, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, se reconnaître volontiers.