

Les méditations de Mariane: la matrice mystique des Lettres Portugaises

Volker Schröder

► **To cite this version:**

Volker Schröder. Les méditations de Mariane: la matrice mystique des Lettres Portugaises. Richard G. Hodgson. La femme au XVIIe siècle, Gunter Narr Verlag, pp.283-299, 2002, 9783823355502. halshs-02305249

HAL Id: halshs-02305249

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02305249>

Submitted on 26 Sep 2020

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.

Texte paru dans :
La Femme au XVII^e siècle, Actes du colloque de Vancouver (University of
British Columbia, 5-7 octobre 2000), édité par Richard G. Hodgson,
Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2002 (Biblio 17, vol. 138), p. 283-299

Volker Schröder

Les méditations de Mariane:
la matrice mystique des *Lettres portugaises*

Où vous cachez-vous cher Amant
Qui m'avez en ce deuil laissée? ¹

Je ne puis jamais rien aimer tant que je vous
aime, ni rien à l'égal ni rien après; n'ai-je pas
vu une oraison qui ressemble à ce que je
dis? ²

Malgré toutes les recherches érudites et les analyses textuelles dont elles ont fait l'objet depuis un demi-siècle, les *Lettres portugaises* continuent de dérouter la critique. Si l'attribution à Guilleragues est aujourd'hui largement admise (sans que toute l'«énigme» en soit pour autant résolue³), les cinq lettres de Mariane ne cessent d'étonner par leur caractère singulier et inclassable. Jean Lafond a ainsi souligné «la difficulté qu'on peut éprouver à doter l'œuvre d'un statut littéraire très précis»:

¹ Saint Jean de la Croix, «Cantique spirituel entre l'âme et Jésus-Christ son époux», in: *Œuvres spirituelles*, trad. Cyprien de la Nativité, Paris: Veuve Chevalier, 1641, p. 413.

² Mme de Sévigné, lettre à Mme de Grignan (5 janvier 1680), in: *Correspondance*, t. II, éd. Roger Duchêne, Paris: Gallimard, 1974, p. 788.

³ Dans l'introduction à son édition des *Lettres portugaises* et *Suites* (Paris: Le Livre de Poche, 1993), Anne-Marie Clin-Lalande rouvre courageusement le dossier et conclut: «Considérer l'œuvre comme une pure fiction de Guilleragues soulève plus de questions qu'elle n'en résout, entraîne des invraisemblances, et mène à des affirmations fausses [...] L'hypothèse de lettres authentiques "traduites" nous semble préférable» (p. 42).

La lettre d'amour est ici contaminée par l'héroïde, par le monologue lyrique de la tragédie, par le roman, comme si Guilleragues faisait feu de tout bois pour éviter d'enfermer ces *Lettres* dans un genre trop étroitement déterminé. [...]

[les *Lettres Portugaises*] jouent sur les registres de plusieurs genres littéraires et sur divers types d'écriture, allant du style le plus direct aux mouvements les plus lyriques. Elles échappent par là aussi bien à la littérature épistolaire proprement dite qu'au roman par lettres.⁴

Dans les quelques pages qui suivent, j'essaierai de mettre en lumière la présence d'un autre «genre littéraire» et «type d'écriture» par lequel ces lettres amoureuses me semblent également «contaminées»: celui de la méditation religieuse, telle qu'elle se lit en particulier dans les traités d'oraison de provenance ibérique et dans les écrits de la plus célèbre religieuse d'outre-Pyrénées, Thérèse d'Avila. Ces références intertextuelles à la littérature spirituelle ne simplifieront certes pas la question de l'appartenance générique des *Lettres portugaises*, mais elles pourront éclairer d'un jour nouveau quelques-uns des traits les plus remarquables de cette œuvre: le fameux *incipit*; la tension entre monologue et dialogue; enfin, le langage insolite par lequel s'exhale ici la passion amoureuse d'une femme.

Considérations

Considère, mon amour, jusqu'à quel excès tu as manqué de prévoyance.
Ah! malheureux! tu as été trahi, et tu m'as trahie par des espérances trompeuses.⁵

On connaît cette attaque de la première *Portugaise*, et le long débat auquel elle a donné lieu depuis que Wolfgang Leiner proposa d'entendre par «mon amour» non pas «mon amant», mais bien plutôt «ma passion» – interprétation «réfléchie» et «rhétorique» qui, en dépit de l'irréductible résistance de Frédéric Deloffre, a recueilli l'adhésion à peu près unanime des autres critiques⁶.

⁴ Jean Lafond, «Les *Lettres portugaises*: une œuvre ouverte à tous les genres», in: *Sur une note juste* (Mélanges Jacques Body), Tours: Univ. de Tours, 1990, pp. 188-189.

⁵ Guilleragues, *Lettres portugaises*, éd. Frédéric Deloffre et Jacques Rougeot, Genève: Droz, 1972, p. 147. Les citations des *Lettres* seront empruntées à cette édition.

⁶ Les articles successifs de Wolfgang Leiner sur cette question se trouvent maintenant rassemblés dans ses *Etudes sur la littérature française du XVII^e siècle*, Paris-Seattle-

Au lieu de récapituler les arguments avancés des deux côtés, je voudrais me concentrer sur un point de détail qui, à ma connaissance, n'a jamais été examiné. Alors que l'appellatif «mon amour» a suscité les investigations philologiques les plus poussées, on a bizarrement négligé de s'interroger sur le mot qui le précède: «Considère». Cet impératif est pourtant moins banal qu'il n'y paraît et mérite que nous le regardions de plus près: ce premier mot sur lequel s'ouvrent les *Lettres portugaises* ne pourrait-il pas en effet guider le lecteur vers une certaine compréhension de tout le reste?

«Considération», note la première édition du Dictionnaire de l'Académie française (1694), «signifie aussi, Réflexion, méditation. *Première, seconde considération*». La quatrième édition (1762) ne relève plus cette acception; la cinquième (1798) ajoute en revanche ceci: «il signifie au pluriel, Réflexions, observations. *Considérations sur le Commerce, sur les Finances, etc. etc.*» De la méditation aux finances: on entrevoit le processus de sécularisation par lequel ce mot a perdu, dès le XVIII^e siècle, les connotations religieuses qu'il possédait au siècle précédent. Celles-ci sont présentées de façon plus détaillée dans le Dictionnaire de Furetière (1690):

CONSIDERATION, signifie encore, Réflexion. [...] les spéculatifs distinguent leurs méditations en plusieurs points ou *considérations*.

[...]

CONSIDERERER, signifie aussi, Faire réflexion. L'homme ne *considère* pas assez, ne fait pas assez de réflexion sur son néant, et sur la grandeur divine. Il doit *considérer* en soi-même sa faiblesse pour rabattre sa vanité.⁷

C'est le traité de saint Bernard de Clairvaux, *De consideratione*, qui avait conféré au terme cette forte valeur spirituelle qu'il a gardée pendant plusieurs siècles: «Vous me demanderez ce que c'est que la piété? Je vous répondrai que

Tübingen: PFSCL-Biblio 17, 1996, pp. 307-356. Le dernier exposé de l'opinion contraire est l'article de Frédéric Deloffre et Jacques Rougeot, «Les *Lettres portugaises*, exercice rhétorique ou dialogue avec une ombre?», in: *Parcours et rencontres* (Mélanges Enea Balmas), Paris: Klincksieck, 1993, pp. 835-861; on y trouvera aussi des références à une vingtaine d'autres critiques qui se sont prononcés sur l'apostrophe initiale: «et ce qui surprendra peut-être, tous ont pris position en faveur de la thèse qui fait de “mon amour” la passion de Mariane» (p. 836).

⁷ Je cite les Dictionnaires de Furetière et de l'Académie d'après les éditions électroniques disponibles sur Internet (projet ARTFL) et sur le CD-ROM *L'atelier historique de la langue française*. Pour le présent article, la graphie de toutes les citations de textes du XVII^e siècle a été modernisée.

c'est s'appliquer à la considération.»⁸ Pour de nombreux théologiens du XVII^e siècle français, nous apprend le *Dictionnaire de spiritualité*, «considération est presque synonyme de *méditation*»; ainsi, pour Nicole, «ce que saint Bernard appelle considération n'est autre chose qu'une espèce d'oraison mentale»⁹. À côté de ce sens étendu existe un sens technique plus restreint, selon lequel les «considérations» sont une partie spécifique de la méditation, distinguées de la «préparation» qui les précède ainsi que des «affections et résolutions» qui les suivent. C'est cette division qu'observe notamment saint François de Sales dans les dix méditations «purgatives» qu'il présente au début de son *Introduction à la vie dévote*. Je citerai seulement, à titre d'exemple, ces quelques passages tirés du début de la *Méditation I (De la Création)*:

Préparation

1. Mettez-vous en la présence de Dieu.
2. Suppliez-le qu'il vous inspire.

Considérations

1. Considérez qu'il n'y a que tant d'ans que vous n'étiez point au monde, et que votre être était un vrai rien. Où étions-nous, ô mon âme, en ce temps-là? Le monde avait déjà tant duré, et de nous, il n'en était nulle nouvelle [...]

Affections et résolutions

1. Humiliez-vous profondément devant Dieu, disant de cœur avec le Psalmiste: O Seigneur, je suis *devant vous comme un vrai rien*. Et comment *eûtes-vous mémoire* de moi pour me créer? Hélas! mon âme, tu étais abîmée dans cet ancien néant, et y serais encore de présent si Dieu ne t'en eût retirée; et que ferais-tu dedans ce rien? [...] ¹⁰

«Considérez»: l'impératif initial s'adresse ici à Philothée, lectrice idéale de l'*Introduction*, à qui l'auteur donne ses instructions. Mais la phrase suivante illustre comment cette «amoureuse de Dieu» doit elle-même interpellier son âme, comme si celle-ci était une entité distincte: «Où étions-nous, ô mon

⁸ Saint Bernard, *De la Considération*, trad. Des Mares, Paris: Guillaume de Luynes, 1658, p. 47.

⁹ *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. II, Paris: Beauchesne, 1953, art. «considération», col. 1609-1610.

¹⁰ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Première Partie, chap. IX, in: *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris: Gallimard, 1969, pp. 46-47; cette «brève méthode pour la méditation» est expliquée dans la Deuxième Partie, chap. I-XIII.

âme...». C'est seulement après cette ouverture réflexive que la méditation se transforme en oraison proprement dite, paroles adressées directement à Dieu: «O Seigneur...» – invocation qui n'exclut cependant pas un nouveau retour sur soi: «Hélas! mon âme...». On notera aussi le jeu des pronoms personnels par lequel le tutoiement de «mon âme» s'oppose au vouvoiement du «Seigneur».

Cette «méthode» méditative de François de Sales n'est pas originale: elle s'inspire des très nombreux manuels sortis de l'Espagne du *Siglo de Oro*, en premier lieu des traités d'oraison de Luis de Granada et de Pedro de Alcántara¹¹ – ouvrages contemporains et largement identiques, maintes fois traduits et réimprimés dans la France du XVII^e siècle. Voici le début de la première des «sept méditations de la sainte passion»:

En ce jour, après avoir fait le signe de la Croix, avec les préparations susdites, vous devez penser au lavement des pieds, et à l'institution du Sacrement.

Considère donc, ô mon âme, en cette Cène, ton doux bénin Jésus, regarde l'exemple inestimable d'humilité qu'il te donne ici se levant de la table, et lavant les pieds à ses Disciples. Qu'est-ce que vous faites, ô bon Jésus? ô doux Jésus! pourquoi votre Majesté se ravale-t-elle si bas? Qu'eusses-tu pensé en toi-même, mon âme, de voir Dieu agenouillé aux pieds des hommes, et prosterné devant ceux de Judas?¹²

Comme chez François de Sales, il y a une alternance entre l'introspection et l'invocation, entre le *tu* et le *vous*; mais de plus, la formule d'attaque est ici un impératif adressé en effet à l'âme elle-même: *Considère, ô mon âme...*¹³ – une âme pour ainsi dire autonome, capable de «voir» et de «penser en elle-même»...

Retournons donc au début des *Lettres portugaises*. «Considère»: le tout premier mot donne le ton, celui d'un intense exercice méditatif, comme on peut s'y attendre de la part d'une religieuse. «Considère, mon amour...»: cette apostrophe initiale joue sur l'*incipit* distinctif des méditations, en le transposant du registre spirituel – «mon âme» – au registre érotique – «mon amour»

¹¹ Sur ce point, voir Pierre Sérouet, *De la vie dévote à la vie mystique: sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales*, Paris: Desclée de Brouwer, 1958, pp. 40-61.

¹² Saint Pierre d'Alcantara, *Traité de l'oraison et méditation*, trad. René Gaultier, Rouen: Louis du Mesnil, 1664, pp. 101-103 (prem. éd. 1606). Dans l'original espagnol, Jésus est tutoyé.

¹³ Cf.: «Contemple ici mon âme, ...» (p. 121); «Considère aussi mon âme, ...» (p. 138); «Considère en ceci, mon âme, ...» (p. 149)...

(glissement d'autant plus aisé que le discours mystique est lui-même un discours amoureux; nous y reviendrons). Tout comme le méditant est censé interpeller son âme, Mariane interpelle son amour, le plaint, lui fait des reproches; personnifié, cet amour se trouve lui-même investi d'«une passion», de «projets de plaisirs», d'«un mortel désespoir»: il devient une instance aussi étrangement indépendante que l'«âme» dans les méditations citées. Et comme dans celles-ci, ce n'est qu'après être passée par cette introspection introductive que Mariane dit *vous* et dirige la parole vers cet Autre, aimé et lointain, auquel elle a destiné sa vie¹⁴.

Si les *Lettres portugaises* étaient une correspondance *ordinaire* (que celle-ci soit authentique ou fictive), un tel début fortement rhétorique serait incongru et absurde. Mais ce sont des lettres d'une espèce toute particulière et insolite, des «lettres d'amour d'une religieuse»¹⁵, et d'une religieuse portugaise de surcroît, certes plus habituée à prier et à méditer qu'à écrire des lettres galantes conformes aux règles épistolaires et au bon goût français. Une fois admis ce postulat de base, il est tout à fait «vraisemblable» et «naturel» que ses lettres d'amour portent elles-mêmes l'empreinte de cet autre discours qu'il est de son devoir de pratiquer chaque jour. La (pseudo-)religieuse n'ayant sans doute pas appris à se dire autrement, elle imite spontanément le modèle méditatif pour analyser et exprimer son désarroi; avant d'envoyer à son amant ses «affections et résolutions», Mariane commence par «considérer» en elle-même le mystère

¹⁴ A la suite de Bernard Bray, Giovanna Malquori Fondi a rapproché l'*incipit* des *Portugaises* de celui d'une des lettres d'Isabella Andreini, traduites par Grenaille en 1642: «Quelle étrange amertume me fais-tu ressentir, Amour?», en signalant qu'Isabelle passe ensuite au *vous* pour interpeller son amant («De la “lettre-canevas” à la “pièce de cabinet”»: les *Lettere* d'Isabella Andreini, traduites par François de Grenaille», in: *Contacts culturels et échanges linguistiques au XVII^e siècle en France*, éd. Yves Giraud, Paris-Seattle-Tübingen: PFSCL-Biblio 17, 1997, p. 144). Cette apostrophe à l'Amour au début d'une lettre est remarquable; mais il faut aussi signaler qu'elle ne possède justement pas le caractère réfléchi et méditatif propre à la tournure «considère, *mon* amour». En effet, l'«Amour» auquel s'adresse Isabella n'est pas sa propre passion mais plutôt la figure traditionnelle, mythologique de Cupidon, comme le montre la suite du texte: «Que tes flèches sont piquantes, cruel Amour [...] tout aveugle que tu es, tu ne laisses pas d'être un Archer bien adroit».

¹⁵ C'est le titre de l'édition de «Cologne», titre dont Gabriel Guéret souligne la qualité racoleuse: «on a pris plaisir de lire des lettres d'amour d'une religieuse, de quelque manière qu'elles fussent faites, sans considérer que ce titre est le jeu d'un libraire artificieux, qui ne cherche qu'à surprendre le public» (*La Promenade de Saint-Cloud* [1669], éd. Georges Monval, Paris: Librairie des Bibliophiles, 1888, p. 35).

de sa passion¹⁶.

Soliloques

Le genre de la méditation, on le voit, réunit deux modes d'énonciation en apparence bien distincts: le dialogue intérieur par lequel le croyant s'examine et s'interroge; et la prière par laquelle il s'adresse à Dieu pour le louer, s'offrir à lui, lui demander la grâce et le pardon... Loin d'être incompatibles entre eux, ces deux mouvements de l'âme – «recueillement» en elle-même, «élévation» à l'Autre – sont solidaires et inséparables dans la littérature spirituelle: car, selon saint Augustin, c'est au-dedans de lui-même que le méditant est censé chercher et trouver Dieu. Ainsi, le début réflexif des méditations que nous venons de lire ne conduit pas à un repliement solipsiste mais suscite aussitôt l'invocation au Bien-Aimé.

Cette dualité propre à la parole méditative ne permettrait-elle pas de mieux comprendre un des aspects les plus frappants et les plus commentés des *Lettres portugaises*? Car le débat critique sur le sens de l'*incipit* est lié à une question plus générale portant sur la nature de la correspondance tout entière, vue par les uns comme un acte communicatif pleinement épistolaire – dynamique, dialogique, orienté vers le destinataire –, par les autres en revanche comme le déploiement statique d'une parole toujours déjà monologique, égocentrique, narcissique même. Cette dernière interprétation a été développée de la façon la plus systématique par Susan Lee Carrell, qui nomme «mode actif» et «mode réfléchi» les deux «pôles» de la communication épistolaire et situe les *Lettres portugaises*, prototype du «soliloque de la passion féminine», résolument du côté réfléchi: il s'agit d'«un discours qui, monologue par essence, est condamné d'avance au solipsisme, malgré les efforts précaires de communication»; la

¹⁶ De façon analogue, bien des phrases finales de chaque lettre ressemblent à la «conclusion» d'une méditation: d'après François de Sales et Jean-Pierre Camus, celle-ci doit en effet se terminer par l'action de grâces («remerciez Dieu»), l'offrande ou oblation («offrez») et la supplication ou pétition («priez»). Cf. Mariane: «Adieu, aimez-moi toujours; et faites-moi souffrir encore plus de maux» (I); «Adieu, adieu, ayez pitié de moi» (II); «je vous remercie dans le fond de mon cœur du désespoir que vous me causez» (III)... La lettre IV transgresse de façon explicite la règle de la prière de clôture: «Adieu, pardonnez-moi! je n'ose plus vous prier de m'aimer»; essayant de mettre un point final à la correspondance, la lettre V va encore plus loin: «je ne veux plus rien de vous», et met enfin en question ce pacte de confiance-confession sur lequel est basée la lettre d'amour tout comme l'oraison: «suis-je obligée de vous rendre un compte exact de tous mes divers mouvements?».

progression de la première à la dernière lettre consiste dans le passage, non pas d'une tentative de dialogue à l'échec de cette tentative, mais «du monologue inconscient au monologue conscient»¹⁷. Lecture contestée par Anne-Marie Clin-Lalande, qui relève les très nombreuses occurrences de «marques de l'épistolarité» et conclut:

Il semble abusif, au vu de ces chiffres, de parler, comme on tend à le faire, de soliloque, de mode réfléchi. Rappelons que le soliloque, tel que le définissent les dictionnaires de Furetière et de l'Académie, est un raisonnement ou une réflexion que l'on fait avec soi-même, ajoutant que le terme s'emploie exclusivement à propos de saint Augustin.¹⁸

Cette référence au père de l'Eglise me paraît tout à fait pertinente, à condition de bien préciser de quels «soliloques» on parle. Dans les éditions actuelles de saint Augustin, une seule œuvre porte ce titre: c'est un dialogue socratique entre «Augustin» et «la Raison» au sujet de la connaissance de Dieu, et le texte contient lui-même la justification de son titre néologique:

Puisque nous nous y entretenons avec nous-mêmes, je veux les appeler et les intituler «Soliloques», d'un nom certes nouveau et peut-être difficile, mais tout à fait propre à en désigner la nature. Car la vérité ne peut être mieux cherchée que par interrogation et réponse [...] ¹⁹

¹⁷ Susan Lee Carrell, *Le Soliloque de la passion féminine ou le dialogue illusoire: étude d'une formule monophonique de la littérature épistolaire*, Tübingen – Paris: Narr – Place, 1982, p. 45; cette interprétation rejoint celle proposée dès 1965 par Wolfgang Leiner (voir ouvr. cité, pp. 312-314).

¹⁸ Anne-Marie Clin-Lalande, éd. citée, pp. 56-57; elle ajoute: «Il y a loin des *Portugaises* aux *Confessions*», sans mentionner que François Jost n'avait pas craint d'inclure les *Confessions* dans la pré-histoire du «type portugais», dont l'œuvre de saint Augustin contiendrait déjà «les éléments essentiels», parmi lesquels il souligne justement «le ton du vocatif» («L'évolution d'un genre: le roman épistolaire dans les lettres occidentales», in: *Essais de littérature comparée*, t. II, Fribourg – Urbana: Editions Univ. de Fribourg – Univ. of Illinois Press, 1968, p. 146; cf. Carrell, ouvr. cité, p. 13).

¹⁹ Saint Augustin, *Les Soliloques* II, 14, in: *Œuvres*, t. I, éd. Lucien Jerphagnon, Paris: Gallimard, 1998, p. 229. Dans les *Retractationes*, l'auteur présente ainsi ce texte et son titre: «J'ai écrit deux volumes [...] sur des matières que je voulais connaître à fond, m'interrogeant et me répondant à moi-même, comme si nous avions été deux, ma raison et moi, tandis que j'étais seul; et cet ouvrage, je l'ai appelé *Soliloques*» (cité in: *Œuvres complètes*, t. XXII, Paris: Vivès, 1870, p. 522).

Ce qui correspond à la définition de Furetière: «SOLILOQUE. s.m. Raisonnement ou réflexion qu'on fait avec soi-même. On ne le dit qu'en cette phrase: les *Soliloques* de St. Augustin.» Une entrée semblable se trouve dans le Dictionnaire de l'Académie française en 1762. Mais dans sa première édition, publiée en 1694, le Dictionnaire de l'Académie donne une définition légèrement différente: «SOLILOQUE, s.m. Discours d'un homme qui parle seul [...] *le livre des soliloques est communément attribué à saint Augustin.*» Or ce «livre des soliloques», dont l'attribution semble poser quelques problèmes, est une autre œuvre d'Augustin, aujourd'hui comptée parmi les apocryphes: les *Soliloquia animae ad Deum* dans lesquels un homme «parle seul», en effet, sans pourtant s'entretenir «avec lui-même», car il s'agit d'une longue prière, à la manière des psaumes, divisée en trente-sept chapitres. Aux XVI^e et XVII^e siècles, ce texte figurait généralement en compagnie de deux autres œuvres médiévales faussement attribuées à l'évêque d'Hippone, les *Méditations* et le *Manuel* – trilogie largement diffusée, en latin comme en langue vulgaire, qui fournit aux dévots, comme le soulignent ses traducteurs français, «un précieux trésor de prières»²⁰, un «recueil de tant de discours si ardents et si amoureux»²¹. Des *discours amoureux*, effectivement, car en eux s'épanche l'âme qui languit d'amour, souffre de l'absence de son Seigneur, se meurt du désir de le voir. N'écoutons qu'un extrait du premier de ces *Soliloques*:

Pourquoi après nous avoir rempli par votre grâce des désirs de vous voir, vous cachez-vous à nos yeux? où êtes-vous, ô beauté si secrète et si invisible! que je vous découvre les plaies et les désirs de mon amour! Il est vrai que vous les soulagez un peu quand vous y répandez le baume de vos parfums, et que vous me consolez de votre voix: Mais je ne saurais être pleinement satisfait que je ne vous voie face à face.

Pourquoi ne me faites-vous pas cette faveur? vous me dites qu'on ne saurait vous voir sans mourir: hé bien, Seigneur, que je meure pour vous voir; et que je vous voie, pour mourir; je ne veux plus vivre de cette vie qui me prive de la vôtre, je veux mourir de cette mort qui nous unit à vous; et puisque mon corps est un voile obscur qui cache à mon âme vos beautés infinies, rompez ce voile, et que je vous voie enfin, ô vérité immuable! Ha sainte et agréable mort! ouvrez donc votre sein, afin que mon âme ait la

²⁰ *Le Manuel, Méditations et Soliloques de S. Augustin*, trad. René de Cerisiers, Paris: François Muguet, 1659 (prem. éd. 1632), «Eclaircissement sur cette traduction».

²¹ *Les Soliloques, le Manuel, et les Méditations de saint Augustin*, trad. De La Croix-Christ, Paris: Charles Savreux, 1663, «Avis au lecteur».

liberté d'aller à Jésus-Christ et de contempler sa gloire. Je ne saurais plus supporter la vie qui me sépare de mon maître, et qui me cache ses beautés. Mais ce n'est point des coups de la mort que je dois attendre cette grâce, c'est des traits de votre amour, ô divin Jésus!²²

Nous verrons quels accents encore plus «ardents» cette plainte amoureuse prend sous la plume de Thérèse d'Avila. Retenons pour l'instant que le «soliloque» augustinien, tel qu'il se présente dans ces *Soliloques de l'âme à Dieu*, n'est pas simplement une «réflexion qu'on fait avec soi-même» et que l'introspection y va de pair avec un élan puissant et constant vers le destinataire, ainsi que l'atteste le grand nombre d'invocations, d'interrogations, de supplications... Comme la méditation en général, cet entretien intime et affectif avec Dieu est une parole à la fois «réfléchie» et «active», «monologique» et «dialogique»: l'ambivalence énonciative est constitutive du genre²³. Entendu de cette manière, le terme de «soliloque» semble bel et bien adéquat pour désigner les lettres de la religieuse portugaise, quitte à approfondir par la suite le sens singulier de celles-ci.

Exclamations

Une œuvre mineure de sainte Thérèse s'inscrit directement dans la lignée de ces *Soliloques* pseudo-augustiniens: ce sont les *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios*, série de dix-sept textes brefs (une vingtaine de pages au total dans les éditions modernes), chacun rédigé par la Carmélite au sortir de la communion. Dans la France du XVII^e siècle, cet écrit figure dans toutes les traductions des *Œuvres* de la sainte; en outre, il est parfois publié séparément,

²² *Ibid.*, pp. 12-13.

²³ Certains auteurs distinguent cependant entre le «soliloque» et le «colloque», autre mot-clé des traités d'oraison (surtout depuis les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola); ainsi Cotton, père jésuite: «l'oraison se fait en quatre manières, par voie de contemplation, méditation, soliloque et colloque. La contemplation trouve sans chercher: La méditation cherche pour trouver. Le soliloque admire: Le colloque désire et demande. En la contemplation, Dieu vient à l'âme: en la méditation, l'âme va à Dieu; au soliloque, elle parle à soi-même: au colloque, elle parle à Dieu. La contemplation unit: la méditation illumine: le soliloque et le colloque excitent.» (*Sermons... réduits en forme de méditations*, Paris: Sébastien Huré, 1617, pp. 394-395, «De l'oraison ou familière conversation avec Dieu»).

y compris (en 1628) sous forme versifiée²⁴. A l'époque des *Lettres portugaises*, la traduction la plus récente est celle de Robert Arnauld d'Andilly, le célèbre Solitaire de Port-Royal: avant de publier, en 1670, les *Œuvres de sainte Thérèse* (un in-folio de 900 pages, réédité une dizaine de fois avant la fin du siècle), le grand traducteur avait en effet commencé par donner au public, dans un format maniable, quelques «manuels» particulièrement utiles et édifiants, dont les *Exclamaciones*. Celles-ci paraissent ainsi en 1655 dans un volume bilingue, à côté de deux autres «petits traités» de Thérèse (les *Avis* et les *Méditations sur le Pater Noster*, œuvre apocryphe); ces trois opuscules sont réédités en 1660, mais constituent aussi, en 1659, l'appendice du *Chemin de perfection* traduit par Arnauld d'Andilly, recueil également réimprimé en 1660.

Voici comment se présente (dans l'édition de 1659) le début de cette œuvre mineure mais fort connue:

I. MEDITATION.

Plaintes de l'Ame qui se voit séparée de Dieu durant cette vie.

O ma vie, ma vie, comment peux-tu subsister étant absente de ta véritable vie? A quoi t'occupes-tu dans une si grande solitude? Que peux-tu faire; puisque tout ce que tu fais est imparfait et défectueux? O mon âme qui te peut consoler te voyant exposée sur une mer si pleine d'orages et de tempêtes? Je m'afflige en me considérant telle que je suis: et je suis encore plus affligée d'avoir vécu si longtemps sans être affligée. O Seigneur, que vos voies sont douces! mais qui peut y marcher sans crainte?²⁵

D'emblée, on retrouve ainsi le dialogue intérieur caractéristique des méditations, exprimé par les apostrophes passionnées: «ô ma vie... ô mon âme...» – toutes deux *tutoyées* dans cette traduction comme dans l'original espagnol²⁶.

²⁴ Le catalogue des traductions françaises de sainte Thérèse (67 titres entre 1601 et 1698) a été dressé par Alphonse Vermeulen, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle (1600-1660)*, Louvain: Univ. de Louvain, 1958, pp. 43-54. L'histoire des éditions et traductions étant très complexe, je dois me borner ici à quelques indications sommaires.

²⁵ *Méditations de sainte Thérèse en suite de la communion*, in: *Traité du Chemin de Perfection écrit par sainte Thérèse, et quelques petits traités de la même sainte*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris: Pierre Le Petit, 1659, pp. 493-494. Les références subséquentes à cet ouvrage seront données entre parenthèses après la citation.

²⁶ Curieusement, à partir de 1670 le traducteur remplace ce tutoiement initial par un vouvoiement: «O ma vie, ma vie, comment pouvez-vous subsister [...] O mon âme qui peut vous consoler...» (dans d'autres passages, cependant, l'âme continue d'être tutoyée).

C'est seulement après avoir «considéré» sa situation et s'en être bien «affligée» que Thérèse s'adresse à Celui dont elle est séparée: «O Seigneur...» – en le *vouvoyant*. La ressemblance formelle avec l'ouverture des *Lettres portugaises* est ici renforcée par l'analogie thématique: une femme, enfoncée «dans une si grande solitude», exhale l'affliction que cause en elle l'absence rigoureuse de son Amant.

Comme les lettres de la religieuse de Beja, les méditations de celle d'Avila sont en effet, elles aussi, un «soliloque de la passion féminine», une plainte «monodique» en plusieurs morceaux: véhémence expression de la souffrance amoureuse provoquée par la séparation qui succède à l'union mystique, toute précaire et éphémère dans cette vie. De ce texte brûlant, il faudrait tout citer; bornons-nous à ces quelques extraits, qui me font irrésistiblement songer à Mariane:

O Souverain Créateur, mon Dieu et mes délices, jusques à quand vivrai-je ainsi dans l'attente de vous voir un jour? Quel remède donnez-vous à celle qui n'en trouve point sur la terre, et qui ne peut prendre aucun repos qu'en vous seul? O vie longue! vie pénible! vie qui n'est point une vie. O solitude profonde! ô mal sans remède! Jusques à quand, Seigneur; jusques à quand? Que ferai-je, ô mon bien? que ferai-je? Désirerai-je de ne vous désirer pas? O mon Dieu et mon Créateur, vous nous blessez par les traits de votre amour, et ne nous guérissez point: vous faites des plaies d'autant plus sensibles qu'elles sont plus intérieures et plus cachées: vous donnez la mort sans ôter la vie. Enfin mon Seigneur, vous faites tout ce que vous voulez, parce que vous êtes tout-puissant. Comment un ver de terre aussi misérable que je le suis peut-il souffrir de si grandes contrariétés? Mais qu'il soit ainsi, mon Dieu, puisque vous le voulez et que je ne veux que ce que vous voulez. Hélas! mon Dieu, l'excès de ma douleur me force à me plaindre, et à dire qu'elle est sans remède si vous n'en êtes vous-même le remède. [...]

O mon âme abandonne-toi à la volonté de ton Dieu. [...] Ne désire point de jouir sans avoir souffert. (VI; pp. 509-512)

JESUS mon Sauveur et tout mon bien, j'ai considéré plusieurs fois quelle est la douceur et la joie que votre regard porte dans les âmes de ceux qui vous aiment et que vous daignez voir d'un œil favorable. Il me semble

L'original commence en fait par «¡Oh, vida, vida!»; d'Andilly ajoute l'adjectif possessif qui renforce le caractère introspectif. Le texte contient d'ailleurs une trentaine d'occurrences du verbe «considérer», dont cet impératif: «Et toi, mon âme, considère...» (VII, p. 513).

qu'un seul de ces regards leur donne tant de consolation qu'elle suffit pour les récompenser de plusieurs années de services. (XIV; p. 537)

O véritable Amant de nos âmes, avec quelle bonté, quelle douceur, quelle complaisance, quelles caresses, et quelle démonstration d'une extrême amour guérissez-vous les blessures que vous nous faites avec les flèches de ce même amour? [...] *Mon bien-aimé est donc à moi: et je suis à mon bien-aimé.* Qui sera celui qui entreprendra d'éteindre ou de séparer deux si grands feux? certes il travaillerait en vain, puisque ces deux feux ne sont plus qu'un feu. (XVI; pp. 545, 547)

Et voici les dernières lignes de cet écrit:

J'aime mieux, mon Dieu, vivre et mourir dans l'espérance de cette vie éternellement heureuse, que de posséder tout ce qu'il y a de créatures dans le monde, et tous ces biens qui ne durent qu'un moment. Ne m'abandonnez pas, mon Seigneur, puisque ma confiance est toute en vous. Ne trompez pas mes espérances. Faites-moi toujours la grâce de vous servir: et après cela disposez de moi comme il vous plaira. (XVII; p. 555)

On pourrait ainsi multiplier les citations, mettre en regard ces *Exclamations* et les *Lettres portugaises*, la passion sacrée de Thérèse et celle, profane, de Mariane. En bref, il me semble que c'est surtout la première *Portugaise* qui imite de près le modèle thérésien, non seulement par son attaque méditative mais aussi par la situation psychologique qu'elle reflète: celle d'une femme qui se trouve cruellement *séparée* de son Bien-Aimé sans pourtant se sentir définitivement *abandonnée* par lui. Au début de la correspondance, Mariane garde en effet la foi au milieu de la souffrance et continue d'espérer en une réunion future avec son amant, rejetant explicitement les «faux soupçons» que la «mauvaise fortune» tente d'instiller en elle à son égard: «Mais non, je ne puis me résoudre à juger si injurieusement de vous, et je suis trop intéressée à vous justifier: je ne veux point m'imaginer que vous m'avez oubliée»; «Mais je vous demande pardon: je ne vous impute rien». Les «maux» causés par l'«éloignement» de l'amant sont ici pleinement acceptés, voire réclamés comme des bienfaits: «Je les supporte cependant sans murmurer, puisqu'ils viennent de vous»; «aimez-moi toujours; et faites-moi souffrir encore plus de maux»²⁷. Toute oraison, nous l'avons vu, comprend des «affections et résolutions» et

²⁷ Sur cet «optimisme relatif» particulier à la première lettre, voir Leo Spitzer, «Les *Lettres portugaises*», *Romanische Forschungen* 65 (1954), pp. 101-102.

débouche sur l'«oblation» absolue à Dieu; de même ici: «je suis résolue à vous adorer toute ma vie et à ne voir jamais personne». La lettre se termine dans la certitude que cet amour est réciproque et immuable: le destin «ne saurait séparer nos cœurs; l'amour, qui est plus puissant que lui, les a unis pour toute notre vie» – à l'instar de Thérèse (voir la fin de la XVI^e méditation, citée ci-dessus), Mariane fait sienne la leçon paulinienne: «Car je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence [...] ne nous pourra jamais séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur»²⁸.

Mais dans la suite, Mariane doit progressivement reconnaître que l'image divine qu'elle s'est faite de son amant est loin de la réalité, que sa passion s'est trompée d'objet, que le chevalier français n'est pas Jésus après tout: la cinquième lettre déclare enfin tout nettement que l'adoration de cette créature

²⁸ Saint Paul, Épître aux Romains VIII, 38-39 (trad. Lemaître de Sacy). Un autre cas d'intertextualité paulinienne est analysé par Thérèse Lassalle («De quelques détournements dans la cinquième des *Lettres portugaises*», *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 21, 3-4 [1997], pp. 253-259): la manière dont Mariane vante la plus grande disponibilité amoureuse des religieuses («rien ne les empêche de penser incessamment à leur passion, elles ne sont point détournées par mille choses qui dissipent et qui occupent dans le monde»), reprend en effet, en le profanant, l'argument de l'apôtre en faveur du célibat (Prem. épître aux Corinthiens VII, 34) – argument qui se retrouve aussi, bien entendu, chez Thérèse d'Avila: «Hélas! Seigneur pourquoi avons-nous quitté le monde et nous sommes-nous renfermées dans ces maisons religieuses, si ce n'est pour nous occuper sans cesse à vous préparer dans nos âmes comme à notre divin Epoux un séjour qui vous puisse plaire, et nous acquitter ainsi du vœu que nous avons fait de nous consacrer entièrement à votre service» (*Pensées sur l'amour de Dieu* II, trad. Arnauld d'Andilly).

Pour revenir à la première lettre, signalons aussi que les termes dans lesquels Mariane y raconte son évanouissement, provoqué par une missive de son amant – «un étrange état», «des mouvements si sensibles», «toutes ces émotions violentes», «je demeurai plus de trois heures abandonnée de tous mes sens»... – renvoient clairement aux fameux «états» extatiques de Thérèse; pour une description semblable, voir par exemple *Le Château intérieur* VI, 11: «C'est un ravissement de tous les sens et de toutes les puissances [...] La peine que j'ai dit que l'âme souffre en l'état dont j'ai parlé ne dure pas ce me semble plus de trois ou quatre heures dans cette extrême violence» (trad. Arnauld d'Andilly). Enfin, il y aurait beaucoup à dire sur les antécédents bibliques, mystiques, thérésiens... du célèbre «et tout le reste n'est rien»; comme le remarquent Deloffre et Rougeot, en constatant la présence de la même formule chez La Fontaine et Molière: «une étude historique précise de ce *topos* reste à faire» (éd. citée, p. 149); une telle étude devrait cependant prendre en compte la littérature religieuse.

n'était qu'«idolâtrie»²⁹. Dans l'intervalle des différentes méditations, la mystique espagnole, elle, reçoit des signes «sensibles» (eucharistiques, extatiques...) par lesquels le Christ se rend présent, répond à sa prière, renouvelle les «faveurs» et les «complaisances» qui témoignent de son amour, fortifiant ainsi celui de Thérèse et lui permettant, même au plus fort de la souffrance causée par la séparation, d'échapper au tragique. Les exclamations de la religieuse portugaise, par contre, restent sans réponse adéquate et se perdent dans le vide; les soupçons à l'égard du séducteur s'avèrent de plus en plus fondés, les reproches deviennent plus amers, et le rapport entre l'homme et la femme finit par s'inverser: c'est elle qui proclame bientôt sa propre supériorité, fondée sur la ferveur de son amour dont le galant chevalier, capable seulement de sentiments tièdes voire froids, est décidément indigne. Commencée à la manière d'un exercice spirituel, acte d'adoration et de supplication, la correspondance se détache de plus en plus du modèle mystique et finit par assumer une fonction bien différente, celle d'un exorcisme par l'écriture³⁰. Mais on sait que ce processus de *desengaño*, cette pénible conquête de la lucidité et d'un «état plus paisible» est tout sauf simple, et jusqu'à la fin de son parcours Mariane continue d'exhiber devant son amant des attitudes qui ressemblent à la posture thérésienne devant Dieu: auto-accusation, humiliation, soumission inconditionnelle à la volonté de l'homme, désir anxieux de le servir et de le contenter, recherche «masochiste» de la souffrance...

Ne pouvant ici poursuivre ces comparaisons psychologiques³¹, je conclurai par un rapide rapprochement d'ordre stylistique. De nombreux critiques ont

²⁹ Philippe Sellier met en relief la signification théologique de ce mot, relève d'autres exemples d'«intertextualité augustinienne» et conclut: «L'éclat des *Lettres portugaises* provient, pour une part, de la réussite d'un jeu paradoxal avec les thèmes et les termes du christianisme augustinien»; il note par ailleurs que «la monodie épistolaire ne peut s'empêcher de faire sourdre, ou parfois de laisser affluer, une méditation à coloration religieuse» («Sur le Tragique épistolaire», in: *Correspondances*, Mélanges Roger Duchêne, Tübingen: Narr, 1992, pp. 516-518).

³⁰ Sur les étapes de cet «exorcisme», cf. Linda S. Kauffman, *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1986, pp. 110-117.

³¹ Dans un article suggestif et trop peu connu, le lusitaniste Claude-Henri Frèches établit un semblable parallèle entre les deux femmes: «le personnage de Mariane est conçu d'après les rédacteurs de littérature mystique. On ne peut songer qu'à Thérèse d'Avila, lorsqu'on lit dans la *Première Lettre* [...]»; «Psychologiquement, elle a fait l'apprentissage de l'amour dans son colloque de chaque jour avec Dieu, ce qui lui fournit un langage et nourrit son imagination, dans l'ascèse habituelle d'une vie conventuelle. Elle profanera ces sentiments,

insisté sur la surprenante nouveauté de l'écriture de Mariane et essayé de la situer dans son époque. Jacques Chupeau rattache ainsi la nouvelle expression «sincère» de la passion qui explique le triomphe des *Lettres portugaises* aux accents frais que donne à entendre la poésie sentimentale vers 1660: dans les élégies de Mme de la Suze et de Mme de Villegieu, les contemporains «goûtèrent comme une nouveauté la tonalité passionnée d'une poésie qui rompait avec les conventions et les grâces factices de l'inspiration galante [...] cette poésie apportait à l'expression de l'amour passionné un langage qui parut neuf: ce langage du cœur, ce sera celui de la prétendue religieuse portugaise»³². Selon Jean-Michel Pelous, l'œuvre de Guilleragues illustre une «nouvelle rhétorique des passions», un langage perçu comme «simple et naturel» dans la mesure où il reflète «le désordre d'une âme que l'amour met hors de son assiette ordinaire»³³. Gabrielle Verdier, de son côté, met en évidence la manière dont les *Lettres portugaises* redonnent force aux poncifs de la tradition pétrarquiste en les intégrant dans une nouvelle «rhetoric of expression» et en présentant une femme comme sujet de l'amour: «Guilleragues' stroke of genius was to perform a literary sex-change operation; the Petrarchan commonplaces are put in the mouth of a woman. He revitalized them by inventing (or exploiting) a situation apparently truer to the convention's underlying sado-masochism.» Et de citer trois traits saillants de ce nouveau registre «féminin» de la littérature amoureuse: «the exclamatory rhetoric», «the perpetual reversals of emotion», «*la volupté* of suffering and humiliation»³⁴.

Or, tous ces éléments par lesquels on a tenté de saisir la nouveauté littéraire des *Lettres portugaises* apparaissent en force dans l'écriture mystique, et tout particulièrement dans celle de la sainte d'Avila; les quelques extraits des *Exclamations* cités ci-dessus auront suffi à le montrer. Au milieu du XVII^e siècle, ce sont sans doute les divins écrits de Thérèse – réputés tout autant pour

lorsqu'elle aura rencontré l'officier français, lequel touchera son corps et gagnera son âme.» («Une vision française de la féminité portugaise: les *Lettres portugaises* avec les *Responces* traduites en français», in: *Les Rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 221 et 231).

³² Jacques Chupeau, «Remarques sur la genèse des *Lettres portugaises*», *Revue d'Histoire littéraire de la France* 69 (1969), p. 510.

³³ Jean-Michel Pelous, «Une héroïne romanesque entre le naturel et la rhétorique: le langage des passions dans les *Lettres portugaises*», *Revue d'Histoire littéraire de la France* 77 (1977), pp. 560-561.

³⁴ Gabrielle Verdier, «Gender and Rhetoric in Some Seventeenth-Century Love Letters», *L'Esprit Créateur* 23, 2 (Summer 1983), p. 53.

leur qualité esthétique que pour leur valeur spirituelle et doctrinale – qui donnaient au public français l'exemple le plus éloquent et le plus radical de ce «langage du cœur»³⁵ qui allait s'épanouir dans les genres profanes; langage pathétique qui, répétons-le, n'exclut point l'introspection analytique, cet attribut essentiel du «classicisme» français. Et personne certes ne s'étonnait alors du fait que cette prose passionnée soit l'œuvre d'une femme, d'une (soi-disant) «ignorante» qui se contente de transcrire au courant de la plume, sans se corriger ni se relire, son expérience subjective, qui (dit-on) «écrit comme elle parle»³⁶: caractéristiques qui serviront à définir l'écriture féminine, notamment épistolaire.

En résumé, ces *Lettres portugaises traduites en français*, ces «lettres d'amour d'une religieuse», doivent sans doute plus qu'on ne l'a dit à la littérature religieuse d'outre-Pyrénées. Si l'œuvre arrive à renouveler l'expression de la passion et à introduire un ton neuf dans la littérature française de l'âge classique, c'est en s'appropriant le discours mystique hispanique – un discours autant spirituel qu'érotique, à la manière de ce texte fondateur qu'est le *Cantique des Cantiques* – et en le détournant à des fins toutes mondaines. Guilleragues était-il capable d'un tel jeu littéraire, d'une telle transposition profanatrice du modèle thérésien? Deux faits mis au jour par les recherches de Deloffre et Rougeot le laissent au moins supposer. Premièrement, l'appartenance de Guilleragues au cercle de Mme de Sablé – grande amie d'Arnauld d'Andilly qui, semble-t-il, la consulta même pour la traduction de Thérèse³⁷.

³⁵ En tête de sa traduction des *Exclamaciones*, Arnauld d'Andilly écrit que cette œuvre de Thérèse donne à voir «une image merveilleuse du fond de son cœur» et que «cette grande Sainte [...] a tiré ces pensées plutôt de son cœur que de son esprit». Selon son frère Antoine Arnauld, les écrits de Thérèse montrent «partout des étincelles de ce feu divin dont elle était embrasée. Son amour y parle plus que son esprit» (cité par André Bord, *Pascal et Jean de la Croix*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 65). Voici d'ailleurs comment Thérèse elle-même parle de la genèse de ses poésies: «Je connais une personne qui bien qu'elle ne sache point faire de vers en faisait alors sur le champ pleins de sentiments très-vifs et très-passionnés pour se plaindre à Dieu de l'heureuse peine qu'un tel excès de bonheur lui faisait souffrir: son entendement n'avait point de part à ces vers: c'était une production de son amour, et non pas de son esprit» (*Vie XVI*, trad. Arnauld d'Andilly).

³⁶ Sur le style de Thérèse et les interprétations naturalistes qui le présentent comme une écriture spontanément «féminine», voir Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1990, pp. 5-11.

³⁷ Alexandre Cioranescu, *Le Masque et le visage: du baroque espagnol au classicisme français*, Genève: Droz, 1983, p. 181. Le traducteur de Thérèse était par ailleurs en contact

Deuxièmement, le caractère de sa toute première production littéraire qui nous soit parvenue: la *Chanson du Confiteor*, «confession plaisante» d'une femme abandonnée par son amant inconstant, divertissement galant qui «s'inscrit dans une tradition de parodie des actes religieux»³⁸. Même à ne considérer que ces deux facettes de Guilleragues – familiarité avec le traducteur de Port-Royal; esprit railleur et ludique, voire quelque peu libertin –, on peut très bien l'imaginer tenir, ou guider, la plume de Mariane et prendre plaisir à lui prêter les plaintes déchirantes d'une mystique séparée de son Dieu. Mais qu'il soit ou non le seul et unique «père» des *Lettres portugaises*, il n'aurait certes pu produire cet étonnant enfant de l'amour sans la matrice, féminine et étrangère, que lui fournissait la séraphique «mère Thérèse».

avec, parmi beaucoup d'autres, Mlle de Montpensier, Mlle de Scudéry et Chapelain, tous lecteurs et amateurs de la sainte (voir Vermeulen, ouvr. cité, pp. 68-70). Dans les travaux de Deloffre et Rougeot sur les sources des *Lettres portugaises*, la littérature spirituelle (de même que la littérature ibérique) brille par son absence – à l'exception, curieuse, d'un «rapprochement limité, mais remarquable, entre un passage d'une œuvre mystique d'Arnauld d'Andilly et le dénouement des *Lettres portugaises*» (cette «œuvre» est la traduction de *L'Echelle sainte* de saint Jean Climaque). Les érudits n'y voient pourtant qu'une confirmation supplémentaire du lien *biographique* entre Guilleragues et le milieu de l'Hôtel de Sablé, sans s'interroger davantage sur les possibles rapports *littéraires* entre le texte lui-même et la tradition mystique (éd. citée, pp. 85-86).

³⁸ Deloffre et Rougeot, éd. citée, p. 4. Ne citons ici que la première strophe de la chanson pour illustrer ce travestissement, plus badin que burlesque, des pratiques et formules religieuses: «Mon père, je viens devant vous / Avec une âme pénitente / Me confesser à deux genoux / D'avoir été longtemps constante / Pour un amant qui me fit tort. / Dirai-je mon Confiteor?» (p. 6).