

Entre terre et ciel

Romans comiques et mystère de l'Incarnation (1620-1660)

Thèse présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines
Institut de littérature française
Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès Lettres

Par

François Friche

Directeur de thèse :
Prof. Jean-Pierre van Elslande, Université de Neuchâtel

Membres du jury :
Prof. Pierre Ronzeaud, Université de Provence
Prof. Anne-Élisabeth Spica, Université de Lorraine
Prof. Olivier-Thomas Venard, École biblique française de Jérusalem

Soutenue le 20 novembre 2014

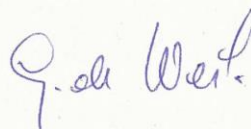
Université de Neuchâtel
2014

*

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Jean-Pierre van Elslande, directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; M. Pierre Ronzeaud, professeur émérite, Université d'Aix-Marseille ; Mme Anne-Elisabeth Spica, professeure, Université de Lorraine ; M. Olivier-Thomas Vénard, professeur, Ecole biblique française de Jérusalem autorise l'impression de la thèse présentée par M. François Friche en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 20 novembre 2014



La doyenne
Geneviève de Weck

Entre terre et ciel

**Romans comiques et mystère de l'Incarnation
(1620-1660)**

À mon frère Émile
À mes parents

SOMMAIRE SYNTHÉTIQUE

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION : L'HISTOIRE COMIQUE, ROMAN DE L'INCARNATION

PARTIE I : DE L'INCARNATION

Chapitre 1 : L'Incarnation dans la première moitié du XVII^e siècle

Chapitre 2 : Les enjeux de l'Incarnation : rhétorique, pragmatique, science et philosophie

PARTIE II : INCARNATION ET AUTORÉFLEXIONS COMIQUES

Chapitre 3 : Le « faiseur d'histoire comique » en Verbe incarné

Chapitre 4 : Quand l'histoire comique parle d'elle-même

PARTIE III : UN ROMAN THEOLOGI-COMIQUE

Chapitre 5 : Du récit biblique aux paraphrases comiques

Chapitre 6 : « Du plus haut des cieux au plus bas de la terre »

Chapitre 7 : « Deux natures sans confusion, [...] sans division »

Chapitre 8 : « Et le Verbe s'est fait chair »

CONCLUSION : DE L'INCARNATION AU ROMAN... ET RETOUR

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis en premier lieu de remercier mon directeur de thèse Jean-Pierre van Elslande pour avoir – *humainement* et *divinement* bien – dirigé ce travail, de son origine à son aboutissement, d'abord *lento assai*, puis *andante sostenuto*, enfin *allegro energico*. Sa générosité et sa confiance, sa sollicitude et son enthousiasme ont fait de cette thèse une expérience toute en harmonie dont les notes résonnent bien au-delà du présent livre. « *Heil sei euch Geweihten! Ihr drängt durch die Nacht* »

Ma gratitude va également aux membres de mon jury, Anne-Élisabeth Spica (Université de Lorraine, Metz), Pierre Ronzeaud (Université de Provence, Aix) et Olivier-Thomas Venard o.p. (École biblique et archéologique française, Jérusalem), pour leur ouverture, leurs remarques et leur bienveillance dont ce travail a amplement bénéficié.

Je suis par ailleurs redevable envers les personnes des différents lieux où cette thèse a été conçue, composée, présentée : à la Bibliothèque de théologie et à la Bibliothèque des Pasteurs de Neuchâtel, à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg, à la Bibliothèque nationale de France à Paris (Arsenal et Tolbiac), à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. J'adresse un merci tout particulier à Martine Debaisieux (University of Wisconsin, Madison) et Nadine Kuperty-Tsur (University of Tel Aviv).

Je remercie mes collègues et mes amis qui m'ont accompagné durant les quelques années d'une vie soudainement habitée par l'Incarnation, en particulier : Alain Bélizaire, Éloïse Aubry, Mohan Halgrain, Cécile Beer-Suignard, Virginie Pasche, Serge Reubi, Lino Hänni, Fabrice et Sophie Dunant, Guillaume et Sandrine Mamie, Erik Ross o.p., Jonas Monin, Maude Cattin, Cyndi et Fabien Rohrer, Nicolas Blanc, Édouard Rolland, Simon Chemama, Nicolas Mamie et Nadège, Matthieu Bernhardt, Robin Beuchat, Julie Ackerman, Gauthier Corbat, ainsi que toutes les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont aidé à avancer entre terre et ciel.

Enfin, comment exprimer assez ma reconnaissance à mes parents pour leur présence, ainsi qu'à mon frère Émile – non seulement pour avoir comblé mes lacunes théologiques et pour l'immense travail de relecture –, si ce n'est en leur dédiant ce livre ?

INTRODUCTION

L'HISTOIRE COMIQUE, ROMAN DE L'INCARNATION

« Quand je vois tant de merveilleuses découvertes faites par les hommes, dans les arts comme dans les lettres, et que je réfléchis sur mon savoir, je ne puis promettre de trouver des choses nouvelles, ni même d'apprendre celles qui ont déjà été trouvées. »

Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, 1632

Incontournable Incarnation

Lorsqu'il relate son enfance, le héros du *Page disgracié* de Tristan L'Hermite raconte :

[L]es objets qui se présentaient en foule à mes yeux avec une diversité si grande n'étaient point capables de satisfaire à l'activité de mon esprit ; je me faisais entretenir de choses plus solides que celles qu'on a de coutume de digérer pendant une enfance si tendre. Je m'informai même avec empressement des choses qui concernent l'autre vie et les mystères de notre religion.¹

Rapportant son emprisonnement sur la Lune, le voyageur de *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac déclare quant à lui :

Les filles de la reine, entre autres, fourraient toujours quelque bribe dans mon panier, et la plus gentille de toutes avait conçu quelque amitié pour moi. Elle était si transportée de joie, lorsqu'étant en secret je lui découvrais les mystères de notre religion, et principalement quand je lui parlais de nos cloches et de nos reliques, qu'elle me protestait, les

¹ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1994, p. 32.

larmes aux yeux, que si jamais je me trouvais en état de revoler à notre monde, elle me suivrait de bon cœur.²

Sur la terre, les « mystères de notre religion » stimulent la curiosité du jeune page qui s'en informe ouvertement auprès d'un « prince de l'Église »³. Au ciel, les mêmes « mystères de notre religion » font partie du savoir que le voyageur adulte transmet secrètement à l'une des « filles de la reine ». Parmi ces mystères chrétiens que le personnage de Tristan découvre et que celui de Cyrano enseigne, l'*Incarnation* occupe sans aucun doute une place fondamentale, si ce n'est la plus haute. Mystère du Verbe fait chair, de l'union du divin avec l'humain et de la venue de Dieu sur terre – ainsi que la définissent les théologiens du XVII^e siècle –, l'Incarnation, rapportée par les évangiles, est l'événement fondateur de la foi chrétienne dont d'autres mystères dépendent (« la Trinité », « la Rédemption », « l'Eucharistie »⁴). Dans ses *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623) qui lui sont tout entiers consacrés, le futur cardinal Pierre de Bérulle ne cesse de rappeler sa prééminence : le « très humble, très aimable et très divin mystère de l'Incarnation » est « le chef-d'œuvre de Dieu, le secret des secrets, l'épitomé et l'abrégé de tous les mystères » ; il est « l'Œuvre de ses Œuvres, [le] Conseil de ses Conseils, [le] Mystère de ses mystères », « si haut, si grand et si divin, qu'il n'y a point d'œuvre qui l'égale, [qu']il n'y en peut avoir qui l'excède, et [qu']il n'y en aura jamais qui l'approche que de distance vraiment infinie » ; il est « si élevé qu'il surpasse la hauteurs de toutes les pensées des hommes et des anges »⁵. Dans *L'Impiété des déistes* (1624) du père minime Marin Mersenne, le personnage du Théologien déclare de même : « entre toutes les œuvres de sagesse et de bonté cet auguste mystère de l'Incarnation [...] est un des plus grands. Il me faudrait des années entières pour parler de son excellence »⁶. Quant au jésuite François Garasse, il estime, dans sa *Somme théologique*

² Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, éd. Madeleine Alcover, Paris, Champion, coll. « Champion classiques. Littératures », 2004, p. 92.

³ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 32. Les clés indiquent qu'il s'agirait de l'évêque d'Angers.

⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, « mystère ».

⁵ Pierre de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. III, vol. 1, éd. Michel Dupuy, Paris, Cerf, 1996, p. 231, p. 197, p. 195, p. 435-436 et p. 68. L'Incarnation est « mystère de vie, [...] mystère de lumière, [...] mystère de sainteté, [...] mystère de substance – et non seulement d'action ou d'accident –, [...] mystère de sainteté substantielle, de sainteté primitive, de sainteté originale et fondamentale de tous les mystères, de tous les œuvres et de tous les états de Jésus » (*ibid.*, p. 414). Le terme *Incarnation* revient plus de 180 fois dans les *Grandeurs de Jésus*.

⁶ Marin Mersenne, *L'Impiété des déistes*, éd. Dominique Descotes, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2005, p. 229.

(1625), « qu'il n'y eut jamais chose au monde, si noble et si relevée que le Mystère de l'Incarnation »⁷.

À l'évidence, cette primauté de l'Incarnation n'est pas propre au siècle de Tristan, Cyrano, Bérulle et Mersenne⁸. En revanche, cette première moitié du XVII^e siècle témoigne clairement, en France et dans toute l'Europe, d'une fascination renouvelée pour ce mystère. De manière significative, le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot aligne plus d'une centaine de titres parmi les « principaux écrits [...] de théologiens sur le mystère de l'Incarnation » pour le seul XVII^e siècle, de loin le siècle le plus prolifique. Et la majeure partie de ces écrits paraissent justement entre 1610 et 1660⁹. Durant ces décennies, l'Incarnation apparaît comme un sujet théologique, une vérité défendue contre les hérésies, un objet de méditations et une source de spiritualités nouvelles. Comme en témoignent les extraits du *Page disgracié* et des *États et empires de la Lune* évoqués ci-dessus, l'Incarnation intéresse aussi le roman comique – c'est là le pari audacieux de cette thèse. Du point de vue théologique, cette période connaît trois tensions principales : prolongement de la Réforme et de la Contre-Réforme, étape essentielle pour les « traductions bibliques et liturgiques » en français¹⁰, prélude d'« un apogée patristique »¹¹, elle reste avant tout marquée par la séparation entre catholiques et protestants, en profond désaccord non directement sur l'Incarnation mais sur l'Eucharistie ; elle est également traversée par de fortes tensions entre une orthodoxie affirmée et différents types d'hétérodoxie ; enfin, « genèse de la raison classique »¹² et « origines de la science moderne »¹³, elle est le théâtre du repli de la théologie sur elle-même, d'une radicalisation, voire d'une crispation. D'un point de vue poético-littéraire,

⁷ François Garasse, *La Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, Paris, Sébastien Chappelet, 1625, p. 612.

⁸ Pour saint Augustin, « l'incarnation [...] où [Dieu] prend l'âme et le corps de l'homme » était déjà le « chef-d'œuvre de la grâce » (Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 1. Livres I à X, trad. Louis Moreau, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1994, X, XXIX, p. 444). Pour Georges Didi-Huberman, « c'est le mystère le plus haut et le plus obsédant de toute la civilisation chrétienne : mystère du Verbe divin prenant chair dans la personne de Jésus-Christ » (Georges Didi-Huberman, *Fra Angelico. Dissemblances et figuration*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1990, p. 9).

⁹ Albert Michel, « Incarnation », in A. Vacant, E. Mangenot, puis E. Amann (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, t. 7, vol. 2, Paris, Letouzet et Ané, 1923, p. 1535-1537.

¹⁰ Voir Bernard Chedozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1990.

¹¹ Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Études augustiniennes. Série Moyen-âge et temps modernes », 1999, p. 579.

¹² Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. Marilène Raiola, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 2000.

¹³ Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne*, trad. Patrick Vighetti, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Science », 1999.

cette période est de même triplement marquée : tout d'abord, par l'abandon de conceptions néo-platoniciennes (notamment l'idée de *prisca theologica* et de *poeta vates*) qui mêlaient étroitement théologie et poésie, dans ce qu'il convient de considérer comme la longue Renaissance¹⁴ ; par la « naissance de l'écrivain »¹⁵, corollaire de l'institutionnalisation progressive des Belles Lettres ensuite¹⁶ ; finalement, par l'émergence du roman comme lieu légitime à part entière au sein de ces dernières¹⁷.

En se concentrant sur le roman comique, notre thèse devrait fournir un apport important à l'histoire du roman, à l'histoire de la théologie (comme savoir et comme pratique d'écriture), mais également à la question des interactions entre les deux, entre « littérature » et théologie – entendue au sens large –, à une période où toutes deux commencent à se séparer plus clairement¹⁸. Elle répondra aux quatre questions suivantes : où apparaît précisément l'Incarnation dans le roman comique ? Comment y est-elle traitée ? Pourquoi le roman s'intéresse-t-il à elle ? Quels effets ce déplacement produit-il ?

Notre propos, qui suivra les lieux de présence de l'Incarnation, s'organisera en trois parties. La première s'attellera à montrer l'omniprésence de l'Incarnation dans les discours théologiques entre 1620 et 1660 (chapitre 1) et à en comprendre les enjeux (chapitre 2). La deuxième s'occupera des métadiscours comiques, préfaces, commentaires internes ou textes théoriques, qui parlent de l'auteur (chapitre 3) et du genre (chapitre 4). La troisième partie – la plus conséquente – s'intéressera enfin aux romans à proprement parler en tant qu'ils s'approprient l'Incarnation telle que la définissent les théologiens du XVII^e siècle et, par conséquent, en explorent les dimensions : récit biblique de la naissance de Jésus et de sa vie sur terre dans sa dimension *narrative* (chapitre 5) ; abaissement du plus haut des cieux au plus bas de la

¹⁴ Voir notamment Teresa Chevrolet, *L'Idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance », 2007.

¹⁵ Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1985.

¹⁶ Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2000.

¹⁷ Thomas Pavel, *La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2003.

¹⁸ Cette dernière question occupe, depuis plusieurs années, des spécialistes, à la jonction de l'histoire, de la sociologie, de la rhétorique et de la critique littéraire comme en témoigne, parmi d'autres, l'ouvrage récent de Jean-Pascal Gay et Charles-Olivier Stiker-Métral (dir.), *Les Métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2012. À propos du roman, Sylvie Robic-de Baecque parle, quant à elle, des « mises en tension réciproques du romanesque et du religieux » (« Romans et dévotion au XVII^e siècle », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 32). Frank Greiner examine, pour sa part, les « relations du prosélytisme chrétien et des fictions narratives » (« Préface », *Roman et religion. De J.-P. Camus à Fénelon, Littératures Classiques*, n° 79, 2012, p. 9).

terre dans sa dimension *spatiale* (chapitre 6) ; union de la nature divine et de la nature humaine dans sa dimension *ontologique* (chapitre 7) ; enfin, investissement du Verbe dans la chair dans sa dimension *expressive* (chapitre 8)¹⁹. À l'intérieur de chacun de ces chapitres, les quatre questions, auxquelles nous serons amenés à répondre ponctuellement (présence, déplacement, raisons, implications), serviront de fil rouge à notre travail.

Présence : l'Incarnation mise en roman

En tant que récit de la naissance du Christ, mystère révélé aux hommes et dogme de l'Église, l'Incarnation apparaît dans des pratiques d'écriture différentes : des textes proprement théologiques aux romans comiques, elle se retrouve dans des genres que tout oppose *a priori*, ou du moins qui semblent s'ignorer. Sa place est évidente au sein des « livres d'instruction chrétienne et de dévotion » que Charles Sorel énumère dans *La Bibliothèque française* (1664) – il les appelle également les « bons livres de théologie qui ont été faits en français »²⁰. Parmi la cinquantaine d'œuvres et d'auteurs cités, nombreux sont ceux qui traitent du mystère fondateur du christianisme : chez les Pères de l'Église, Augustin dans ses *Sermons*, Tertullien dans son traité sur *La Chair de Jésus-Christ*, Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* ; chez les contemporains de Sorel, Marin Mersenne dans *L'Impiété des déistes*, Léonard de Marandé dans son *Théologien français*, Julien Hayneuve et Jean-Baptiste Saint-Jure dans leurs *Méditations* respectives, Nicolas Caussin dans *Le Buisson ardent*, Yves de Paris dans sa *Théologie naturelle*²¹. Partant des indications de Sorel, nous avons élargi nos recherches pour atteindre un corpus théologique d'une trentaine de textes (sans compter les œuvres patristiques) pleinement occupés par l'Incarnation et dont la production correspond à l'âge d'or de l'histoire comique : des *Grandeurs de Jésus*, œuvre emblématique publiée en 1623 comme la *Première journée* et le premier *Francion*, au « Sermon pour la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge » prononcé par Bossuet au Louvre le 25 mars 1662, l'année où paraissent, à titre posthume, *Les États et empires du Soleil* de Cyrano.

¹⁹ Voir notre tableau en annexe I.

²⁰ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, Paris, Compagnie des Libraires du Palais, 1667 [1664], p. 48-49. Nous reproduisons l'ensemble des titres ainsi que le nom des auteurs et les dates de parution dans l'annexe II.

²¹ Les pères Yves et Mersenne sont également mentionnés au Chapitre III (*ibid.*, p. 32 et p. 40), Garasse l'est au Chapitre V à propos des œuvres de Charron (p. 95) et au Chapitre VII sur les lettres de Balzac (p. 123). Et si curieusement les œuvres de Bérulle n'apparaissent pas, il est néanmoins question, au Chapitre XII, de *La Vie du Cardinal de Bérulle* écrite par Germain Habert en 1646 (p. 262).

De manière singulière, l'Incarnation prend également place dans les romans comiques. Le constat d'une telle présence ne relève pas du hasard : en effet, les caractéristiques thématiques et formelles du genre (ou « sous-genre ») qui se pense et se définit comme tel dès 1623 entretiennent des analogies fortes avec les formes et les thèmes convoqués par les théologiens de l'Incarnation au XVII^e siècle²². Une dizaine d'œuvres – certaines aujourd'hui bien connues, d'autres moins, la plupart republiée dans des éditions modernes – se présente ainsi comme un espace de réception original de l'Incarnation et constitue le corpus de base de notre recherche : la *Première journée* (1623) de Théophile de Viau, l'*Histoire comique de Francion* (dans ses trois versions, 1623-1633) et *Le Berger extravagant* (1627) de Charles Sorel, *Le Gascon extravagant* (1637) d'Onésime Sommain de Claireville, *Le Page disgracié* (1643) de Tristan L'Hermite, *Polyandre* (1648) de Sorel, *Le Parasite Mormon* (1650) de François de La Mothe Le Vayer *et al.*, *Le Roman comique* (1651/1657) de Paul Scarron, *Les États et empires de la Lune* (1657) et *Les États et empires du Soleil* (1662) de Cyrano de Bergerac²³.

Témoins de la polygraphie manifeste des auteurs en cette première moitié du XVII^e siècle, deux de nos romanciers, Charles Sorel et Tristan L'Hermite, ont écrit tout à la fois une ou des histoires comiques et une œuvre « d'instruction chrétienne et de dévotion » traitant de l'Incarnation. Un an après la troisième version du *Francion*, le premier publie des *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu* (1634) : dans cette paraphrase relativement personnelle des quatre premiers commandements, Sorel parle à plusieurs reprises de ce mystère²⁴. Trois ans après *Le Page disgracié*, le second fait paraître un

²² Sur l'histoire comique comme genre, voir : Jean Serroy, *Roman et réalité. Les Histoires comiques au XVII^e siècle*, Paris, Minard, 1981; Günter Berger, *Der komisch-satirische Roman und seine Leser. Poetik, Funktion und Rezeption einer niederen Gattung im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg, C. Winter, 1984 ; Martine Debaisieux, « L'histoire comique, genre travesti », *Poétique*, n° 74, avril 1988, p. 169-181, repris dans *Le Procès du roman. Écriture et contrefaçon chez Charles Sorel*, Saratoga, ANMA Libri, coll. « Stanford French and Italian studies », 1989, p. 26-40. Dans ce travail, il sera fait mention à la fois de « roman comique » et d'« histoire comique ». Si elle entre en concurrence avec l'œuvre de Scarron, la première appellation, fréquente dans la critique moderne, a l'avantage de souligner l'appartenance du genre au roman moderne naissant ; la seconde, utilisée par les auteurs eux-mêmes, marque davantage l'opposition du genre au roman de son époque. Lorsqu'il examine les « romans comiques », Sorel, l'un des initiateurs du genre et assurément son plus grand théoricien, mentionne ainsi, entre autres, l'« *Histoire comique des États et Empires de la Lune* » de Cyrano (c'est aussi le titre de la première édition) et l'« *Histoire comique* [sic] de M. Scarron » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 188-200).

²³ Les considérations métaromanesques nous invitent à poursuivre jusqu'au *Roman bourgeois* (1666) d'Antoine Furetière. Nous avons délibérément choisi de mettre de côté *Le Chevalier hypocondriaque* (1632) de Gilbert Saulnier Du Verdier et *L'Orphelin infortuné ou le portrait du bon frère* (1660) de César-François Oudin de Préfontaine.

²⁴ Charles Sorel, *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu, avec quelques exemples sur le même sujet*, [Paris], Jean Jost, 1634, p. 19-20, p. 72-78 et p. 199-200. La paternité de Sorel semble

Office de la Sainte Vierge, accompagné de prières, méditations et instructions chrétiennes (1646) qui contient des oraisons et autres poèmes sur la Nativité du Christ²⁵. Ces deux œuvres sont certes proportionnellement peu importantes en regard de l'ensemble de la production de nos auteurs, mais elles sont essentielles dans notre perspective : elles montrent que l'Incarnation, qui relève, en termes rhétoriques, de l'*inventio*, entre dans des formes d'expressions et des dispositifs différents, des plus traditionnels aux plus surprenants. À ce titre, nous pourrions parler d'un *continuum* courant des textes canoniques (au premier rang desquels se trouvent les évangiles) aux textes comiques. Aussi, dans un tout autre registre, l'Incarnation revient sous la plume amoureuse et satirique de Cyrano, dans ses *Lettres* (1654). À « mademoiselle de St. Denis », Cyrano écrit : « je crus fermement que Dieu s'était incarné aussitôt qu'on me dit que vous étiez née d'une femme » ; lorsqu'il s'en prend à Dassoucy, il déclare : « saint Jean prophétisait de vous, quand il écrivit que la parole s'était faite chair »²⁶. Si elle se voit convoquée par des spécialistes reconnus, l'Incarnation peut également l'être par des amateurs éclairés qui possèdent, à n'en pas douter, une grande culture biblique, théologique et liturgique.

Forts de ce constat, nous serons amenés à rapprocher des éléments dont la fonction et le statut sont *a priori* différents (paraphrase biblique et histoire comique, méditation chrétienne et portrait satirique, mais aussi portrait peint, gravure en frontispice et autoportrait fictif en préface) selon une démarche ouvertement exploratoire qui nous permettra de proposer, sans prétendre à l'exclusivité, de nouvelles lectures de nos romans à la lumière de l'Incarnation.

aujourd'hui admise : l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de France (Tolbiac) contient une dédicace manuscrite avec la signature suivante : « Pour Monsieur de Bal[?] son treshumble serviteur C. Sorel ».

²⁵ Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, in *Œuvres complètes*, t. III. *Poésie* (II), éd. Jean-Pierre Chauveau, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2002, p. 376-377 et p. 393. On peut ajouter *Les Hymnes de toutes les Fêtes solennelles*, publiées après sa mort en 1665, qui contiennent notamment deux hymnes « Pour le jour de Noël ».

²⁶ Cyrano de Bergerac, « À mademoiselle de St. Denis » et « Contre Soucidas », in *Œuvres complètes*, t. II. *Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, éd. Luciano Erba et Hubert Carrier, Paris, Champion, 2001, p. 256 et p. 146.

Déplacement : le *paradogme* de l'Incarnation

Déplacée dans le roman comique, l'Incarnation y devient un *para-dogme* – c'est-à-dire un *paradoxe* au sens étymologique : non pas qu'elle s'oppose au dogme, mais bien plus qu'elle se place à côté, à distance, dans un espace différent, institutionnellement moins marqué. Dans les mouvements qui la définissent, l'Incarnation elle-même nous permet alors d'appréhender au mieux ce déplacement paradigmatique. Si les dictionnaires de la fin du XVII^e siècle indiquent que l'action de *s'incarner* est réservée au « Fils de Dieu », à « Jésus-Christ », au « Verbe éternel »²⁷, Antoine Furetière en donne également un sens figuré : « On dit aussi en termes de chirurgie, qu'un os, qu'une plaie *s'incarne*, pour dire qu'il y vient de nouvelle chair ». Et il mentionne, à l'article *incarné*, qu'on « dit figurément d'une grande plaideuse, que c'est la chicane *incarnée*, d'un fort méchant homme, que c'est un Diable *incarné* »²⁸. En ce sens, notre enquête nous permettra de constater que le mystère *s'incarne* paradigmatiquement dans le roman comique²⁹.

Tout d'abord, l'Incarnation *s'y raconte* à nouveau. Sont alors repris non seulement les épisodes autour de l'Annonciation et de la Nativité, mais également les trois dimensions dogmatiques du mystère : les chutes et inclinaisons du ciel vers la terre, les rencontres du divin et de l'humain ainsi que les tentatives de prises de corps de la parole sont, elles aussi, mises en roman.

De plus, l'Incarnation *s'abaisse* sur l'échelle des genres, passant de la théologie, « connaissance de Dieu par les principes de la foi »³⁰, « science qui donne [ou du moins cherche] la connaissance de Dieu et des choses divines »³¹ et qui « a Dieu pour objet et les choses que Dieu a révélées »³², au roman, ces « Livres fabuleux [...] inventés pour divertir et occuper les fainéants »³³. Selon *La Bibliothèque française* de Sorel, l'écart est

²⁷ *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roi, t. I*, Paris, Vve Jean-Baptiste Coignard et Jean-Baptiste Coignard, 1694, p. 158 ; Pierre Richelet, *Dictionnaire français, contenant les mots et les choses, plusieurs remarques sur la langue françoise, t. I*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680, p. 423 ; Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, op. cit.*, « incarner ».

²⁸ *Ibid.*, « incarner » et « incarné ».

²⁹ Pour marquer la différence entre les deux utilisations, entre le sens premier et le sens figuré, nous distinguerons l'Incarnation (du Verbe) de l'incarnation (de la parole de l'auteur par exemple). Il en ira de même des autres mystères (la Passion du Christ vs. la passion de Ragotin).

³⁰ Pierre Richelet, *Dictionnaire français, op. cit.*, p. 439. Richelet l'écrit *téologie*, puisque, selon lui, « l'h [...] ne sert qu'à embarrasser la plupart des Français et qu'elle est un piège pour les Étrangers » (*ibid.*, p. 447).

³¹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, op. cit.*, « théologie ».

³² *Le Dictionnaire de l'Académie, t. II, op. cit.*, p. 560.

³³ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, op. cit.*, « roman ». De manière générale, voir Camille Esmein-Sarrazin, *L'Essor du roman. Discours théorique et constitution d'un genre littéraire au XVII^e siècle*,

grand entre, d'une part, les « bons Livres de Théologie », capables de conduire « au suprême bien » et, d'autre part, les romans qui figurent parmi les ouvrages qui ne sont faits « que par caprice » afin « que l'Esprit de l'homme eût de quoi s'occuper »³⁴. L'Incarnation s'humilie alors d'autant plus qu'elle s'immisce dans les romans comiques que Sorel relègue au dernier rang des « Narrations feintes »³⁵. Ces romans ne sont-ils pas justement qualifiés de *sous-genre* par la critique moderne, à la fois sous-catégorie du roman moderne naissant (« *Untergattung* ») et catégorie inférieure (« *niedere Gattung* ») du roman de l'époque déjà peu considéré³⁶ ?

Le mystère *divin* semble, par ailleurs, *se mêler* à l'histoire *comique*. Ainsi, nos romans s'approprient non seulement les définitions de l'Incarnation, mais également les différents domaines de la théologie qui s'y attachent : théologie pratique et pragmatique, théologie morale, spéculative ou naturelle, mystique, christologie, apologétique ou exégèse biblique offrent aux romanciers des procédés rhétoriques et un vocabulaire, des images et des *topoi* dont les théologiens se servent pour parler de l'ineffable.

En ce sens et suivant la quatrième définition de l'Incarnation, la *parole* théologique (le *theo-logos*) se trouve *réinvestie* dans la *matière* du roman – et, qui plus est, dans un roman de la matière, de la chair et du corps. La prise de distance face à la théologie et l'investissement dans un autre lieu rendent alors possibles tout à la fois les rencontres et les prolongements, mais aussi les impertinences et les attaques.

Paris, Champion, 2008 et les textes qu'elle présente dans *Poétiques du roman. Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e siècle sur le genre romanesque*, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2004.

³⁴ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 48-49 et p. 166-167. Les romans apparaissent ainsi parmi les « Narrations feintes », après les « Livres qui traitent des Mœurs », les « Livres de politique », les « Dialogues », les « Épîtres » et les « Lettres », les « Narrations véritables » et les récits de voyages. Voir également la longue et sévère « Censure des romans » de Sorel dans *De la connaissance des bons livres (De la connaissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs*, Paris, A. Pralard, 1671, p. 93-143).

³⁵ Ils arrivent après les fables et les allégories, les romans de chevalerie et de bergerie, les romans vraisemblables, les nouvelles et les romans héroïques (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 166).

³⁶ Les deux expressions sont de Günter Berger. La seconde, qu'il utilise finalement aussi parcimonieusement que la première, figure dans le sous-titre de son ouvrage : *Der komisch-satirische Roman und seine Leser. Poetik, Funktion und Rezeption einer niederen Gattung im Frankreich des 17. Jahrhunderts*.

Raisons : l'extraordinaire potentiel romanesque de l'Incarnation

Une fois repérée cette mise en fiction de l'Incarnation se pose la question des raisons : en effet, pourquoi l'Incarnation intéresse-t-elle le roman comique ? Pour y répondre, nous montrerons que chaque romancier exploite son extraordinaire potentiel romanesque : *puissance d'évocation d'une figure*, celle du Verbe incarné lorsqu'il s'agit de se peindre en romancier ; *modèle rhétorique* qui permet et autorise l'invention d'un genre nouveau ; *potentiel narratif* que chaque roman met à profit, dès les scènes d'ouverture. Sur ce point, les épisodes de la vie du Christ (et donc le *récit* de l'Incarnation, c'est-à-dire les évangiles), par leur force dramatique et esthétique, donnent matière à de nombreuses réécritures. Quant au *mystère* de l'Incarnation, il offre un principe structurant et dynamique, dans ses différentes opérations (abaissement, union, investissement) et ses diverses composantes (ciel-terre, divin-humain, verbe-chair). Par ses composantes mêmes, l'Incarnation apparaît, à bien des égards, comme une matrice quasiment inépuisable pour la construction des personnages. Pris au sérieux, le Verbe fait chair permet enfin de renouveler le sens des mots, leurs connotations et leurs rapports aux choses, ou du moins offre-t-il une base de réflexion essentielle pour penser le langage dans son rapport au monde, à l'homme et à Dieu. Sur cette question des liens entre Verbe incarné et verbe « littéraire », qui se pose dès les premiers siècles du christianisme et traverse l'Histoire, notre période est particulièrement intéressante, après les impertinences médiévales, avant l'incroyance des Lumières, voire les impatiences symbolistes³⁷.

Déplacée, déformée et réinvestie dans le roman comique, l'Incarnation devenue paradigme ouvre de nouvelles perspectives.

³⁷ On consultera avec profit Olivier-Thomas Venard, *Littérature et théologie, une saison en enfer*, Genève, Ad Solem, coll. « Thomas d'Aquin, poète théologien », 2003.

Implications : roman libertin ou libre jeu du roman ?

La critique actuelle tend à parler indifféremment de « roman comique » et de « roman libertin » au XVII^e siècle³⁸. Notre recherche réévalue cette assimilation et permet ainsi d'y voir plus clair dans les débats au sein desquels s'opposent aujourd'hui différentes conceptions du libertinage. S'intéressant à tout ce qui relève de l'« envers du Grand siècle »³⁹, certains chercheurs font de l'hétérodoxie, de l'irrégion et/ou de l'athéisme les éléments centraux de leur définition dans le prolongement des travaux de Frédéric Lachèvre, d'Antoine Adam et de René Pintard⁴⁰. Ce courant critique est aujourd'hui très présent comme en témoignent, parmi d'autres, les ouvrages de Jean-Pierre Cavaillé, Jean-Charles Darmon, Isabelle Moreau ou Bruno Roche⁴¹. Leurs approches se rejoignent en ce qu'elles cherchent non seulement l'esprit libre sous le voile de la convenance, mais bien davantage l'antichrétien voire l'athée sous le masque du bon chrétien, en examinant les stratégies mises en place. Le libertinage, indissociable de la modernité, se situe alors du côté d'une libération progressive de l'emprise de la religion chrétienne, de ses pratiques, de ses dogmes et de la Bible. Selon Pintard, dans la première moitié du XVII^e siècle, un certain nombre de penseurs « se reconnaissent dans leurs vues libres sur la religion, conduisant à des degrés divers à la mise en cause des dogmes et

³⁸ Dans le sillage notamment de Joan DeJean (*Libertine Strategies. Freedom and the Novel in Seventeenth-Century France*, Columbus, Ohio State University Press, 1981) dont le corpus de « *libertine novels* » regroupe en grande partie celui de Jean Serroy. Ce dernier avait lui aussi rapproché histoire comique et libertinage : « le roman comique offre à ces penseurs libres – qui sont précisément, pour la plupart, des libres penseurs – un refuge idéal. Que Théophile, Sorel, Tristan, Cyrano, fassent ainsi confiance à l'Histoire comique traduit non seulement les rapports privilégiés que celle-ci entretient avec le mouvement libertin, mais influe aussi, tout naturellement, sur son développement » (Jean Serroy, *Roman et réalité*, *op. cit.*, p. 16-17).

³⁹ Selon l'expression de Jean-Pierre Cavaillé, « Les libertins : l'envers du Grand siècle », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 7, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 291-319.

⁴⁰ Notamment Frédéric Lachèvre, *Les Œuvres libertines de Cyrano de Bergerac, parisien, 1619-1655*, Genève, Slatkine reprints, 1968 [1921] ; Antoine Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Genève, Slatkine, 1966 [1935] ; René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1983 [1943]. Voir également la mise au point de Louise Godard de Donville, *Le Libertin des origines à 1665. Un produit des apologètes*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », 1989.

⁴¹ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2002 et *Les Déniaisés. Irrégion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2013 ; Jean-Charles Darmon, *Le Songe libertin. Cyrano de Bergerac d'un monde à l'autre*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque française et romane. Études littéraires », 2004 ; Isabelle Moreau, *"Guérir du sot". Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2007 ; Bruno Roche, *Le Rire des libertins dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2011.

croyances du christianisme »⁴². À la fin du XVII^e siècle déjà, est pris pour *libertin*, selon Furetière, celui qui n'a « pas assez de vénération pour [l]es mystères [de la Religion] »⁴³. Et Roche continue à penser que l'on trouve, chez les libertins et les auteurs d'histoire comique, « une critique convergente des dogmes chrétiens »⁴⁴. Le roman comique pourrait donc être dit *libertin* dans ce sens fort en tant qu'il tenterait de se défaire des dogmes du christianisme au rang desquels figure l'Incarnation. Aussi, à partir de la scène d'anthropophagie lunaire de *L'Autre monde*, Claudine Poulouin estime que Cyrano considère « l'Incarnation comme imposture majeure »⁴⁵. Frank Lestringant et Madeleine Alcover ont un avis similaire à propos du traitement que le romancier réserve au mystère⁴⁶. Ce constat pourrait être élargi rétrospectivement à toutes les histoires comiques qui contiendraient alors, en germe, cette critique de l'Incarnation que Cyrano mènerait à son comble.

Partant de ce même épisode, d'autres estiment inversement que l'Eucharistie et par conséquent l'Incarnation ne sont en rien remises en question. C'est le cas de Patrick Dandrey selon qui cette scène apparaît, non comme « une parodie sarcastique de l'eucharistie », mais comme « une version laïcisée et matérialiste de ce mystère »⁴⁷. Dans un même ordre d'idées, pourrait-on imaginer que chaque histoire comique offre, à sa manière, une *version laïcisée* du mystère de l'Incarnation ? Jacques Prévot est de cet avis. Pour lui, la « religion n'est pas en cause, l'église peut-être, le clergé certainement »⁴⁸. Ces deux chercheurs sont ainsi les tenants d'une position plus nuancée

⁴² René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. XIV.

⁴³ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « libertin ».

⁴⁴ Bruno Roche, *Le Rire des libertins*, op. cit., p. 203. Si elle estime de même que « le rejet de la doctrine chrétienne est un trait commun de la pensée libertine », Isabelle Moreau précise toutefois que « celle-ci n'équivaut pas à la somme des allusions et des arguments antichrétiens ». Selon elle, la « cohérence de la pensée libertine ne se fonde pas sur son opposition systématique à la religion mais sur sa logique propre » (Isabelle Moreau, *"Guérir du sot"*, op. cit., p. 19).

⁴⁵ Claudine Poulouin, « "Dieu avait encore une fois recloué le soleil aux cieux..." : Cyrano iconoclaste », *"Les États et Empires de la Lune et du Soleil"*, *Littératures classiques*, n° 53, 2004, p. 33. Cet article est l'un des rares à relever l'omniprésence de l'Incarnation et les questions qu'elle pose dans le roman de Cyrano, même si plusieurs idées auraient mérité d'être nuancées.

⁴⁶ Le premier considère, par exemple, que les mystères et notamment l'Eucharistie dans la scène d'anthropophagie (qui relève de la « fiction eucharistique ») sont soumis à une « ironie antichrétienne » (Frank Lestringant, « L'Eucharistie lunaire de Cyrano », in *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie, XVI^e-XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2012 [1996], p. 347-356) ; dans son édition critique de *L'Autre monde*, la seconde précise (c'est elle qui souligne) : « je n'associe *jamaïs* Cyrano au christianisme ni à quelque rédemption que ce soit » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empire de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. CLXXXVI). Plus loin, elle avouera néanmoins : « il est certain que Cyrano a vulgarisé la théologie » (*ibid.*, p. 155).

⁴⁷ Patrick Dandrey, « L'imaginaire du voyage interstellaire. Cyrano/Dyrcona poète de la divagation aérienne », *Seventeenth-Century French Studies*, vol. 30, n° 2, 2008, p. 134.

⁴⁸ C'est le constat qu'il tire de l'arrestation de Dyrcona au début des *États et empires du Soleil* (Jacques Prévot, *Cyrano de Bergerac romancier*, Paris, Belin, 1977, p. 98). Plus bas, il regrette qu'on fasse « encore

et les partisans d'une définition plus large du libertinage. Pour Hélène Ostrowiecki, les auteurs libertins « revendiquent [...] non un refus des valeurs chrétiennes, mais le droit à une libre expression de la pensée »⁴⁹. De même, Dandrey voit dans l'*Histoire comique de Francion*

dans la disparate d'un faisceau d'intuitions et de suggestions une apologie disséminée en faveur d'un libertinage par humeur et humour plus que par système, en deçà de l'exposé construit d'une pensée doctrinaire [...].⁵⁰

Ses propos rejoignent l'expression de Dominique Descotes qui parle, quant à lui, du « libre jeu de la pensée »⁵¹. En ce sens, les libertins ne cherchent ni à se débarrasser des Écritures, qu'ils abordent certes de façon critique mais dont ils sont redevables, ni des mystères et des dogmes chrétiens⁵². Au-delà de la définition même du libertinage, c'est le rapport du libertin au christianisme qui intéresse tant cette position critique que la première.

Dans une telle perspective, l'histoire comique participe-t-elle de l'hostilité au christianisme, de l'irréligion voire de l'athéisme ? Ou témoigne-t-elle, au contraire, d'un libertinage par humeur et humour, d'un libre jeu de la pensée et, sur un même modèle, du libre jeu du roman ? Notre travail n'entend pas dire si le roman comique est ou non libertin. Nous nous proposons plutôt de montrer comment l'Incarnation, mystère fondamental du christianisme et dogme incontournable durant la période qui nous intéresse, est déplacée dans l'histoire comique et repensée paradigmatiquement par un genre libre qui en exploite les possibilités⁵³. Pour mieux comprendre ce paradoxe – et

grief à Cyrano par exemple d'avoir, contre les leçons de l'école officielle et la minorité la plus rétrograde de l'Église, laissé certains de ses personnages proclamer l'infinité du monde ou leurs doutes sur la littéralité du message biblique dans la Genèse » (*ibid.*, p. 147).

⁴⁹ Hélène Ostrowiecki, « La Bible des libertins », *XVII^e siècle*, n° 194, *La Bible au XVII^e siècle*, janvier-mars 1997, p. 44. Cet article répond en partie à celui de François Charles-Daubert, « La Bible des libertins », in Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1989, p. 667-689.

⁵⁰ Patrick Dandrey, *Le premier Francion de Charles Sorel*, Paris, Klincksieck, coll. « Jalons critiques », 2001, p. 109.

⁵¹ Dominique Descotes, « Quelques remarques sur Cyrano et Mersenne », *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *Littératures classiques*, n° 53, 2004, p. 135.

⁵² Selon Alain Mothu, le « critère même de l'affranchissement ou de l'hostilité au christianisme, qui paraît pouvoir regrouper un grand nombre de figures nommées "libertines", ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs ou semble ne pas suffire à la définition recherchée [...] » (« Pour en finir avec les libertins », *Les Dossiers du Grihl* [en ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 9 septembre 2010 : <<http://dossiersgrihl.revues.org/4490>>).

⁵³ Relativement libre de toute convention, le (sous-)genre de l'histoire comique se distingue ainsi des discours de la théologie qui sont davantage normés : « Refusant toute règle, écrit par exemple Serroy, il en

mieux saisir ce paradoxe –, nous replacerons le roman dans son contexte théologique, sans *a priori* positif ni négatif. En effet, il ne s'agit ni de trouver une quelconque doctrine hétérodoxe dans le roman, ni, au contraire, de faire de l'histoire comique un genre orthodoxe défenseur de la religion chrétienne⁵⁴. En revanche, l'Incarnation subit ce que nous appellerons un traitement *comique* dans un sens large – à savoir sur un mode propre au roman comique – qui s'éclairera au fil de l'analyse et se précisera au gré des auteurs. Se mêlant de théologie, chaque roman invite le lecteur, au fil des épisodes, à réfléchir aux questions que posent les quatre dimensions du mystère et à ses implications⁵⁵. L'Incarnation mise en roman permet, en effet, de repenser à nouveaux frais quelques-unes des questions fondamentales, poétiques et dramatiques, anthropologiques et cosmologiques, politico-religieuses et morales, qui se posent à une période clé, fascinée par le mystère du Verbe fait chair.

**

*

Avertissement

Pour une meilleure lisibilité des textes du XVII^e siècle, nous avons pris l'option de moderniser l'orthographe. Pour la ponctuation, nous nous sommes contentés de remplacer les deux points et les points-virgules avant une majuscule par un point ainsi que « , & » par « et ». En revanche, nous avons maintenu les majuscules et les petites capitales.

vient à chercher sa définition dans une esthétique de la liberté » (Jean Serroy, *Roman et réalité*, *op. cit.*, p. 16).

⁵⁴ Nous suivons par exemple l'avis de Martine Debaisieux pour qui il faut considérer l'*Histoire comique de Francion* – et cela nous semble s'appliquer au genre entier – dans son « aspect dispersé, partiel et contradictoire » (Martine Debaisieux, *Le Procès du roman*, *op. cit.*, p. 6).

⁵⁵ En ce sens, le roman comique peut s'apparenter à un « discours libertin » en ce qu'il « n'emprunte pas les voies de l'enseignement magistral » mais se présente comme « une invitation à la réflexion où le lecteur est sommé de se constituer en juge et arbitre de son propre savoir » (Isabelle Moreau, *"Guérir du sot"*, *op. cit.*, p. 1005).

PARTIE I : DE L'INCARNATION

Chapitre premier

L'Incarnation dans la première moitié du XVII^e siècle

« En ce qui est des Livres de Théologie et de ceux où l'on trouve la science de notre Salut, non seulement les gens qui ont de l'étude en doivent faire estime, mais tous ceux qui y peuvent entendre quelque chose. C'est pourquoi le chapitre suivant en fera quelque remarque, non pas sous ce haut titre de Livres de Théologie, mais d'instruction chrétienne seulement. »

Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, 1667

1. Ce qu'est l'Incarnation

Mystère et dogme

« *Kai ho Logos sarx egeneto* ». « *Et Verbum caro factum est* ». « Et le Verbe est fait chair »¹ : ces mots du Prologue de l'évangile de Jean (1,14) sont au cœur du mystère de l'Incarnation. En pointant du doigt ce mystère révélé aux hommes, Jean, le seul des évangélistes à le décrire en termes techniques, permet de le définir en tant que tel².

Premièrement, l'Incarnation comme mystère se définit dogmatiquement comme l'investissement du Verbe – deuxième personne de la Trinité – dans la chair, de la parole divine dans le corps de l'homme. Plus qu'une simple alliance de l'un et de l'autre,

¹ Selon la traduction française de la Bible de Louvain (*La Sainte Bible nouvellement traduite de latin en français. Le Nouveau Testament*, [Louvain], Bartholomy de Grave, 1550, p. 31v). La traduction de Michel de Marolles donne : « Et ce Verbe a été fait chair » (*Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Sébastien Huré, 1649, p. 306) ; celle de Port-Royal (de Mons) : « Et le Verbe a été fait chair » (*Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ, traduit en français selon l'édition Vulgate, avec les différences du Grec, t. I*, Mons, Gaspard Migeot, 1667, p. 328). Sans autre indication, pour une meilleure lisibilité et malgré l'anachronisme, les citations en français du Nouveau Testament seront tirées de la Bible de Port-Royal ; celles de l'Ancien Testament de la traduction de Louvain. Quant au texte latin, nous utiliserons la *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam* (la Vulgate Clémentine) de 1598, en ligne sur : <<http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>>

² Pour une définition générale de l'Incarnation, voir Walter Drum, « The Incarnation », in Charles G. Herbermann *et al.* (éd.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Londres, Caxton, 1910, p. 706-716 ; Albert Michel, « Incarnation », art. cit., p. 1445-1539 ; Jean-Yves Lacoste, « Incarnation » et Bernard Sesboüé, « Christ/Christologie », in Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige. Dicos poche », 2007, p. 666-675 et p. 266-275.

elle est un acte, un mouvement : la parole prend corps. Formulé par l'évangéliste Jean, ce rapport singulier entre Verbe (*Logos*) et chair (*sarx*) est repris par les Pères de l'Église qui le placent au centre de leurs réflexions. Dans son *Théologien français* (1641), Léonard de Marandé note, à ce propos, que certains l'ont ainsi appelée « Corporation, comme saint Hilaire, ou Inhumanation comme saint Damascène »³. Dans sa *Somme théologique* (1625), Garasse donne quant à lui l'« Habitation » comme synonyme de l'Incarnation, partant de l'idée que « la vraie habitation de Jésus-Christ a été la chair humaine »⁴. Nous appellerons cette définition *expressive*.

Deuxièmement – et ce point est lié de près au précédent –, l'Incarnation se définit comme l'union de deux *natures* en une *personne*, l'union dans le Christ de la divinité et de l'humanité⁵. À la suite de Jean, les Pères de l'Église (Iréenée de Lyon, Tertullien, Origène, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze notamment) glosent sur cette union paradoxale du divin et de l'humain. La question alimente les débats des différents conciles œcuméniques des premiers siècles qui cherchent à distinguer les bases de la foi de l'hérésie et, ce faisant, à donner une définition commune de l'identité du Christ. De fait, la croyance en la divinité du Christ devient pour la première fois règle universelle, et donc dogme de l'Église naissante, avec le concile de Nicée en 325 : le Fils est de même substance (*homoousios*) que Dieu le Père⁶. En 431, le concile d'Éphèse parle de l'union, appelée dès lors *hypostatique* – c'est-à-dire en une même personne –, de la divinité et de l'humanité. La nature divine et la nature humaine en une seule personne intègrent quant à elles véritablement le *credo* commun à l'issue du concile de Chalcédoine en 451, quatrième concile œcuménique⁷. Cette définition *ontologique* se retrouve dans le

³ Léonard de Marandé, « Du nom de l'Incarnation », in *Le Théologien français. Dans lequel selon l'ordre de l'École il est traité de l'Incarnation, de la Grâce, des péchés, et des vertus théologiques, la Foi, l'Espérance et la Charité, t. II*, Paris, Michel Soly, 1651 [1641], p. 1. Il s'agit des termes *corporatio* et *inhumanatio* que Marandé indique en marge. Notons que le terme grec *ensarkosis* est utilisé notamment par Irénée de Lyon au II^e siècle. *Incarnatio*, son équivalent latin, apparaît chez les Pères dès les III^e-IV^e siècles.

⁴ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 620.

⁵ Comme l'explique parmi d'autres le père Hayneuve, « Dieu s'est fait homme par l'union de la seconde Personne de la Trinité à l'humanité qui a été formée dans les chastes flancs de la Vierge Marie » (Julien Hayneuve, *Abrégé des Méditations pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des Saints*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1670 [1655], p. 52. Consulté à la Bibliothèque Cantonale Universitaire à Fribourg).

⁶ Le symbole adopté à l'issue du concile précise : « Nous croyons [...] en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, engendré du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non pas créé, consubstantiel au Père » (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique [Enchiridion Symbolorum]*, 37^{ème} édition, Paris, Cerf, coll. « Le magistère de l'Église », 1996, 125, p. 39). Il est évidemment anachronique de parler de dogme, mais ce symbole de Nicée pose pour la première fois une croyance commune comme vérité de foi.

⁷ « [Nous confessons] un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant

Catéchisme du concile de Trente (1566) qui, glosant le Symbole des apôtres, rappelle notamment que le Fils de Dieu « n'est qu'une même Personne qui unit en soi la nature divine et la nature humaine »⁸.

L'Incarnation en tant que mystère est troisièmement un abaissement, et ceci à double titre : par l'Incarnation, le Fils de Dieu – qui est Dieu lui-même – est, d'une part, descendu sur terre. En ce sens, les formulations du prologue de Jean inaugurent ce que la théologie contemporaine appelle une christologie descendante⁹. Le « Verbe éternel » s'est déplacé, pour reprendre les mots de Bérulle, « du plus haut des cieux au plus bas de la terre »¹⁰ : inclination non pas naturelle mais divine, extraordinaire et singulière puisqu'elle n'a eu lieu qu'une seule et unique fois à la conception du Christ. À cet abaissement figuré du ciel sur la terre s'ajoute, d'autre part, un abaissement physique plus littéral : assumant volontairement une nature humaine, Dieu s'est abaissé à une pauvreté, une fragilité et une souffrance extrêmes, de l'enfant nouveau-né dans la crèche au condamné à mort sur la croix. L'Incarnation se révèle être le plus grand de tous les abaissements, la plus grande *humiliation*, non au sens moderne mais au sens du XVII^e siècle d'« abaissement volontaire »¹¹. Dans l'Épître aux Philippiens, saint Paul introduit l'idée de *kénose* (du verbe grec *kenoo*), d'« anéantissement », une idée qui sera chère à Bérulle : en s'incarnant, Dieu renonce pour un temps à ses attributs divins¹². Cet

nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase [...] » (*ibid.*, 302, p. 108). Historiquement, cette définition ontologique du Christ dans une profession de foi commune répond aux ariens (disciples d'Arius qui nie la divinité du Christ) et aux apollinaristes (suivant Apollinaire de Laodicée selon qui Jésus n'est pas pleinement homme).

⁸ *Le Catéchisme du concile de Trente, traduction nouvelle*, trad. Varet de Fontigny, Paris, Guillaume Desprez, 1673, p. 43. Le texte latin dit : « *una [...] persona est in quam divina et humana natura convenit* ». Sur l'Incarnation dans sa perspective christologique, voir en particulier Jacques Liebaert, *L'Incarnation*, Paris, Cerf, coll. « Histoire des dogmes », 1966 ; Bernard Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1982 ; Brian Hebblethwaite, *The Incarnation. Collected Essays in Christology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; Joseph Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1993 ; Bernard Lauret, « Christologie dogmatique », in Joseph Doré, Bernard Lauret et Joseph Schmitt (dir.), *Christologie*, Paris, Cerf, coll. « Initiations », 2003, p. 143-315.

⁹ Voir, parmi d'autres, Olivier-Thomas Venard, « Le mystère de l'incarnation : homme devenu Dieu ou Dieu fait homme ? », *Kephas*, n° 34, avril-juin 2010, p. 71-92.

¹⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 297. Cette formulation revient à de nombreuses reprises dans les *Grandeurs de Jésus* (par exemple *ibid.*, p. 266, p. 352), comme dans *La Vie de Jésus* (notamment *La Vie de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. III, vol. 2, Paris, Cerf, 1996, p. 275).

¹¹ C'est la définition que donne Furetière de ce terme « de dévotion » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « humiliation »).

¹² Saint Paul écrit « [Jésus-Christ] s'est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors ». Il ajoute : « Il s'est rabaisé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix » (Ph 2,7-8).

abaissement extrême, cet anéantissement à l'origine de la venue de Dieu sur terre entraîne et annonce une suite d'humiliations sur la terre même. Dans ses *Méditations* (1642), Jean-Baptiste Saint-Jure se plaît à en rappeler quelques-unes : Jésus se met à genoux pour laver les pieds de ses disciples, est soumis au jugement de Pilate, humilié par les soldats, chacun de ces épisodes relevant d'un « abaissement et [d'une] humilité prodigieuse »¹³. C'est là la dimension *spatiale* de l'Incarnation.

Acte et état

En tant que mystère concentré dans le prologue de Jean, très tôt devenu dogme à la suite des Pères de l'Église et des conciles œcuméniques, l'Incarnation se définit donc par l'investissement du Verbe dans la chair, l'union de la divinité et de l'humanité et l'abaissement du ciel sur la terre¹⁴. Or il convient d'en distinguer le sens actif du sens passif. Au sens actif, l'Incarnation est un *acte*, un moment précis, une opération ponctuelle et unique¹⁵. Le Verbe *se fait* chair, la divinité *s'unit* avec l'humanité, Dieu *s'abaisse* sur la terre. Au sens passif, l'Incarnation se comprend différemment comme un *état* permanent pour un temps, un devenir, celui de Dieu incarné sur la terre : le Verbe s'est fait chair explique Jean, avant d'ajouter « et il a habité parmi nous » (la Bible de Louvain dit : « et a demeuré entre nous »¹⁶). Cette présence dans le monde se manifeste au travers de l'état – ou des états comme le dit Bérulle – du Verbe incarné, humilié, souffrant, mais également priant le Père et guidant les hommes. En ce sens, Jésus le Christ est l'Incarnation et le demeure tout au long de sa vie terrestre, « Dieu qui s'incarne, Dieu qui naît, Dieu qui souffre, Dieu qui meurt et ressuscite, selon la nature humaine »¹⁷.

¹³ Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes Vérités de la Foi*, Lyon, Jean Didier et B. Coral, 1648 [Douay, J. Serrurier, 1642], p. 192. Consulté à la Bibliothèque Cantonale Universitaire à Fribourg.

¹⁴ Les trois mouvements (*dans*, *avec* et *vers le bas*) s'appliquent aux trois couples dialectiques. Ainsi, l'Incarnation est également l'union du Verbe et de la chair, du ciel et de la terre, et ainsi des deux autres mouvements. Voir le tableau en annexe I.

¹⁵ Ce que montre le temps du verbe grec *egeneto* (Jn 1,14) : il s'agit de l'aoriste qui indique un événement déterminé. Je remercie Émile Friche de me l'avoir indiqué.

¹⁶ Jn 1,14. *La Sainte Bible nouvellement traduite de latin en français. Le Nouveau Testament*, [Louvain], *op. cit.*, p. 31v.

¹⁷ Albert Michel, « Incarnation », art. cit., p. 1451.

Récit biblique

Plus largement, l'Incarnation est aussi un récit. Elle se fait, en effet, à un moment et dans un lieu spécifiques, prenant place dans l'histoire biblique et humaine : concentrée sur l'annonce de l'ange à la Vierge et la Nativité, elle s'intègre dans une suite d'événements continus liés à la naissance de Jésus que Matthieu (1,18-2,12) et Luc (1,26-38 ; 2,1-20) rapportent dans leur évangile respectif. Après avoir rappelé l'ascendance du père terrestre de Jésus (Mt 1,1-17), le premier raconte l'apparition de l'ange à Joseph (1,18-25), la naissance à Bethléem de l'enfant-Dieu et l'adoration des mages venus d'Orient (2,1-12)¹⁸. Après l'annonciation de l'ange Gabriel à Marie cette fois-ci (Lc 1,26-38), le second relate également la naissance de Jésus, à laquelle il ajoute l'apparition de l'ange aux bergers qui viennent à leur tour adorer l'enfant (2,1-20)¹⁹. De fait, les événements de la vie du Christ, de la crèche à la croix, sont partie intégrante de son Incarnation dont ils sont comme une prolongation et un déploiement, les plus marquants prenant à leur tour le nom de *mystères*²⁰.

Issue de ce contexte biblique, l'Incarnation – en tant que récit donc, mais aussi comme mystère au sens dogmatique – est intimement liée à la Passion et à la mort de Jésus, et plus encore à sa Résurrection qui vient l'éclairer et lui confère rétrospectivement tout son sens. La venue du Fils de Dieu sur terre entre en écho avec son ascension finale et définitive, quarante jours après sa mort (selon Ac 1,3). Enfin, dans l'économie de

¹⁸ « Et entrant dans la maison, ils trouvèrent l'enfant avec Marie sa mère, et se prosternant en terre, ils l'adorèrent » (Mt 2,11).

¹⁹ Mentionnons ici l'importance des évangiles apocryphes, condamnés par l'Église mais largement diffusés dès les premiers siècles et jusqu'à l'époque qui nous intéresse. Développant certains passages relatés très sobrement par Luc et Matthieu, ils participent de l'imaginaire lié à la naissance de Jésus. Citons notamment : le *Protévangile de Jacques*, nommé ainsi par Guillaume Postel, également appelé *Nativité de Marie. Révélation de Jacques*, dont il existe à l'époque plusieurs éditions latines (la première, celle de Guillaume Postel, date de 1552, et Voltaire en donnera sa propre traduction française en 1769) ; l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, aussi nommé *Livre de la naissance de la bienheureuse Vierge Marie et de l'enfance du Sauveur*, qui s'inspire en grande partie du *Protévangile de Jacques* et, comme lui, raconte notamment l'histoire de Marie avant la naissance de Jésus, l'Annonciation, la Nativité et la visite des mages ; l'*Évangile du Pseudo-Thomas* (ou l'*Histoire de l'enfance de Jésus*) qui rapporte les caprices et les miracles de Jésus enfant ; et l'*Histoire de Joseph le charpentier* dans laquelle Jésus lui-même raconte sa naissance et la vie de son père terrestre.

²⁰ À la fin de ses *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola énumère par exemple les « mystères de la vie de Notre Seigneur Jésus Christ » qui sont autant de scènes de la vie du Christ à méditer, le premier étant le mystère « de l'Incarnation du Christ annoncée à la bienheureuse Vierge Marie » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, [texte définitif de 1548]*, trad. Jean-Claude Guy, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1982, p. 122). Ignace relève cinquante et un points – certains contenant plusieurs « mystères » à la fois – en se basant explicitement sur le texte des évangiles, et donc sur le récit biblique. Cette acception du *mystère* se retrouve dans la prière du Rosaire consacrée à Marie et qui compte quinze mystères (joyeux, douloureux, glorieux), officialisés par le Pape Pie V en 1572. L'Annonciation est le premier des cinq « mystères joyeux » (« *mysteria gaudiosa* »), la Nativité le troisième.

l'Ancien et du Nouveau Testaments, l'Incarnation est à maints égards le pendant de la Création rapportée dans les premiers versets de la Genèse : au-delà des siècles, Jésus répond à Adam, la venue du sauveur à la chute originelle, la Vierge à Ève, au cours de ce qui se présente comme une re-Création²¹.

Ces deux volets de l'Incarnation (mystère et récit) sont exprimés par Thomas d'Aquin qui nous permet de les résumer et dont la théologie de la première moitié du ^{xvii}e siècle est en grande partie tributaire. Ainsi, la troisième partie de la *Somme théologique* (1266-1273) comprend une section importante consacrée au « mystère de l'Incarnation ». Thomas y examine d'une part, dans les Questions 1 à 26, « Le mystère de l'Incarnation, en lui-même, selon lequel Dieu s'est fait homme pour notre salut »²² ; d'autre part, dans les Questions 27 à 59, il relève « ce qu'a fait et souffert notre Sauveur, c'est-à-dire Dieu incarné », et plus particulièrement « l'entrée du Fils de Dieu dans ce monde », à savoir « sa conception », « sa nativité », « sa circoncision » et « son baptême »²³ (Questions 27 à 39). En d'autres termes, il distingue d'un côté l'« union entre Dieu et l'homme, et ses conséquences », de l'autre « les actions et les souffrances du Fils de Dieu incarné »²⁴.

Parfaitement visible chez Bérulle, cette distinction correspond d'une certaine façon – même si le constat est quelque peu réducteur – au sujet choisi et à l'approche proposée respectivement dans les *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623) et dans la *Seconde partie des discours de l'état et des grandeurs*, à savoir *La Vie de Jésus* (1629) : la première œuvre traite essentiellement l'Incarnation en tant que mystère ineffable, en des termes théologiques techniques et pointus qui tentent de la saisir au plus près et dans une pensée somme toute abstraite ; la seconde se concentre davantage sur le moment et le lieu précis où Jésus s'incarne dans le sein de la Vierge, en brossant le tableau des origines de sa vie terrestre. Dans ses deux œuvres, Bérulle considère ainsi

²¹ Le père célestin Louis Beurrier n'établit pas moins de quarante parallèles entre Adam et le Verbe incarné dans ses *Analogies et antithèses de l'Incarnation du Fils de Dieu et des actions les plus notables de sa vie avec le péché d'Adam*, parues en 1630.

²² Thomas d'Aquin, *Somme théologique, troisième partie, t. 4*, éd. Jean-Pierre Torrell et al., Paris, Cerf, 2000, p. 15. C'est à peu près la définition que donne Furetière de l'Incarnation : « le mystère ineffable par lequel Dieu a opéré notre rédemption par le moyen de son Fils, qui a pris chair dans les sacrés flancs de la Vierge » (*Dictionnaire universel, op. cit.*, « incarnation »).

²³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique, t. 4, op. cit.*, p. 211.

²⁴ *Idem*. C'est exactement la distinction qui structure la somme immense en sept volumes d'Humbert Bouéssé (*Le Sauveur du monde*, Chambéry, Collège théologique dominicain, coll. « Doctrina sacra », 1951). Le deuxième volume, *Le Mystère de l'Incarnation*, sépare « l'Incarnation en elle-même » et « ses conséquences » (*op. cit.*, t. II, p. 15), après quoi l'auteur rapporte, dans les volumes suivants, ce qu'il appelle « la geste du Christ ».

l'union et ses conséquences pensées comme absolues d'une part, les actions de Jésus inscrites dans une trame narrative de l'autre.

Dans la France des années 1620-1660, l'Incarnation, tout à la fois comme mystère devenu dogme et comme récit de l'entrée du Fils de Dieu dans le monde, occupe une place fondamentale. Objet de réflexion théologique, fondement de spiritualités nouvelles et source de renouvellements, modèle de pratiques et de dévotions, elle traverse non seulement les « Livres de Théologie » de cette première moitié du siècle, mais plus largement les « Livres d'instruction chrétienne et de dévotion » comme les nomme Charles Sorel lui-même²⁵. Dans la multitude des discours, l'Incarnation emprunte alors des chemins variés. Car, si elle est partagée comme l'un des grands sujets de réflexions et devient l'une des raisons majeures de prendre la plume, elle n'en est pas moins traitée de manière différenciée, placée dans des contextes définis et invoquée à des fins différentes.

Le panorama qui suit présentera plusieurs ouvrages emblématiques qui témoignent de sa présence, de la diversité des genres et des formes discursives dans lesquels elle apparaît et de la pluralité de leurs desseins. Des traités christologiques et dogmatiques aux méditations morales, des paraphrases évangéliques aux rituels de dévotion, l'Incarnation s'entend, entre 1620 et 1660, dans de multiples voix avec lesquelles l'histoire comique semble le plus singulièrement entrer en écho.

2. Les voix multiples de l'Incarnation (1620-1660)

Dogmatique : l'Incarnation comme fondement de la religion chrétienne (Eustache de Saint-Paul, Marandé)

En latin ou en langue vernaculaire, nombreux sont les traités de théologie dogmatique, qui cherchent, dans la première moitié du XVII^e siècle, à enseigner, à préciser ou à réaffirmer les dogmes liés à l'Incarnation. Dans le prolongement des Pères et des conciles, ces traités s'inscrivent dans le sillage de la scolastique médiévale, particulièrement d'Anselme de Cantorbéry, de Jean Duns Scot et de Thomas d'Aquin²⁶.

²⁵ Sorel préfère ainsi la seconde appellation à la première comme titre du chapitre IV de sa *Bibliothèque française* (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 49).

²⁶ Anselme, souvent considéré comme l'un des pères de la scolastique, est l'auteur d'une *Lettre sur l'Incarnation du Verbe* [*Epistolæ de incarnatione verbi*] en 1094 et de *Pourquoi un Dieu-homme* [*Cur Deus Homo*] en 1098 (pour la traduction française, voir *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. III. *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, trad. Michel Corbin et Alain Galonnier, Paris, Cerf, 1988). La *Lettre* répond à Roscelin qui prétend, entre autres, que le Père et le Saint-Esprit se

C'est le cas de la *Summa theologiae tripartita* (1613-1616) rédigée par Eustache de Saint-Paul, cistercien feillant et docteur en théologie, dont le titre même explicite l'héritage scolastique thomiste. Long de trois cents pages, le premier et le plus long des cinq « traités » qui compose la deuxième partie examine « le Verbe incarné et le mystère de l'Incarnation »²⁷. L'auteur y expose les points dogmatiques selon un ordre rigoureux : convenances de l'Incarnation, mode d'union des deux natures, personne assumante (« *persona assumpta* ») et nature assumée (« *natura assumpta* »), grâce, science et puissance du Christ, etc. Le deuxième traité enchaîne sur la vie et la mort de ce dernier (« *De Christi vita et morte* »), parlant plus largement – mais toujours en termes dogmatiques – des événements liés à l'Incarnation et à la vie terrestre de Jésus, de sa conception, sa naissance et son enfance à sa mort. Le troisième (« *De Christi glorificatione* ») s'intéresse, quant à lui, à la Résurrection et à l'Ascension. Cet ordre reste fidèle à la *Somme théologique* de Thomas, tout comme les termes utilisés et les points abordés²⁸. Et comme Thomas, Eustache de Saint-Paul fait la distinction entre mystère et dogme d'une part, événements bibliques de l'autre.

Dans *Le Théologien français* (1641) de Léonard de Marandé, ouvrage en français et non plus en latin – comme son titre l'indique –, le premier livre du deuxième tome est, de même, tout entier consacré à l'Incarnation²⁹. Marandé y traite également, dans le même ordre, de l'Incarnation et de sa convenance (Traité premier), de l'union (Traité II), des dons surnaturels (Traité III), de la science (Traité IV) et de la puissance de Jésus-Christ (Traité V), etc. Ces points et leur organisation en « questions » n'ont rien d'inédit. En revanche, le théologien laisse quelque peu de côté le récit de la vie du Christ sur terre

sont incarnés comme le Fils. Sous forme de dialogue, le *Cur Deus Homo* tente de cerner « par seule raison si [l']avènement [du Christ] était nécessaire au salut des hommes » (*ibid.*, p. 383). Duns Scot, frère mineur écossais et théologien, s'intéresse à l'Incarnation notamment dans les *Collationes oxonienses et parisienses* (vers 1303-1305) et la *Reportatio parisiensis* (1304-1305). Quant à Thomas d'Aquin, il l'examine donc notamment dans la troisième partie de sa *Somme théologique*.

²⁷ Eustache de Saint-Paul, « *De Verbo incarnato, seu de mysterio incarnationis* », in *Summa theologiae tripartita*, Paris, C. Chastelain, 1616, p. 7-335.

²⁸ La première *disputatio* d'Eustache de Saint-Paul « *De convenientia Incarnationis* » correspond à la première Question de Thomas sur le sujet, et ainsi des suivantes (mode d'union, personne qui assume, nature assumée, grâce, science et puissance du Christ, etc.) qui suivent scrupuleusement le même ordre. En revanche, à l'intérieur de la première *disputatio*, l'article 3 de Thomas devient, chez Eustache de Saint-Paul, la Question V « si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné [*si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset*] », l'auteur réorganisant les points selon un autre ordre, mettant l'accent sur certains plutôt que d'autres. Notons encore que l'organisation en « disputes » et « questions » s'inscrit directement dans la tradition scolastique.

²⁹ Léonard de Marandé, « De l'incarnation », in *Le Théologien français, t. II, op. cit.*, p. 1-116. Le deuxième livre est consacré à la grâce, le troisième aux péchés, le quatrième aux vertus théologiques. Sorel cite l'ouvrage de Marandé dans *La Bibliothèque française (op. cit., p. 52)*. Voir notre annexe II.

au profit du mystère de l'Incarnation à proprement parler qu'il s'évertue à expliquer et, d'une certaine manière, à vulgariser³⁰. Diverses raisons théologiques et autres exemples tirés de la Bible et des Pères lui permettent alors d'« éclaircir » et de « résoudre » les « difficultés » que pose le mystère en question³¹. Par là même, il peut affirmer la position de l'Église – et la sienne – sur différents points de doctrine contre les hérétiques : non les protestants, mais les juifs et plus largement ceux qui ne sont pas chrétiens³².

Apologétique : l'Incarnation comme vérité

(Garasse, Saint-Cyran, Yves de Paris)

Si les traités dogmatiques s'attaquent aux hérétiques au sens large, non seulement ils ne le font que ponctuellement, mais, qui plus est, ils s'attachent avant tout à mettre au clair les dogmes de la religion instituée et ses fondements. D'autres discours au ton plus résolument apologétique, tout en restant proches de la théologie dogmatique et des traités cités plus haut, se chargent alors de défendre les vérités chrétiennes liées à l'Incarnation contre les incroyants et les libertins.

François Garasse se donne clairement une telle mission : sa *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623) compte, parmi les innombrables « propositions » combattues, « qu'un bel esprit ne croira pas aisément l'Incarnation du Fils de Dieu » (Livre troisième, section X). Dans cette section et la suivante, le jésuite ne veut pas « entreprendre [...] la preuve du mystère de l'Incarnation » mais cherche à « montrer la sottise de cette maxime, qui est reçue dans l'École des beaux esprits prétendus, c'est-à-dire, dans la taverne », en citant les accusés et en leur opposant les discours d'autorité : saint Augustin, saint Hilaire, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Anselme³³. Pour défendre l'Incarnation comme vérité, il s'en prend à deux « extrémités » : d'une part, « quelques esprits hypocondriaques, qui se font fort de montrer le mystère de l'Incarnation par raisons naturelles » (et il mentionne Raymond

³⁰ Sur ce point, voir Jean-Pascal Gay, « Les Théologies Françaises au XVII^e siècle. Remarques sur l'histoire d'un échec », in Jean-Pascal Gay et Charles-Olivier Stiker-Métral (dir.), *Les métamorphoses de la théologie*, op. cit., p. 197-236.

³¹ Marandé annonce ainsi en marge les « difficultés » rapidement « résolues » et « éclaircies » (Léonard de Marandé, *Le Théologien français*, t. II, op. cit., passim).

³² Voir par exemple le « Discours quatrième. Que Jésus Incarné est le Messie, contre les Juifs » (*ibid.*, p. 7-11) et le « Discours cinquième. De l'Incarnation du Verbe contre les Hérétiques » (p. 11-12).

³³ François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, Sébastien Chapelet, 1624 [1623], p. 268.

Lulle et Raymond Sebond) ; d'autre part, ceux qu'il appelle « libertins, qui font état de n'en rien croire, ni par raison naturelle, ni par convenance morale, ni par témoignage de l'Écriture sainte »³⁴. Il rapproche ces derniers des juifs,

lesquels ont vu notre Seigneur de près, ont été témoins de ses actions particulières et pour cela ne se sont pu persuader qu'il fût Dieu, d'autant, disaient-ils, qu'il buvait et mangeait comme un autre, hantait les tavernes, fréquentait avec les ivrognes et débauchés, était fils d'un serrurier ou d'un charron, en somme était homme comme un autre.³⁵

Jésus est ainsi considéré comme un homme ordinaire. Cette raison en amène une autre qui pousserait les « libertins » tel Charron à « révoquer en doute l'Incarnation du Fils de Dieu » : ce serait, selon eux, « faire tort à Dieu de concevoir de lui chose si basse, comme sont un gibet, une étable, une naissance ordinaire »³⁶. De fait, parmi ces « libertins » accusés par Garasse, nous retrouvons la même distinction faite par l'Église aux temps des premières hérésies entre ariens (Jésus est une créature) et apollinaristes (Jésus n'est pas pleinement homme).

Garasse défend plus longuement l'Incarnation dans sa *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* (1625) qui s'inscrit dans la tradition thomiste³⁷. À première vue et selon les dires de l'auteur en préambule, cet ouvrage se distingue du premier qui était dirigé contre « la malheureuse doctrine des Libertins » et des « Athéistes couverts » : annoncée comme étant moins apologétique que dogmatique, la *Somme* « vise à l'Éternité et ne regarde pas les personnes mais seulement la pure et solide Doctrine »³⁸. La séparation en livre/traité/section, de même que la présence forte de Thomas d'Aquin comme garant d'autorité vont dans ce sens. Pourtant, l'exposé de Garasse cherche bien, en réalité, à défendre les *vérités capitales* de la religion contre les « Athéistes couverts » et autres « Idolâtres », en attaquant les arguments des uns et des autres³⁹. L'Incarnation, à laquelle le jésuite consacre plus d'une centaine de pages,

³⁴ *Ibid.*, p. 269.

³⁵ *Ibid.*, p. 271.

³⁶ *Ibid.*, p. 274. Garasse se permet cette pointe plutôt facile : Charron serait « plus capable de faire des roues que des livres » (*idem*).

³⁷ Garasse tente pourtant de s'en distinguer : « mon dessein est de faire une nouvelle *Somme*, non pas de traduire S. Thomas, ni de marcher dans les mêmes ornières, quoiqu'en mes opinions je ne m'éloignerai point de sa doctrine » (François Garasse, « Avertissements nécessaires pour l'intelligence de ce livre », in *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 22).

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ Comme il l'écrit ainsi dans l'« Épître » à Richelieu : « puisque les Esprits Libertins ont offusqué nos jours de nouvelles ténèbres, il faut chercher de nouvelles lumières pour éclairer la Vérité » (« Épître à mon très-illustre seigneur, le cardinal de Richelieu », *ibid.*, p. 7).

compte parmi ces neuf vérités⁴⁰. Significativement, après l'avoir définie, il se met immédiatement à démontrer, dans la deuxième section, que « le Mystère de l'Incarnation du fils de Dieu n'est pas si malaisé à comprendre que les Athéistes se sont persuadés »⁴¹. Plus loin, sous le titre d'« Hexaméron de Jésus-Christ et de ses principaux mystères », il revient de même sur le « Mystère de la Conception de JÉSUS-CHRIST » et répond « à quelques ignorances Libertines de Charron touchant ce Mystère »⁴². Dans cette section, Garasse commence par établir, en véritable théologien, la « convenance » et « nécessité » de l'Incarnation, pour finir par une attaque *ad hominem* : sur ce sujet de l'Incarnation, il cherche, selon ses termes, à

ramen[er] avec douceur le sieur Charron dans le bon chemin de la doctrine et de la Religion, duquel il s'était égaré par l'ignorance de la Théologie, et par le libertinage de ses humeurs.⁴³

Pour ce faire, il rectifie quatre « paroles » fausses tirées des *Discours de la Rédemption* et des *Discours de la conception et naissance du Rédempteur* – deux des *Discours chrétiens* de Charron.

Paradoxalement, dans le traité des *Trois Vérités* (1593) rassemblé avec les *Discours chrétiens* dans le second tome de ses *Œuvres* posthumes en 1635, Charron lui-même faisait lui aussi œuvre d'apologète contre les « athées et irréligieux » de trois « espèces » : les « nieurs », les « douteurs » et les « Épicuriens et irréligieux » au sens large⁴⁴. Défendant l'« excellence de la religion chrétienne par-dessus les autres », l'auteur donnait pour « preuve authentique et divine du christianisme », entre autres, la « double nature de son auteur Jésus-Christ, divine et humaine miraculeuse »⁴⁵.

Ainsi, apologétique ne veut pas dire dogmatique, ou du moins l'apologie peut parfois s'éloigner des dogmes institués et moduler la vérité à sa guise. Et pour cause, *La Somme théologique* de Garasse est censurée en septembre 1626 par la Sorbonne qui la

⁴⁰ Le traité « De l'Incarnation et de la sacrée humanité de Jésus-Christ » fait partie de la troisième vérité et donc du troisième livre « De Jésus-Christ et de ce qui lui est propre » (*ibid.*, p. 609-708). Voir aussi « Du Mystère de la Conception de Jésus-Christ » (*ibid.*, p. 866-873) et « Du Mystère de la naissance de Jésus-Christ, et de ses Merveilles » (p. 873-879). Notons ici que seul le premier des trois tomes annoncés (et donc les trois premières des neuf vérités capitales prévues) a été publié.

⁴¹ *Ibid.*, p. 630.

⁴² *Ibid.*, p. 860-866. Garasse compare les six jours de la Création (d'où le titre d'« Hexaméron ») et le septième jour de repos à sept mystères de la religion chrétienne, le premier jour correspondant à la conception, le deuxième à la nativité.

⁴³ *Ibid.*, p. 870.

⁴⁴ Pierre Charron, *Les trois Vérités* [1593], in *Œuvres*, t. II, Genève, Slatkine reprints, 1970, p. 5-8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72 et p. 84-93. Voir Christian Belin, *L'Œuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1995, notamment « Le discours apologétique » (p. 157-179) et « La réaction dévote » (p. 239-270).

condamne pour certaines propositions hérétiques et autres falsifications des Écritures et des Pères qu'elle contient. La même année, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, publie sa *Somme des fautes et faussetés capitales contenues en la Somme théologique du père François Garasse* (1626) : le janséniste y compile, cite et corrige les nombreuses erreurs du jésuite à propos des dogmes fondamentaux, et particulièrement de l'Incarnation⁴⁶. Il dénonce une mauvaise lecture de la Bible et des commentaires des Pères à ce sujet, une méconnaissance du contenu dogmatique et de la vérité défendue par l'Église, un traitement profane – « poétique » – du mystère, voire une tendance à l'invention pure et simple de références. Dans le deuxième tome, Saint-Cyran reprend, par exemple, mot pour mot le texte de Garasse qui avance :

Origène semble avoir trempé dans cette rêverie [que le corps de Jésus-Christ fût de la matière des astres, ou comme une partie du Soleil], lorsqu'il imagine au 2. de ses *Principes*, que le corps de Jésus-Christ paraîtra au jour du jugement rond et lumineux comme le soleil et que tous les bienheureux ensuite prendront cette figure et se vêtiront de la lumière du soleil.⁴⁷

La « réfutation » est cinglante :

Voilà une imposture des plus effrontées qu'on ait jamais chargée un auteur. Car en tout le second livre des *Principes* d'Origène, il n'y a pas un seul mot ni une seule trace de cette opinion, ou plutôt hérésie.⁴⁸

Le commentaire patristique a été mal lu, peut-être fantasmé, et la doctrine s'en trouve dès lors faussée :

Quant aux principes qu'il [Origène] établit touchant le corps de Jésus-Christ, en voici deux qui renversent de fond en comble cette hérésie. Le premier est, que Jésus-Christ a pris un corps de chair et de sang semblable à celui des autres hommes. Il enseigne ce principe

⁴⁶ Les propos erronés de Garasse sur l'Incarnation sont précisément revus et corrigés : dans le tome I, p. 47-48 et p. 340-342 ; dans le tome II, p. 1-4, p. 6-12, p. 13-20, p. 67-69, p. 89-90, p. 110-111, p. 372-378, p. 378-384, p. 395-396 ; dans le tome IV, p. 32-33, p. 36-40, p. 46-48, p. 91-92, p. 93-94, p. 105-106, p. 106-107 (Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés capitales contenues en la Somme théologique du père François Garasse*, 3 tomes en 2 volumes, Paris, Joseph Boüillierot, 1626. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris [Tolbiac]).

⁴⁷ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 649.

⁴⁸ Saint-Cyran l'accuse ailleurs de convoquer des œuvres proprement imaginées : « vous alléguez un *Hexaméron* de Saint Hilaire, qui ne se trouve en aucune édition des œuvres de ce saint et que vous n'avez aussi jamais vu comme je crois. C'est pour vous faire comprendre les conditions naturelles de votre esprit, qui semble être plus Poétique qu'Historique, ou Théologique [...] » (Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. II, op. cit., p. 73. Cité en partie par Anna Przyrembel dans son ouvrage ancien, *La Controverse théologique et morale entre Saint-Cyran et le père Garasse*, Paris, A. Rousseau, 1917, p. 87).

constamment partout, mais particulièrement par un dialogue exprès contre ceux qui tenaient que le Verbe avait pris une chair céleste.⁴⁹

Et Saint-Cyran de déplorer plus bas : « Ô imaginations creuses d'un homme qui veut faire le docteur en théologie⁵⁰ ! » Les erreurs dogmatiques transparaissent ailleurs dans le traitement profane et bouffon du mystère. En tentant d'imager l'Incarnation, Garasse explique ainsi que « la personnalité humaine a été comme entée [c'est-à-dire greffée] ou mise à cheval sur la personnalité du Verbe »⁵¹. Cette double comparaison, botanique et cavalière – au deux sens du terme ! –, transpose l'alliance du divin et de l'humain dans le règne végétal et animal. Elle donne, de plus, l'impression que l'une des deux natures est passive et conduite par l'autre. Ce qui est loin de plaire à Saint-Cyran qui réplique :

vous parlez de ce grand et sacré mystère, non seulement trop basement et mécaniquement [...], mais aussi irréligieusement et profanement, voulant que sa personnalité humaine ait été *comme mise à cheval* sur la *personnalité du Verbe* [...].⁵²

Nul doute que le troisième tome, qui devait s'attaquer notamment aux « *fautes commises sur les matières en théologie* » et que Saint-Cyran n'a finalement pas écrit, se serait étendu sur la chose⁵³. Le projet apologétique chrétien de Garasse dirigé contre les athées et autres libertins devient, dans cette querelle, objet de controverses au sein même de l'Église catholique : l'apologie est ainsi ramenée sur le terrain de la dogmatique. Mais le traitement poétique que réserve le jésuite au mystère révèle également *in fine* son grand potentiel fictionnel.

⁴⁹ Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. II, op. cit., p. 13-14. Remarquons ici que les reproches de Saint-Cyran ne sont pas si différentes de celles de Théophile de Viau contre le même Garasse : selon lui, ce dernier « allègue mille beaux passages de divers auteurs, et touche tous les bons endroits des écrivains anciens et modernes, et n'en entend pas un » (Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, in *Libertins du XVII^e siècle*, t. I, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 61).

⁵⁰ Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. II, op. cit., p. 212.

⁵¹ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 649.

⁵² Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. IV, op. cit., p. 47. Ce point devait particulièrement irriter l'auteur qui le mentionne déjà dans l'« Épître » adressée à Richelieu (Garasse avait lui-même dédié sa *Somme* « À [s]on très-illustre seigneur le cardinal de Richelieu ») : « En l'Économie [qui regarde l'Incarnation], il a dit que la personnalité humaine est entée et comme mise à cheval sur la personne du Verbe » (*ibid.*, n.p.).

⁵³ Comme l'écrit Pierre Bayle à l'article « Garasse » de son *Dictionnaire historique et critique*, les deux premiers tomes de Saint-Cyran ont bien été écrits et publiés (d'« une infinité de fautes qu'il [Garasse] a commises alléguant l'Écriture sainte, saint Augustin, et saint Basile de Séleucie » et d'« un nombre innombrable de fautes alléguant les autres saints Pères, et auteurs séculiers »), le troisième (des « fautes commises sur les matières en théologie, philosophie, chronologie, cosmographie, etc. ») n'a finalement pas paru et le quatrième (de « plusieurs hérésies, erreurs, impiétés, irrévérences, bouffonneries, vanités et vanteries insupportables ») uniquement dans une version abrégée (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, R. Leers, 1697, p. 1216-1218).

Empruntant un autre chemin que Charron, Garasse ou Saint-Cyran tout en étant sans doute moins polémique, le capucin Yves de Paris s'inscrit également parmi les apologètes avec sa *Théologie naturelle* (1633-1636) et témoigne de la présence des capucins dans les débats théologiques du moment. Comme il l'explique dans un long « Discours apologétique » qui inaugure le premier tome, il cherche à « éclaircir les vérités de la Religion par les raisons naturelles » et à combattre, de cette manière, non plus l'« hérésie », mais l'« impiété » de ceux qui blasphèment « contre l'Essence de Dieu, contre sa Providence, sa Justice et tout ce que l'Église révère »⁵⁴. Confiant en la raison humaine, s'appuyant sur la contemplation du monde et des merveilles de la nature pour remonter aux plus hautes vérités divines, l'auteur en vient à prouver successivement l'existence de Dieu et la Création du monde (tome premier), l'immortalité de l'âme et l'existence des anges et des démons (tome second), les perfections de Dieu, sa providence et sa justice (tome troisième) et, enfin, la vérité de la religion chrétienne et les mystères du christianisme (tome quatrième), entre autres celui de l'Incarnation⁵⁵. Cette dernière, sur l'ensemble de sa démonstration, occupe, il est vrai, une place tardive et restreinte, comme dans la majorité des œuvres apologétiques. L'Incarnation n'est jamais défendue – ni *a priori* attaquée par les prétendus libertins – indépendamment des autres vérités. Elle n'en est pas moins essentielle dans l'effort de conversion⁵⁶.

⁵⁴ Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I. *Divisé en deux parties. La première traitant de l'Existence de Dieu. Et la seconde de la Création du Monde*, Paris, Nicolas Buon, 1640 [1633], p. 3-4. Dans sa *Bibliothèque française*, Sorel conseille ce livre, au même titre que la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond (traduite par Montaigne en 1569), « si nous voulons raisonner sur les choses Divines, suivant les principes de la Nature » (Charles Sorel, *Bibliothèque française*, op. cit., p. 32).

⁵⁵ Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. IV. *De la Religion. Que la Religion Chrétienne est la vraie. Des Mystères de la Religion Chrétienne*, Paris, Nicolas Buon, 1641 [1636]. Il est question de l'Incarnation à plusieurs reprises dans ce quatrième tome : notamment les chapitres « Jésus-Christ naît au monde pour le sauver » (*ibid.*, p. 168-178), « Des miracles de Jésus-Christ » (p. 196-207), « La naissance de Jésus-Christ d'une vierge » (p. 466-470), « Quelques convenances de l'Incarnation du Verbe divin » (p. 454-466).

⁵⁶ Mentionnons également, au début et à la fin de l'époque qui nous intéresse, deux dialogues apologétiques : *L'Impiété des déistes* (1624) de Marin Mersenne et *Les Délices de l'esprit* (1658) de Jean Desmarets de Saint-Sorlin. Attaquant point par point *Les Quatrains du déiste*, Mersenne en vient à défendre l'Incarnation. Le Théologien déclare ainsi au Déiste : « [l'auteur des *Quatrains*] ne peut comprendre comment Dieu a voulu endurer pour nous, après s'être revêtu de notre nature, mais Dieu ne peut rien vouloir, ni rien faire qui ne soit très sage, et très bon. Or entre toutes les œuvres de sagesse, et de bonté cet auguste mystère de l'incarnation, contre lequel il agit, est un des plus grands. Il me faudrait des années entières pour parler de son excellence, et la seule méditation que vous en ferez, servira de bride à vos libertinages » (Marin Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., p. 229). *Les Délices* de Desmarets, poète et dramaturge devenu dévot, ont eux aussi une visée apologétique évidente, sous forme de *dialogues dédiés aux beaux esprits*. L'Incarnation est discutée par Eusèbe et Philédon au cours des Neuvième (« De la créance d'un Dieu en trois Personnes, et de Jésus-Christ ») et Dixième journées notamment (« Que les plus grands blasphémateurs du nom de Jésus-Christ croient qu'il est Dieu »), avant que Philédon ne se convertisse durant la journée suivante (Jean Desmarets de Saint-Sorlin, *Les Délices de l'esprit. Dialogues dédiés aux beaux esprits du monde, partie II*, Paris, A. Courbé, 1658, p. 11-31).

Méditation et spiritualité : l'Incarnation au centre de la réflexion (Bérulle, Beurrier, Hillerin, Pascal)

S'il fallait retenir un seul auteur emblématique de la prégnance de l'Incarnation dans la première moitié du siècle, ce serait Pierre de Bérulle. Le fondateur de l'Oratoire et initiateur de ce que l'on nommera plus tard l'« École française de spiritualité »⁵⁷ est l'un des principaux acteurs, si ce n'est le plus important, de l'approfondissement d'une réflexion théologique et d'une spiritualité toutes deux pleinement centrées sur l'Incarnation. La majeure partie de l'œuvre de l'« Apôtre du Verbe incarné » – comme l'appelle le pape Urbain VIII – prolonge en les méditant les premiers versets du prologue de Jean.

Œuvre fondamentale écrite dans une relative hâte entre février 1622 et février 1623, les *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* interrogent le mystère de l'« union ineffable de la divinité avec l'humanité ». Dans un propos théologique et christologique à l'organisation complexe, à la terminologie précise et au langage élevé, Bérulle tente de saisir ce Verbe fait chair, « sortant du sein de son père, et descendant du plus haut des cieux pour s'abaisser en terre et s'unir à notre humanité », mystère « si haut et si puissant, qu'il touche de la terre au ciel, et du ciel à la terre, et conjoint l'homme à Dieu, et Dieu à l'homme »⁵⁸. Le premier des douze discours lui est tout entier consacré, de même que de nombreux autres passages, particulièrement au cours des Discours II et III, qui cherchent à exprimer comment, à travers la personne de Jésus, le ciel s'est de la sorte rapproché de la terre, comment Dieu s'est uni à l'homme.

À la fois paraphrase, commentaire et méditation de l'annonciation de l'ange à Marie et de la conception de Jésus en son sein suivant l'évangile de Luc (1,26-38), *La Vie de Jésus*, deuxième volet inachevé des *Grandeurs de Jésus* publié l'année de la mort de l'auteur en 1629, devait s'inscrire dans un projet de plus grande ampleur : suivre et méditer l'ensemble de la vie terrestre du Christ⁵⁹. Si cette seconde partie « en laquelle commence la Vie de Jésus » n'est que le début de l'œuvre que Bérulle se propose

⁵⁷ L'expression a été popularisée notamment par Henri Bremond. À ce propos, voir Raymond Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008 [1987] et Yves Krumenacker, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1998.

⁵⁸ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 265-266.

⁵⁹ À la fin de *La Vie de Jésus*, Bérulle annonce ainsi qu'il suivra « le Fils de Dieu pas à pas en Bethléem [sic], en Égypte, en Judée, en Calvaire [sic], selon le cours des saints mystères » (Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 315).

d'écrire, elle se concentre, de fait, sur le lieu et le moment originels où cette vie de Jésus sur terre « commence » effectivement dans le ventre de Marie.

Ces deux parties différentes mais complémentaires, l'une proche du traité dogmatique, l'autre davantage paraphrastique et méditative, placent l'Incarnation au tout premier plan d'une réflexion théologique profonde et « le Verbe incarné au centre du monde spirituel »⁶⁰. Maints auteurs emboîtent alors le pas de Bérulle dont l'influence sur la pensée théologique du siècle est considérable, tout à la fois en se concentrant sur le mystère de l'Incarnation et en suivant au plus près la vie terrestre du Christ. C'est le cas de Louis Beurrier, célestin parisien auteur des *Analogies et antithèses de l'Incarnation du Fils de Dieu et des actions les plus notables de sa vie avec le péché d'Adam* (1630). En y développant la « mutuelle antithèse »⁶¹ entre Adam et le Christ telle que saint Paul l'a formulée (Rm 5,12-20), Beurrier rend la réflexion théologique sur l'Incarnation indissociable du récit de la vie du Verbe incarné. Les gestes du premier homme sont successivement mis en regard de ceux de l'homme-Dieu, de sa naissance à sa Résurrection, dans le but ultime de comprendre et faire comprendre les raisons de l'Incarnation.

À l'extrême, *Les Grandeurs et mystères du saint Verbe incarné* (1635-1643) de Jacques de Hillerin témoignent de l'influence de Bérulle – le titre le montre clairement – et de cette attention renouvelée pour l'Incarnation à mi-chemin entre traité théologique et méditation. Docteur en Sorbonne, chanoine de Notre-Dame et aumônier du Roi, Hillerin part de la venue sur terre du Verbe incarné en « l'an 4085 de la création le 25 mars »⁶² et veut le suivre très scrupuleusement. Mais Hillerin vise à tel point l'exhaustivité et la précision que son propos devient confus au fil des milliers de pages des quatre parties en trois volumes⁶³. L'exégèse se fait extravagance. Et l'auteur, dans la foule des commentaires compilés, des interprétations proposées et des remarques personnelles, finit par se perdre lui-même quelque part entre Bethléem, l'Égypte et Jérusalem !

⁶⁰ Joseph Beaudé, « Introduction », in *La Vie de Jésus*, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante », 1989, p. 17.

⁶¹ Louis Beurrier, *Les Analogies et antithèses de l'Incarnation du Fils de Dieu, et des actions les plus notables de sa vie avec le péché d'Adam*, Paris, Veuve P. Chevalier, 1630, p. 120. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Tolbiac).

⁶² Jacques de Hillerin, *Les Grandeurs et mystères du S. Verbe incarné. Du Verbe incarné, première partie*, Paris, C. Sonnius, 1635, p. 22.

⁶³ Si la première partie (1635) intitulée « Du Verbe incarné » traite par exemple de la « Naissance de Jésus-Christ en Bethléem », de « L'apparition de l'Étoile », de « La venue et adoration des Rois », de la « Présentation de Jésus au Temple », de la « Fuite en Égypte » et du « Massacre des Innocents » (selon le titre du deuxième livre), la deuxième partie (1639), sans titre général, demande par exemple « Comment discerner les vrais prophètes d'avec les faux » et « si les infidèles peuvent faire des miracles » (livre troisième, *ibid.*, p. 214) tout comme elle pose des « questions sur les habits des femmes » (livre quatrième, p. 314).

Dans le même genre des paraphrases et commentaires évangéliques, mais à l'opposé de l'œuvre de Hillerin par sa concision, citons également l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (vers 1655) de Pascal. Dans cette œuvre laissée à l'état de manuscrit, le mystère de l'Incarnation se distingue de son récit par la disposition textuelle : le premier apparaît essentiellement dans la « Préface », centrée sur le Verbe fait chair et inspirée en grande partie du prologue de Jean. Quant au second, l'auteur explique s'être appuyé sur « ce que les Saints Évangélistes ont écrit », réorganisant le récit « dans la suite des temps, en rapportant chaque verset de chaque Évangéliste dans l'ordre auquel la chose qui est écrite est arrivée »⁶⁴. La vie de Jésus court ainsi sur 354 brefs articles numérotés, de l'annonce à Élisabeth à celle du retour du Messie.

Direction et méditation morale : le Verbe incarné comme modèle (Bérulle, Saint-Jure)

Entre *Les Grandeurs* et *La Vie de Jésus*, l'Incarnation est également convoquée par Bérulle, non plus en tant qu'objet de réflexions théoriques et théologiques ni de contemplations, mais comme invitation à la pratique et comme modèle à suivre. Ainsi, le *Mémorial* (1625) qu'il adresse aux supérieurs de l'Oratoire (avant un séjour à Rome puis à Londres auprès d'Henriette de France) leur recommande l'imitation du Verbe incarné. Dans ce texte relativement court, Bérulle met au premier plan l'abaissement et l'humilité, calqués sur la crèche et la croix, qu'il décrit comme un « art » et « une science [...] de pratique »⁶⁵. Car une juste direction des maisons de la Congrégation et une bonne conduite des âmes requièrent une technique et un savoir appliqué. Comme il l'explique dans la lettre d'accompagnement, tous les supérieurs de l'Oratoire devraient ainsi suivre l'exemple du Verbe incarné et « renon[cer] incessamment à [leurs] inclinations pour

⁶⁴ Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », 1992, p. 65.

⁶⁵ Pierre de Bérulle, *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. III, vol. 2, op. cit., p. 382-383. Paru en 1625, le *Mémorial* sera ensuite publié pour un plus large public dès 1632. Sur cette question de l'humilité et de l'imitation du Christ, l'influence des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (particulièrement ses « trois degrés d'humilité ») se fait sentir, de même que celle de François de Sales, que Bérulle a rencontré à plusieurs reprises. À quoi il faut ajouter l'importance du *De imitatione Christi* datant du XIV^e siècle (attribué à Thomas à Kempis ou Jean Gerson), que Pierre Corneille traduira entre 1651 et 1656 (*L'Imitation de Jésus-Christ. Traduite et paraphrasée en vers français par M. Pierre Corneille de l'Académie française*). Bérulle semble pousser encore plus loin l'imitation (il s'agit non seulement de *s'abaisser* mais de *s'anéantir*), en la concentrant davantage sur le modèle du Verbe incarné.

suivre les mouvements et la conduite de son esprit sur [eux] »⁶⁶. Cette volonté proche de l'idée plus générale et chère à Bérulle d'abnégation et d'anéantissement de soi-même invite à régler les inclinations de l'homme sur les mouvements du Christ sur la terre⁶⁷.

Le Verbe incarné devient modèle à suivre et à imiter pour les prêtres et les supérieurs, et plus généralement, par leur intermédiaire, pour tous les croyants. En 1642, le jésuite Jean-Baptiste Saint-Jure propose un recueil de *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi* qui poursuivent une entreprise menée notamment dans *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu* (1635)⁶⁸. « Dressées pour les retraites spirituelles », ses *Méditations* suivent l'ordre classique des trois voies spirituelles dont la tradition remonte au pseudo-Denys et au *De Triplici Via* (1259) de saint Bonaventure. Saint-Jure conduit le lecteur de la « vie purgative » à la « vie unitive », du rejet du péché à la recherche de Dieu en soi-même. Entre les deux, la « vie illuminative » incite à suivre au plus près le Verbe incarné, envoyé comme « modèle »⁶⁹ aux hommes, auquel Saint-Jure – et le lecteur qu'il imagine, principalement des « Religieux », des « Ecclésiastiques et [des] Prêtres »⁷⁰ – voue un véritable culte. Car selon lui, il est possible d'étudier Jésus comme un livre, « tant au-dedans à cause de sa Divinité, qu'au dehors à raison de sa sainte humanité »⁷¹. L'Incarnation trouve ainsi sa place au cœur du parcours proposé et donc au centre des *Méditations*. Intégrée non plus aux vérités de la religion – même si elle en est évidemment une chez le jésuite – mais aux vérités de la Foi, elle s'intègre dans un autre dessein que dans les œuvres dogmatiques ou apologétiques puisque l'auteur cherche, avec elle, à faire préférer la vertu au vice. Le discours, et avec lui l'imitation du Verbe incarné, suit alors sa conception, sa naissance,

⁶⁶ Pierre de Bérulle, *Mémorial*, op. cit., p. 367.

⁶⁷ Cette idée se trouve déjà dans le *Bref discours de l'abnégation intérieure* (1597).

⁶⁸ Ces *Méditations*, qui ont connu de nombreuses rééditions au cours du siècle, puis au XIX^e, s'inspirent elles aussi en partie des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (diffusés dans leur traduction latine de 1548, traduits en français en 1619) qui, après une Première semaine consacrée à l'examen de conscience et au péché, proposent, dans les semaines suivantes, de suivre la vie du Christ sur terre en commençant par une contemplation « sur l'Incarnation », puis « sur la nativité ». Ainsi, l'abbé J.-L. Tarpin ajoute en tête de sa nouvelle édition des *Méditations* de Saint-Jure de 1842 « selon les exercices de Saint Ignace », tout comme Louis Bessièrès, dans sa réédition de 1863, précise le titre de la façon suivante (je souligne) : « *Méditations selon la méthode de saint Ignace sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la foi* ». Mais Bérulle ne semble pas loin non plus. Henri Bremond fait d'ailleurs de Saint-Jure un « jésuite bérullien », donnant pour preuve l'évolution de sa spiritualité de l'imitation du Verbe incarné à sa complète adhésion et à l'union avec lui (Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. 1, éd. François Trémolières, Grenoble, J. Millon, 2006, p. 1073-1088).

⁶⁹ Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations*, op. cit., p. 166.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22 et p. 35.

⁷¹ *Ibid.*, p. 179.

sa circoncision, la fuite en Égypte et toutes les étapes de sa vie sur terre pour en tirer des leçons de vie morale, dans cet élan particulier et propre à la Compagnie de Jésus⁷².

Sermons pour l'Avent et Noël : l'Incarnation comme *pré-texte* **(Caussin, Bossuet)**

Durant le temps de l'Avent et au jour de Noël, l'Incarnation tient une place évidemment centrale dans les sermons et autres discours au sens premier du terme, récités à un public et accessoirement publiés. Prévu à cet effet, *Le Buisson ardent* (1647) du jésuite Nicolas Caussin, confesseur de Louis XIII et de cinq ans l'aîné des pères Saint-Jure et Hayneuve, est composé de « *vingt-quatre discours sur les Mystères de l'Avent* » : les dix-sept premiers suivent le récit biblique de Moïse face au buisson ardent ; les sept derniers pour « les jours solennels appartenant à l'Avent » se détachent de l'épisode vétérotestamentaire. Tous sont décrits par l'auteur comme des « discours », des « entretiens » et des « sermons » prononcés en chaire. La démarche des premiers discours est intéressante qui consiste à mettre en regard, par analogie et métaphore, l'épisode de l'Ancien testament et le mystère de l'Incarnation dans un souci d'exégèse, le premier aidant à comprendre le second :

Cette histoire, commence-t-il par constater, au rapport des saints Pères, est une excellente figure, et une très vive image de la délivrance de la

⁷² Le statut de l'Incarnation et la forme dans laquelle elle s'inscrit sont similaires dans les *Méditations pour tous les jours de l'année sur la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1641/1644) d'un autre jésuite, Julien Hayneuve. Ce dernier, suivant la liturgie, propose une méditation par jour, en commençant par l'hiver et le temps de l'Avent. Comme l'auteur l'indique dans l'*Abrégé des Méditations* (1655), celles-ci veulent inciter à la vertu et principalement à l'humilité, qui est précisément le « dessein » de la deuxième semaine de l'Avent. Hayneuve y établit alors six degrés d'humilité (un par jour de la semaine), les cinq premiers suivant l'Annonciation rapportée par Luc et appelant à l'imitation de l'humilité de la Vierge. La « Méditation pour le samedi » se concentre, quant à elle, sur le « sixième degré d'humilité. Sur ces paroles. *Le Verbe s'est fait chair, et il a établi sa demeure parmi nous*. En saint Jean, chap. I ». Car selon Hayneuve, « jamais il n'y eut humilité semblable à celle de Dieu incarné » et c'est donc vers son « imitation [la] plus exacte » que tout chrétien doit tendre (Julien Hayneuve, *Abrégé des Méditations*, op. cit., p. 51-53). Dans *La Bibliothèque française*, Sorel cite à la fois « les Méditations du Père Hayneuve et celles du Père de Saint-Jure », qui « apprennent à contempler les plus hauts Mystères » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 55). Entrent dans cette même catégorie les *Exercices spirituels* (1619) du feuillant Sans de Sainte-Catherine qui sont, selon le sous-titre, « propres à dépouiller le Religieux de toute vaine affection et l'élever à Dieu par voie de mortification et vertu ; très-utiles aux âmes qui vivent religieusement en la vie séculière, d'autant qu'ils enseignent la sainte et tant nécessaire connaissance, accusation et haine de soi-même, pour devenir solidement vertueux ». Ces *Exercices* contiennent une méditation « De l'humilité » dans la seconde partie.

nature humaine, procurée et accomplie par l'Incarnation du Verbe, ce qui me la fait choisir pour les entretiens de l'Avent.⁷³

Au milieu de la seconde partie, le Discours XX « De la nativité de Notre Seigneur » est quant à lui digne d'attention : non seulement il s'attarde plus que tout autre sur la naissance de Jésus rapportée par les évangiles, mais il prend véritablement la forme d'un sermon préparé, ainsi que le précise la Table des matières, « pour le jour de Noël ». Même s'il est difficile de savoir si Caussin a effectivement prononcé ses vingt-quatre discours, il entame celui-ci par : « Je veux commencer ce sermon de la Nativité »⁷⁴. Mystère mis en parallèle avec le buisson ardent (Discours I à XVII) et récit évangélique (Discours XX), l'Incarnation apparaît dans les deux cas comme un prétexte : prétexte liturgique puisque le prédicateur, par l'analogie et l'évocation, cherche en réalité à instruire son auditoire et à l'inciter à la dévotion, et *pré-texte* puisque la prédication en chaire semble précéder l'écrit publié.

À la toute fin de l'époque qui nous retient, Bossuet prend à son tour l'Incarnation comme *prétexte* à la prédication. Au cours des fameux *Sermons du Carême du Louvre*, le samedi 25 mars 1662, le futur évêque de Meaux prononce, devant la Cour de Louis XIV, un « Sermon pour la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge ». Son exposé rigoureusement organisé se fait en trois points, suivant les « trois choses » dont l'homme a besoin pour s'unir à Dieu, « un attrait puissant, [...] un parfait modèle et [...] une voie assurée »⁷⁵, toutes trois présentes en Jésus le Christ. Le prédicateur invite ainsi à se donner à Dieu « pour l'amour du Verbe incarné », « à l'exemple du Verbe incarné », « par la voie et par l'entremise du Verbe incarné »⁷⁶. Devant le Roi comme devant le fidèle anonyme, l'Incarnation sert de caution pastorale aux orateurs éloquents.

⁷³ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent, figure de l'Incarnation. Contenant vingt-quatre discours sur les Mystères de l'Avent*, Paris, Jean du Bray, 1647, p. 2. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Arsenal et Tolbiac) et à la Bibliothèque Cantonale Universitaire à Fribourg. Caussin est le dernier auteur de « Livres de dévotion » que mentionne Sorel dans *La Bibliothèque française* (*op. cit.*, p. 55). Voir notre annexe II.

⁷⁴ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, *op. cit.*, p. 528.

⁷⁵ Bossuet, « Sermon pour la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge, 25 mars 1662 », in *Sermons. Le Carême du Louvre*, éd. Cagnat-Deboeuf, Paris, Gallimard, 2001, p. 163.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 164.

Oraison et poésie : l'Incarnation pour soi (Drelincourt, Hillerin, Tristan L'Hermite)

Enfin, l'Incarnation habite les prières, oraisons et méditations plus personnelles, dernier « type » de discours. Adressées à Dieu, au Verbe incarné ou aux différents protagonistes rassemblés dans la crèche, elles concernent en premier lieu celui qui les compose et celui qui les prononce après lui.

En 1634, le pasteur Charles Drelincourt insère une longue *Prière et méditation sur l'Incarnation et la naissance de notre Seigneur et sauveur Jésus Christ* dans son ouvrage *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*⁷⁷. Le texte, destiné aux membres de l'Église romaine, se compose de plusieurs parties dans lesquelles Drelincourt se positionne quant à la dévotion à la Vierge, à ses qualités et aux services qui lui sont rendus et ne devraient pas l'être. Cette prière, qui suit les trois premiers chapitres et précède les demandes de Jean-Pierre Camus et les réponses de Drelincourt à ce sujet, s'adresse directement à Dieu sous les traits de « l'admirable enfant », mais aussi à la « bienheureuse étable » et à la « crèche » tout aussi « bienheureuse »⁷⁸. Suivant le récit de la Nativité, elle est également l'occasion pour l'auteur de prouver que, si certaines marques de dévotion à la Vierge Marie sont inacceptables pour les réformés (« Nous ne nous enclinons point devant elle » écrit-il plus haut⁷⁹), l'Incarnation n'est, en revanche, aucunement remise en cause, ni dans son dogme, ni dans son récit. Tout en méditant celui-ci, Drelincourt énonce indirectement sa propre position quant à celui-là – toute la prière est d'ailleurs fortement marquée par la première personne –, une position finalement similaire à celle de Camus et des plus fervents théologiens catholiques.

Dans un volume curieux intitulé *Le Chariot chrétien à quatre roues* (1652), Jacques de Hillerin propose, quant à lui, soixante *Oraisons servants [sic] d'exercices à ceux qui laissant [sic] la terre, cherchent le ciel*. Or cette recherche du ciel passe par le « saint Verbe incarné » – l'expression revient quasiment à chaque page. Les quinze premières oraisons, soit le premier des quatre livres, lui sont essentiellement adressées :

⁷⁷ Charles Drelincourt, *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, Charenton, A. Cellier, 1643 [1634], p. 37-58. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Tolbiac). Cet ouvrage a été plusieurs fois réédité.

⁷⁸ Sa prière est ponctuée de formules telles que : « Ô bienheureuse étable », « Ô crèche bienheureuse » (*ibid.*, p. 40 et p. 45-46).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 24.

« C'est de vous et à vous que je parle et m'adresse (saint Verbe incarné) »⁸⁰. Tenant chacune en une page environ, elles commencent toutes par un « Ô Verbe divin » (I), « Ô Verbe sacré » (II) ou « Ô Verbe incarné » (III, VII, VIII). « Ô Sapience éternelle, écrit-il à l'entame de la quatrième, Verbe divin, qui êtes venu du sein de votre Père, en celui de la Vierge, où vous avez voulu prendre l'habit d'homme, pour être fait semblable à vos frères »⁸¹. Sans surprise, Hillerin suit alors les différentes étapes de sa vie : l'annonciation et la visitation (II), la circoncision (III et IV), la présentation au Temple (V), etc. Le chemin paraît plus clair et plus concis que celui qu'il proposait dans *Les Grandeurs et mystères du saint Verbe incarné* rédigés durant ces mêmes années.

Tristan L'Hermite publie son *Office de la Sainte Vierge, accompagné de prières, méditations et instruction chrétienne, tant en vers qu'en prose* (1646) dans une veine similaire. Dans ce florilège de « prières », « paraphrases », « stances » et autres « sonnets », tantôt en latin tantôt en français, se trouvent plusieurs « méditations » et « oraisons » pour chaque jour de la semaine. Le mardi se concentre alors sur « la nativité de Jésus Christ ». Tristan y propose une « Oraison à l'Enfant Jésus » sur un ton tout aussi lyrique que Drelincourt :

Ô Divin Enfant, dont l'innocence souffre tant de peines, et si volontairement, pour m'exempter de celles que j'ai méritées par mon péché. Donnez-moi la grâce de participer à vos souffrances, par un amoureux et tendre ressentiment.

Faites que je compatisse à l'ennui de votre très-Sainte Mère, qui ne trouvant point à loger ailleurs, fut contrainte de venir faire ses couches en une chétive mesure.

Faites, s'il vous plaît, que je prenne part au frisson qui saisit vos membres délicats, si tôt que vous vîntes au monde, étant exposé de la sorte à la rigueur des éléments.

Que j'aie le bien de mêler mes pleurs avec vos premières larmes, et d'accompagner de mes soupirs, les premiers cris de votre enfance, puisque vous n'avez voulu vous exposer à toutes ces misères, que pour garantir de l'Enfer les misérables pécheurs que je suis.⁸²

Bien qu'ils s'entendent à des fins et dans un contexte pour le moins différents, de tels accents ne rappellent-ils pas certaines plaintes du page adressées au ciel et non à l'Enfant

⁸⁰ Jacques de Hillerin, *Le Chariot chrétien à quatre roues, menant à salut, dans le souvenir de la mort, du jugement, de l'enfer et du paradis*, Paris, Jean Henault, 1652, p. 132. Ce volume contient, dans l'ordre, *Le Chariot chrétien* à proprement parler, les *Oraisons*, puis une *Instruction pour prier et méditer* et des *Lettres chronologiques et spirituelles, au nombre de deux cent, réduites en IV livres*. La date de parution de l'édition originale est incertaine. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Arsenal).

⁸¹ *Ibid.*, p. 134.

⁸² Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge, accompagné de prières, méditations et instruction chrétienne, tant en vers qu'en prose*, Paris, Pierre des Hayes, 1646, p. 310-311. Consulté à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Arsenal).

Jésus ? « [Je] tournais les yeux vers le Ciel lorsque la nuit fut venue, pour lui demander raison de tant de disgrâces ou pour le supplier de les adoucir »⁸³, expliquait par exemple le page. Dans le seul exemplaire qui reste de cette première édition de *L'Office de la Sainte Vierge* manque une partie importante (près de 130 pages⁸⁴) dans laquelle devait se trouver d'autres prières en vers sur ce sujet. Les éditions ultérieures, même si elles réorganisent l'ensemble, permettent de combler cette lacune et de lire, parmi des « Prière[s] à la Vierge », un sonnet « Sur la Nativité de Notre Seigneur » qui se termine par ces vers :

Ah ! je le vois ce bel Objet,
Cet aimable et digne sujet
De l'ardeur qui me consomme ;

Ô quelle merveille en ce lieu,
Où le Fils de Dieu s'est fait homme,
Pour rendre l'Homme fils de Dieu !⁸⁵

Sujet de prière et d'oraison, le récit biblique de la naissance devient matière à poésie chez Drelincourt, Hillerin et Tristan. Comme Corneille à leur suite, ils succèdent eux-mêmes à Jean de la Croix, Anne de Marquets et John Milton notamment qui s'étaient déjà efforcés de mettre en rimes l'Incarnation⁸⁶.

⁸³ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 187.

⁸⁴ Soit les pages 147 à 274.

⁸⁵ Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, in *Œuvres complètes*, t. III. Poésie (II), op. cit., p. 376. Publiées après sa mort, *Les Hymnes de toutes les Fêtes solennelles* (1665), traduites du latin en français, contiennent, dans la même veine, deux hymnes « Pour le jour de Noël », d'autres « Pour les fêtes de la Vierge ». Le premier contient le sizain suivant : « Dans le sein d'une Vierge pure/Tombant des grâces sans mesure,/Par un mystère obscur à tous,/Quoique Vierge toujours, elle devient enceinte,/Et conçoit dans sa couche sainte/Son fils, son Père et son Époux » (Tristan L'Hermite, « II. Pour le jour de Noël », *Les Hymnes de toutes les fêtes solennelles*, ibid., p. 519).

⁸⁶ Nous pensons notamment aux *Romances* de Jean de la Croix (composés en 1577), particulièrement le romance 8 : « Lors il convoqua un archange/qui s'appelait saint Gabriel,/et l'envoya à une vierge,/laquelle s'appelait Marie ;/par son propre consentement,/le mystère s'accomplissait,/pendant lequel la Trinité/revêtait de chair le Verbe ;/et, bien que trois fissent cette œuvre,/en un seul, elle se faisait ;/et le Verbe fut incarné/dans le sein de dame Marie. [...] » (*Les Romances*, trad. Dominique Poirot, Paris, Arfuyen, coll. « Les carnets spirituels », 2004, p. 65) ; à quelques *Sonnets spirituels* (publication posthume en 1605) d'Anne de Marquets consacrés à la nativité ; aux stances de l'*Ode au matin de la Nativité* de John Milton (1629) qui commence ainsi : « *This is the Month, and this the happy morn/Wherein the Son of Heaven's eternal King,/ Of wedded Maid, and Virgin Mother Born,/ Our great redemption from above did bring* » (« On the Morning of Christ's Nativity », in *Seventeenth-Century Poetry*, éd. Paul Driver, London, Penguin Books, 1995, p. 64) ; aux hymnes « Pour le jour de Noël » traduits par Pierre Corneille (publiés dans *L'Office de la sainte Vierge* en 1670). D'autres exemples français se trouvent dans l'anthologie d'André Dabezies et al., *Jésus-Christ dans la littérature française, t. I. Les siècles de chrétienté. Moyen âge, xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ. Résonances », 1987. Pour la poésie « populaire », ajoutons les Noëls chantés, réunis par Henry Poulaille dans *La grande et belle Bible des Noëls anciens. xvii^e et xviii^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1950.

Pratiques de dévotion : l'Incarnation hors texte

Les trois dernières formes (méditations morales, sermons et prières) l'ont fait voir : d'Ignace de Loyola à Saint-Jure, de Bérulle à Bossuet, les discours sur l'Incarnation sont intimement liés aux pratiques de dévotion qu'ils cherchent effectivement à susciter. Et avec elles, l'engouement renouvelé pour l'Incarnation dans la première moitié du XVII^e siècle est également visible hors des textes, que ce soit dans l'intimité d'expériences mystiques, dans le cadre de pratiques de dévotion privée ou dans l'espace public.

Dans la France du début du siècle, l'Incarnation s'affiche sur les portes de congrégations religieuses. Ainsi, plusieurs couvents lui sont consacrés, à l'image du Carmel de l'Incarnation fondé en 1604 et sis rue Saint-Jacques à Paris⁸⁷. De même, de nombreuses confréries sont placées sous le patronage de l'Enfant Jésus, du Saint nom de Jésus ou de la Famille de l'Enfant Jésus. Noël (25 décembre), l'Annonciation (25 mars) voire la Circoncision (1^{er} janvier) que ces confréries choisissent pour leurs fêtes annuelles respectives, occupent une place prééminente dans le calendrier liturgique⁸⁸.

Barbe Acarie, cousine de Bérulle et avec lui l'une des principales artisanes de l'introduction du Carmel en France, choisit symboliquement le nom de Marie de l'Incarnation à son entrée en religion en 1614. Signe d'une grande dévotion pour ce mystère, une telle appellation est aussi une manière d'adhérer constamment au Verbe incarné et de lui donner corps.

En ce qui concerne les pratiques à proprement parler, tout le XVII^e siècle voit l'essor et le développement d'une grande dévotion au Christ enfant, à tel point qu'il a été considéré *a posteriori* comme le siècle de l'Enfant Jésus⁸⁹. Trouvant leurs origines chez Bernard de Clairvaux et les cisterciens d'une part, chez François d'Assise et les franciscains d'autre part, ces orientations dévotionnelles tant dans les pratiques personnelles que collectives – souvent les pratiques d'abord personnelles deviennent

⁸⁷ Première maison de carmélites déchaussées introduite en France par Bérulle, le Carmel de l'Incarnation se trouve aujourd'hui à Clamart (France).

⁸⁸ Ainsi que le montre Bernard Dompnier, « Les dévotions du temps de Noël au miroir des confréries des XVII^e et XVIII^e siècles », in Régis Bertrand (dir.), *La Nativité et le temps de Noël, XVII^e-XX^e siècles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2003, p. 71-85.

⁸⁹ De Bérulle, dont l'Enfant Jésus occupe très tôt la pensée théologique, à Madame Guyon, comme le rappelle Jacques Le Brun (« La dévotion à l'Enfant Jésus au XVII^e siècle », in Eggle Becchi et Dominique Julia [dir.], *Histoire de l'enfance en Occident*, t. 1. *De l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'univers historique », 1998, p. 402-431). À ce propos et dans une perspective plus générale, voir Sandra La Rocca, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Les anthropologiques », 2007.

collectives – sont évidentes chez les disciples de Bérulle, ainsi que chez les carmélites françaises. Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite à Beaune née Marguerite Parigot, en donne un exemple frappant. L'Enfant Jésus, qui apparaît sous ses yeux, devient la source d'une dévotion toute personnelle pour celle qui finit par s'identifier entièrement au petit enfant. Mais ses pratiques privées entraînent une dévotion collective qui prend alors plusieurs formes : dans la constitution d'un groupe de « domestiques » et « associés de la famille de Jésus Enfant » pour qui elle rédige un *Ordre des devoirs et obligations* qui règle les pratiques à observer ; dans la diffusion d'images de papier et de statuettes à l'effigie de l'Enfant Jésus ; mais aussi dans ce *Petit Roi de gloire* envoyé par Gaston de Renty en 1643 qu'elle pare de vêtements, de bijoux et d'une couronne⁹⁰. Et Marguerite n'est qu'un cas parmi de nombreux autres.

Si l'Incarnation et l'Enfance du Christ sont deux mystères – au sens ignacien – différents, ils font bien l'objet d'une même dévotion visible chez les clercs et les théologiens, chez les réguliers et principalement les régulières, et plus largement chez les croyants ordinaires. Ces derniers sont en effet coutumiers de l'Incarnation : au début du XVII^e siècle, la messe se conclut par la lecture du « *In principio erat verbum [...]* » (Jn 1,1-14), soit le commencement du prologue de Jean⁹¹. L'office se termine ainsi sur ces mots de l'évangile qui « nous témoigne[nt] la venue de Jésus et comment le Verbe s'est fait chair »⁹².

⁹⁰ Ainsi que le rapporte Amelote, son premier biographe, dans *La Vie de la bienheureuse Marie du Saint-Sacrement* (1654). Voir Jacques Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune depuis sa fondation (1619) jusqu'à la mort de sa troisième prieure, Élisabeth de la Trinité de Quatrebarbes (1660)*, [s.l.], Rabat, 1969 ; Bernard Hours, « L'Enfant Jésus dans la spiritualité des Carmélites déchaussées françaises à l'époque moderne », in *La Nativité et le temps de Noël*, op. cit., p. 23-41 et Sandra La Rocca, *L'Enfant Jésus*, op. cit., p. 48-56. Aux multiples biographies de religieuses et religieux, ajoutons les nombreuses crèches dans les églises qui, au milieu du XVII^e siècle, témoignent et participent de la propagation de telles pratiques liées à l'Enfant Jésus.

⁹¹ « *Ordo Missae* », in *Missale Romanum, ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum editio XXXI post typicam*, 1570, en ligne sur : http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1570-07-19,_SS_Pius_V,_Missale_Romanum,_LT.pdf

⁹² Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, op. cit., p. 97. Parmi ces pratiques culturelles populaires, relevons également l'importance du pèlerinage, notamment les pèlerinages liés à Marie, véritable horizon de l'Incarnation. Voir Philippe Martin, « Une religion d'exercices expliqués », in *Une Religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, coll. Histoire religieuse de la France », 2003, p. 215-276.

3. Une matière sous plusieurs formes

Variations : le motif en question (et si Adam n'avait pas péché ?)

La typologie non exhaustive proposée ici à grands traits parmi quelques théologiens et « auteurs spirituels »⁹³ contemporains des auteurs comiques rend manifestes les différences de traitement de l'Incarnation. Si elle *prend* elle-même *corps* dans la théologie, la spiritualité et les pratiques du siècle, mais également dans d'autres types de discours à prétentions non théologiques, elle le fait sous de multiples formes. Notons tout d'abord que, comme objet de discours, elle occupe différentes places dans l'économie du texte et varie ainsi en importance, qu'elle soit le sujet principal (dans les *Grandeurs de Jésus* de Bérulle ou les *Analogies* de Beurrier), qu'elle apparaisse dans un chapitre au sein d'un exposé plus large (dans la plupart des traités dogmatiques) ou qu'elle se limite à une simple prière insérée dans un ensemble (les prières de Drelincourt et Tristan). Dans un même ordre d'idée, elle peut servir de point de départ (à partir duquel, par exemple, Hillerin s'envole et se perd), de passage ou de sommet (au centre des *Méditations* de Saint-Jure).

De plus, l'Incarnation se voit attribuer des fonctions différentes selon les finalités vers lesquelles tendent les discours – nous l'avons vu au fil de notre parcours. En ce sens, il est impossible de parler *du* discours théologique de l'Incarnation à cette époque, tant les desseins de chaque type de discours varient, de même que varient leurs dispositifs rhétoriques. Aussi, les discours visent-ils une communauté de lecteurs précise. Certains – pour ne pas dire tous – cherchent d'ailleurs à réaliser plusieurs desseins à la fois. Car aucune forme, si normée soit-elle, n'exclut entièrement les autres : le sermon pour Noël oscille entre le dogme, la morale et l'adresse personnelle, de même que le traité apologétique s'appuie sur les dogmes pour défendre sa vérité et inciter les libertins à changer de vie⁹⁴.

Enfin, la diffusion et la lecture effective du texte, même si elles restent relativement difficiles à déterminer, nous renseignent également sur la prégnance de

⁹³ Au sens qu'en donnent Jacques Le Brun (notamment dans *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2004) ou Dominique Descotes (Dominique Descotes [dir.], *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2006).

⁹⁴ Dans l'« Épître à Mazarin » qui y figure en tête, le père Caussin présente son *Buisson ardent* comme un « mélange de la dévotion, de la doctrine, et de l'Éloquence sacrée » (Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., n.p.). De même, la réflexion théologique jointe à l'extase mystique de Bérulle ne l'empêchent de s'en prendre aux « infidèles de ce siècle » (Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 243).

l'Incarnation et sa circulation dans l'espace privé ou public. Le nombre d'éditions et de rééditions tout comme le format peut donner une première indication à ce sujet. Ainsi, *Les Grandeurs et mystères du Saint Verbe incarné* de Hillerin en trois énormes volumes ont assurément dû connaître un autre usage et rencontrer un autre public que les petits formats des *Analogies* de Beurrier ou des *Méditations* de Saint-Jure.

Du point de vue du contenu théologique pur, la plus grande question qui divise les auteurs et explique en partie l'abondance des écrits à son sujet concerne les causes de l'Incarnation, longuement disputées par les théologiens et discutées par les auteurs spirituels, de manière très marquée chez les catholiques. Ainsi, un vieux débat médiéval encore très fort au XVII^e siècle concerne le *motif* de l'Incarnation – point théologiquement proche mais différent de sa *possibilité*, de sa *convenance* et de sa *nécessité* qui posent alors moins de problèmes. L'une des questions hautement spéculatives est alors de savoir « si le Mystère de l'Incarnation se fût accompli, supposé que l'homme [Adam] n'eût pas péché »⁹⁵.

Thomas d'Aquin affirmait que non : « si le péché n'avait pas eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation [*peccato non existente, incarnatio non fuisset*] »⁹⁶. « Dieu s'est fait homme *pour notre salut* »⁹⁷ : c'est là le dernier point de sa définition de l'Incarnation et la raison principale de cette dernière. L'Incarnation est indissociable du péché originel et entraîne la rédemption, le rachat de l'espèce humaine jadis chassée du Paradis par la naissance, la mort et la résurrection du Verbe incarné, l'abaissement de Dieu dans ce mystère (et sur la croix) annonçant l'élévation de l'homme. En bons thomistes, François Garasse tout comme Louis Beurrier sont de cet avis. Toute la démonstration des *Analogies et antithèses* de ce dernier repose sur un tel lien de cause à effet entre péché et salut : « Jésus Christ ne se fut jamais incarné, si Adam n'eut péché, selon l'opinion de quelques Pères »⁹⁸. Une opinion à laquelle il se rallie :

la porte du Ciel aurait été fermée et n'eût été jamais ouverte, si le Père éternel n'eût envoyé son fils unique pour nous l'ouvrir, nous délivrant

⁹⁵ Léonard de Marandé, *Le Théologien français, t. II, op. cit.*, p. 25. La question est également posée par Eustache de Saint-Paul (qui reprend Thomas d'Aquin) : « *si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset* » (Eustache de Saint-Paul, *Summa theologiae tripartita, op. cit.*, p. 38).

⁹⁶ « [P]uisque dans la Sainte Écriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique, t. 4, op. cit.*, III, Q. 1, a. 3, p. 19).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 15. Je souligne.

⁹⁸ Louis Beurrier, *Les Analogies et antithèses, op. cit.*, p. 120. Beurrier suit notamment Rm 5,15-20.

du péché, nous désengageant de la servitude du diable, et nous rendant ses enfants adoptifs.⁹⁹

Dès lors, chaque partie du récit, chaque geste d'Adam, chaque parole prononcée sont comparables à ceux de Jésus qui viennent le racheter : la couronne de justice perdue et la couronne d'épines, le bois de l'arbre défendu et celui de la croix, mais également Ève et Marie, « car si Ève a massacré tout le genre humain [...], nous sommes certains de recouvrer notre salut, par l'entremise de la Vierge »¹⁰⁰. En des termes quelque peu différents, Pascal mentionne ce motif dans l'une de ses *Pensées* : « L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère, par la grandeur du remède qu'il a fallu »¹⁰¹.

À l'opposé et dans une vision plus optimiste, Léonard de Marandé soutient que « ce précieux mystère se serait accompli, supposé même que le premier homme se fut conservé dans la grâce, et qu'il eût garanti son innocence des atteintes mortelles du péché »¹⁰². Alléguant Raymond Lulle (vers 1232-1316), Rupert de Deutz (vers 1075-1129) et saint Cyrille d'Alexandrie (376-444) qu'il invoque dans cet ordre, il s'inscrit lui-même parmi les « scotistes » de son temps pour qui l'Incarnation est la preuve ultime de l'amour de Dieu pour sa création. Cette réponse est également donnée par Bérulle dans les *Grandeurs de Jésus* :

Voilà le dessein et le motif de cet heureux voyage et sortie ineffable qui est pour nous faire rentrer en Dieu, et pour nous élever de la terre au ciel. Voilà l'état et la fin du mystère de l'incarnation [...].¹⁰³

« *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus* » écrivait saint Augustin et d'autres Pères de l'Église, dans une formule souvent répétée et commentée que Bérulle reprend ici à son propre compte¹⁰⁴. Revenant sur ce point, ce dernier développe plus loin l'idée

⁹⁹ *Ibid.*, p. 49. Notons que Beurrier donne ici plusieurs motifs.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 40. Garasse répond quant à lui à cette question du motif (et de la « nécessité » de l'Incarnation) dans sa *Somme théologique* (*op. cit.*, p. 870).

¹⁰¹ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF Texte intégral », 2002, 526, p. 192. Dans ses *Pensées chrétiennes*, Sorel se rallie à cette idée : « Le Fils de Dieu devait naître au monde pour racheter les hommes et satisfaire pour eux envers son Père » (Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, *op. cit.*, p. 20). Et il ajoute plus bas : « l'on ne saurait croire autre chose sinon que Jésus-Christ qui est venu au monde pour délivrer les hommes de la servitude du péché [...] est le vrai Fils de Dieu » (*ibid.*, p. 77).

¹⁰² Il conclut ainsi un dixième discours relativement long (24 sections sur 7 pages), après avoir pesé les arguments des uns et des autres (Léonard de Marandé, *Le Théologien français*, t. II, *op. cit.*, p. 31).

¹⁰³ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 266.

¹⁰⁴ Augustin d'Hippone, « *Sermo CXXVIII. In Natali Domini, XII* », in *Patrologia Latina*, t. 39. *Sermones Suppositi. Classis II. De Tempore*, éd. Jacques Paul Migne, 1815-1875, colonne 1997. Difficile de trouver l'origine exacte de cette formule présente chez de nombreux Pères de l'Église. Avant Augustin, elle se trouve déjà chez Irénée de Lyon : « le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme [...] pour que l'homme [...] devienne fils de Dieu » (*Contre les hérésies, Livre III, t. II*, trad. Adelin Rousseau

selon laquelle l'Incarnation est « un acte de création avant d'être un acte rédempteur »¹⁰⁵. *Exeunt* Adam et le péché originel. Le Christ, sans cesser d'être le rédempteur du genre humain, est principalement envoyé comme parfait adorateur et, par conséquent, comme modèle d'adoration. Bérulle n'est pourtant pas catégorique, ou peut-être sa pensée change-t-elle au fil du temps. Le péché originel, relativement peu présent dans les *Grandeurs de Jésus*, est mis au premier plan dans *La Vie de Jésus*. Depuis Adam et son « si déplorable accident », la terre est « couverte de ronces et épines ; est un cloaque d'ordures et abominations ; est une vallée de larmes, de mort, de misères »¹⁰⁶. Comme il l'énonce dès les premières lignes de sa dernière œuvre et dans le « sommaire » qui la clôt, il incombe alors au Messie, ce « nouvel Adam », de « sauver les pécheurs, et noyer les péchés de l'Univers »¹⁰⁷. Autrement dit, les hommes sont relevés par un mouvement inverse de la chute et de l'Incarnation. Chez Bérulle, la forme du discours elle-même vient, par ailleurs, mimer ce mouvement dialectique. Ainsi, le deuxième discours des *Grandeurs*, insistant notamment sur Jésus « vrai soleil de notre vie » qui entraîne l'élévation du croyant, non plus penché vers la terre mais tourné vers le ciel, est lui-même « en forme d'élévation à Dieu sur le mystère de l'Incarnation »¹⁰⁸. De même, après avoir rappelé, à la fin de *La Vie de Jésus*, que le Christ est venu sur terre pour le salut des hommes, Bérulle propose trois « élévations », à Jésus, à la Trinité et à Dieu¹⁰⁹.

et Louis Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1974, p. 375) ; chez Athanase d'Alexandrie : « il s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu » (*Sur l'Incarnation du Verbe*, trad. Charles Kannengiesser, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1973, p. 459) ; chez Grégoire de Nazianze : Dieu « est autant homme à cause de toi, que toi, tu deviens Dieu à cause de lui » (« Discours 40 », in *Discours 38-40*, trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 307). Thomas d'Aquin qui la reprend l'attribue à saint Augustin (*Somme théologique*, t. 4, op. cit., III, Q. 1, a. 2, p. 18).

¹⁰⁵ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 425. Les *Grandeurs de Jésus* commencent ainsi : « Le Verbe divin, la splendeur, la puissance et la gloire du Père éternel, étant envoyé au monde, y a voulu établir une académie sainte, un état de grâce, une assemblée divine conduite et animée de son esprit, pour parler à la terre le langage du ciel ; pour enseigner aux hommes la science du salut, et pour les élever à une haute et sublime connaissance de Dieu [...] » (*ibid.*, p. 67). Nous le voyons, Bérulle assigne, de fait, plusieurs fins à la venue de Dieu sur terre.

¹⁰⁶ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 205.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 217. Cette idée proche de Thomas se trouve déjà exprimée notamment au Discours IX des *Grandeurs* : « s'il n'y avait des pécheurs en la terre, il n'y aurait point un Homme-Dieu » (Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 354). L'expression « nouvel Adam » ou « second Adam » revient fréquemment dans les *Grandeurs* comme dans *La Vie de Jésus*.

¹⁰⁸ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 81. Je souligne. Ces « discours en forme d'élévation » sont nombreux dans l'œuvre de Bérulle. Christian Belin en a souligné le caractère hybride (« Le "discours en forme d'élévation" selon Bérulle », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 253-264).

¹⁰⁹ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 317-348. Sur la question du motif de l'Incarnation chez Bérulle, voir Yves Krumenacker, *L'École française de spiritualité*, op. cit., p. 165-198 et Michel Dupuy, « Pourquoi l'Incarnation », in *Le Christ de Bérulle*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 2001, p. 35-43. Sur les rapports entre chute et Incarnation dans une perspective plus large, voir l'essai stimulant

Comme le résume Nicolas Caussin, les opinions théologiques se divisent entre ceux qui considèrent l'Incarnation comme un « remède au péché » et ceux qui voient en elle l'« accomplissement de l'Univers »¹¹⁰. En revanche, tous sont unanimes sur une chose : le péché originel a eu lieu, de même que l'Incarnation. Et celle-ci, que Dieu a voulue ainsi, répond directement ou indirectement à celui-là. L'Incarnation, quelle qu'en soit la cause principale, « renou[e] le Ciel avec la terre, Dieu avec les hommes, la créature avec le Créateur, rajeunissant et renouvelant par un fard si précieux, toute la face de l'Univers »¹¹¹. Il faut enfin remarquer que le motif en question n'est pas réservé au débat théologique, puisqu'il s'intègre à la liturgie et au *credo* que le croyant ordinaire connaît et récite pendant la messe¹¹². Ce motif, nous le verrons, n'est pas étranger à l'histoire comique, aussi étonnant que cela puisse paraître.

Présence : l'intérêt partagé pour l'Incarnation transcende les appartenances

Par-delà ses diverses expressions, l'Incarnation est omniprésente entre 1620 et 1660. Ainsi, elle se voit convoquée par des auteurs de traditions, d'écoles et de courants religieux très divers : jésuites (Caussin, Garasse, Saint-Jure, Hayneuve), oratoriens (Bérulle), capucins (Yves de Paris), célestins (Beurrier), cisterciens (Eustache de Saint-Paul), carmélites (Marguerite du Saint-Sacrement), minimes (Mersenne), jansénistes (Saint-Cyran, Pascal), etc¹¹³. Évêque ou cardinal, abbé ou aumônier du roi, les auteurs qu'elle occupe assument de même des fonctions différentes, et ils ne sont d'ailleurs pas tous docteurs en théologie.

de Laurent Jenny, *L'Expérience de la chute. De Montaigne à Michaux*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 1997, p. 1-15.

¹¹⁰ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 305. Dans ce Discours XII, Caussin synthétise les points de vue quant au « dessein de l'Incarnation » : d'une part saint Irénée, Origène, saint Augustin (Caussin ne cite pas Thomas d'Aquin) pour qui Dieu en s'incarnant « est descendu jusques au dernier étage du monde pour opérer notre Rédemption » (*ibid.*, p. 321) ; d'autre part Rupert de Deutz, Alexandre Alez, Albert le Grand, Duns Scot, Suarez (p. 306). Vers la fin du XVII^e siècle, le théologien Jean-Baptiste Gonet tentera de réconcilier les deux approches (Jean-Baptiste Gonet, « *De motivo Incarnationis* », in *Manuale Thomistarum seu Brevis Theologiae Cursus*, t. V, Biterris, La Court, 1680, p. 414-430).

¹¹¹ Léonard de Marandé, « Avant-discours », in *Le Théologien français*, t. II, op. cit., n.p.

¹¹² Le symbole de Nicée-Constantinople récité en latin énonce : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis* ».

¹¹³ Dans le cas notable de la dispute entre Garasse et Saint-Cyran, c'est moins l'Incarnation dans ce qui la définit que son traitement de part et d'autre qui pose problème. Sur ce point, le second oppose une rigueur dogmatique sans faille au traitement plus libre du premier.

De plus, l'Incarnation est admise tout aussi bien par les catholiques que par les protestants. Constat révélateur, elle n'est pas directement à l'ordre du jour des réunions du Concile de Trente. Ni Luther, ni Calvin, ni l'Église protestante naissante ne la contestent en tant que dogme. L'identité de Jésus, et notamment l'idée des deux natures en une même personne défendue par Thomas d'Aquin, puis Eustache de Saint-Paul, Marandé ou Bérulle, ne sont jamais remises en cause par l'Église réformée. Il en va de même des deux autres mouvements constitutifs du dogme, à savoir la prise de corps et l'abaissement extrême de Dieu dans la chair de l'homme. Quant au symbole des apôtres (le *credo*) qui rappelle ces points dogmatiques arrêtés par les premiers conciles, il est présent tant dans la liturgie catholique que protestante au début du XVII^e siècle¹¹⁴.

Le cas du pasteur Drelincourt le confirme. À aucun moment, dans son ouvrage *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie* et particulièrement dans la *Prière et méditation sur l'Incarnation*, il ne conteste la naissance divine dans le sein d'une vierge ni l'union de la nature divine et de la nature humaine : « Ô que le lien entre ces deux natures est admirable et incompréhensible »¹¹⁵, déclare-t-il dans sa *Prière*. Plus loin, il parlera de l'Incarnation comme de la venue d'un nouvel Adam et de la capacité de ce mystère à élever l'homme. Tout en dénonçant les pratiques de dévotions à la Vierge des catholiques, Drelincourt les rejoint sur ces quelques points touchant l'Incarnation. Certes le ton qu'il emploie est plus personnel et ainsi probablement caractéristique d'une sensibilité protestante, mais le contenu des « articles de foi » est le même.

Significativement, le *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France* de Louis Desgraves recense, pour la période 1598-1685, cinq ouvrages uniquement dans lesquels l'Incarnation figure dans le titre, sur plus de sept mille répertoriés¹¹⁶. Le premier date de 1599, le dernier, l'œuvre de Drelincourt que nous venons d'examiner, de 1634. De fait, l'Incarnation n'est pas le sujet des controverses que ces ouvrages soulèvent, catholiques et protestants s'accordant sur les points dogmatiques, comme sur le récit et la portée des événements bibliques liés à la naissance de Jésus. De plus, les deux confessions reconnaissent l'importance de la personne du Christ comme médiateur entre le ciel et la terre. Ce sont plutôt les autres personnes capables ou non d'intercession qui font débat : les saints, les anges, la Vierge. Avant Drelincourt, le

¹¹⁴ Sur la vision protestante de l'Incarnation, voir par exemple Michael Kreuzer, *"Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn, Bonifatius, coll. « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien », 1998.

¹¹⁵ Charles Drelincourt, *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, op. cit., p. 42.

¹¹⁶ Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France*, 2 volumes, Genève, Droz, 1984-1985.

pasteur genevois Jean Mestrezat publie ainsi des *Méditations sur l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ et sur le légitime honneur de la B. Vierge, ou Sermon sur Luc* (1625). De même, *L'échelle de Jacob* (1627) de Charles d'Aubus, pasteur à Nérac, expose « la doctrine touchant le vrai et unique médiateur des hommes envers Dieu, à savoir Jésus-Christ, contre l'intercession, l'adoration et invocation des anges et des saints pratiquées par l'église romaine ». Enfin, l'Eucharistie, la transsubstantiation et la présence réelle du Christ dans l'hostie sont également en cause¹¹⁷. Ce sont ainsi non le mystère ou le dogme fondateur qui divisent les deux camps, mais les rituels instaurés et le sacrement qui actualise en quelque sorte l'Incarnation dans le présent. Sa définition semblant partagée, l'Incarnation demeure, dès lors, l'un des fondements de la religion et de la culture chrétiennes, au même titre que la Résurrection ou la Trinité.

Ce chapitre l'aura montré : malgré toutes les formes qu'elle revêt, l'Incarnation est moins un sujet de discordes qu'un élément commun, pour ne pas dire fédérateur. La fascination qu'elle exerce durant ces années s'explique alors par les enjeux fondamentaux et rassembleurs dont elle est porteuse.

¹¹⁷ Aux côtés de Luther, Calvin et Zwingli, mentionnons parmi tant d'autres les *Trois paraphrases contenant ce que l'Église croit des mystères de la Trinité, de l'Incarnation et du Saint Sacrement de l'Eucharistie* (1609) de l'abbé de La Vallée, le *Traité de la communion à Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie* (1625) de Jean Mestrezat cité plus haut et le *De Transsubstantiatione* (1646) de Claude Saumaise. Frank Lestringant a montré ce qui, dans l'Eucharistie, divise ainsi réellement catholiques et réformés (*Une sainte horreur ou le voyage en pays d'Eucharistie*, op. cit.).

Chapitre deuxième

Les enjeux de l'Incarnation : rhétorique, pragmatique, science et philosophie

« Et pour dire vrai, c'est un ancien axiome à qui l'Écriture, la Théologie, le Droit et la Philosophie ont donné vogue, qui dit, que la nature n'est jamais si grande ni si admirable que dans les petites choses. On raconte à ce propos que certains philosophes curieux de rechercher les merveilles de la nature, mirent en avant cette question, qui était la chose la plus grande, renfermée dans la plus petite ? »

Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, 1647

Les enjeux de l'Incarnation, qui permettent d'expliquer son omniprésence dans les discours et les pratiques à l'époque qui nous intéresse, concernent avant tout la théologie – qui cherche et « donne la connaissance de Dieu et des choses divines »¹ – mais aussi plus largement la philosophie et la science naissante. Durant l'âge d'or de l'histoire comique, l'Incarnation se présente ainsi comme un savoir transversal : savoir centripète en ce qu'elle est porteuse d'enjeux rhétoriques et pragmatiques propres à la réflexion théologique, à l'instruction chrétienne et à la pratique religieuse ; savoir centrifuge en ce qu'elle entraîne, partant de la théologie, des questionnements philosophiques et scientifiques plus vastes qui finissent par dépasser les limites de celle-ci. Ce sont ces enjeux que ce chapitre tentera d'éclairer, de même qu'il exposera plus largement les raisons – internes et externes à la théologie – de l'attention nouvelle comme de l'intérêt partagé pour le mystère, le dogme et le récit.

¹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « théologie ».

1. Rhétorique et imaginaire

Dire l'ineffable : un langage à hauteur d'homme

L'Incarnation fascine par son caractère paradoxal. Mystère, elle n'est pas compréhensible par la raison humaine mais par la révélation. Récit, elle se raconte comme une histoire ou une fable, sans en être une pour autant puisqu'elle rapporte justement un événement sacré qui contient des éléments tout à la fois dignes d'émerveillements et fondateurs de croyances millénaires. Ce caractère paradoxal est en jeu dans les discours du siècle qui ne se contentent de loin pas de transmettre l'Incarnation comme une vérité arrêtée à laquelle il faut croire, mais tentent bien de la comprendre et de la faire comprendre. Dans un sermon « De la nativité », le père Caussin commence par évoquer Syrus, évêque de Smyrne

lequel comme le peuple était assemblé en l'Église Métropolitaine, au jour de Noël et attendait des merveilles de cette bouche très éloquente, entre en chaire et dit seulement ces paroles, Chrétiens, le Verbe s'est Incarné, et s'est Incarné en silence, laissons les paroles qui sont trop faibles pour un si haut mystère, et lui donnons l'admiration de nos esprits et le sentiment intérieur de nos cœurs pour toute louange. Cette parole achevée il disparut, et laissa son auditoire fort étonné de cette procédure.²

Le prédicateur, tout en soulignant l'incapacité humaine à en parler même pour celui qui maîtrise au mieux les mots, ne s'arrête pas là où l'évêque se tait. Mais il cherche bien à cerner ce mystère si haut. Pour exprimer au mieux l'ineffable, rendre compréhensible ce qui ne l'est pas et en fin de compte se rapprocher au plus près de l'origine même du christianisme, Caussin utilise, dans la suite de son sermon, différents procédés rhétoriques, comme le font la plupart des auteurs que nous avons rencontrés dans leurs textes respectifs.

L'un de ces procédés réside dans le choix du registre de langue et du style. Dès l'ouverture des *Grandeurs de Jésus*, Bérulle suit le chemin du Verbe incarné et cherche, comme lui, à « parler à la terre le langage du ciel »³. Mais la tâche semble irréalisable et l'auteur finit par constater son impuissance :

² Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 529.

³ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 67. Dans ses différentes paraboles, Jésus parle, en quelque sorte, « à la terre le langage du ciel ».

Il nous faut contenter de ces paroles générales et confuses, faute de lumière à pénétrer et à déclarer l'étendue, la sublimité et la profondeur des mystères. Car, qui pourrait concevoir et exprimer ce qui est, ou formellement, ou virtuellement, ou primitivement, ou consécutivement, ou substantiellement, ou accidentellement, ou originairement, ou accessoirement enclos en ces paroles de l'union personnelle de la divinité avec l'humanité ? De la communication suprême et ineffable qui est entre Dieu et l'homme ? Et de ce que Dieu donne à l'homme et opère en l'homme, qui est homme et Dieu tout ensemble, c'est-à-dire Homme-Dieu ? Et de ce que cet homme, Fils de Dieu et fils de l'homme tout ensemble, opère envers Dieu et pour Dieu, en la vue de ses devoirs et en l'excès de ses pouvoirs, de ses grandeurs et de ses excellences ?⁴

Plus bas, il écrit de même : « J'aime mieux révéler un sujet si haut par un sacré silence que de le profaner par mes conceptions basses et mes faibles paroles »⁵. Dans *La Vie de Jésus*, l'auteur s'y prend autrement : tout en restant concentré sur les choses sacrées, il abandonne le « langage du ciel » et les termes théologiques au profit d'un langage davantage accessible et d'un propos à l'organisation plus claire, pour coller au plus près du mystère de l'Incarnation : « Parlons un langage plus humble, propose-t-il, en l'honneur de celui qui s'est tant humilié⁶ ! » Par ce changement d'approche, le mystère lui-même, objet du récit et de la méditation, demeure certes toujours fondamentalement insaisissable, mais devient plus concret, plus vivant et plus abordable. Car *La Vie de Jésus* ne s'adresse plus au théologien, mais au croyant ordinaire⁷. Aussi, même pour les choses sacrées et plus encore lorsqu'il est question de l'Incarnation, faut-il, comme le dit Caussin, « avoir [...] des voix familières pour le peuple »⁸, et parler parfois à la terre le langage de la terre.

⁴ *Ibid.*, p. 307-308. Cité par Yves Krumenacker, in *L'École française de spiritualité*, op. cit., p. 158.

⁵ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 429.

⁶ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 283.

⁷ Allant trop avant dans des considérations christologiques et dogmatiques, Bérulle s'interrompt : « Ceux qui sont versés en ces matières m'entendent assez et je ne veux embrouiller les autres en des questions qui ont plus de curiosité que d'édification » (*ibid.*, p. 284). Joseph Beade insiste sur ce changement de destinataire d'une œuvre à l'autre : « Les carmélite auxquelles il avait déconseillé la lecture des *Discours des grandeurs*, parce que trop difficile, [...] pourront entendre bien plus aisément *La Vie de Jésus*. [...] Le même idéal mystique demeure, mais le langage et la pensée de Bérulle sont devenus plus simples, plus concrets [...] » (Joseph Beade, « Introduction », in *La Vie de Jésus* [1989], op. cit., p. 15).

⁸ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 3.

Représenter l'événement biblique : focalisation, topographie et hypotypose

Il a souvent été montré que les *Grandeurs de Jésus* étaient tournées vers le ciel, comme *La Vie de Jésus* l'était vers la terre. Si cette constatation est vraie pour le style et le sujet abordé (l'Incarnation davantage comme mystère d'un côté, comme récit qui permet de le comprendre de l'autre), elle vaut aussi pour la mise en scène du récit et l'importance accordée à l'espace et aux lieux effectivement évoqués. C'est là un autre procédé rhétorique privilégié pour tenter de saisir l'insaisissable. Ainsi, cet abaissement sur l'échelle du langage se double, chez Bérulle, d'un jeu sur la focalisation et d'une volonté de rapprochement spatial et temporel dans la narration. Dès lors, le mouvement « du plus haut des cieux au plus bas de la terre »⁹ propre à l'Incarnation rend compte, dans une certaine mesure, aussi bien de l'évolution même entre les deux œuvres que du mouvement général au sein même de *La Vie de Jésus*, une vie observée « sur la terre » comme le précise le titre du préambule.

L'ouverture de l'œuvre « en laquelle commence la Vie de Jésus », qui suit le long préambule, joue d'emblée de la focalisation :

Quatre mille ans se sont écoulés en la terre, et le rond de la terre est rempli d'iniquités, et ce petit coin de Judée, que Dieu avait réservé à soi-même et consacré à son honneur, est abandonné à son offense. La terre ne porte partout que pécheurs et péchés, et il est temps qu'elle porte le Juste et la Justice.¹⁰

Ce « commencement » est ancré sur la *terre*, trois fois mentionnée – elle le sera une quatrième fois dans l'unique paragraphe qui forme ce premier chapitre. De plus, l'œuvre s'ouvre avant l'arrivée du Soleil, métaphore du Verbe incarné : par la suite, Bérulle comparera Marie à « l'aurore » qui précède « immédiatement le soleil »¹¹. L'auteur fait ainsi commencer le récit juste avant son apparition. En délimitant de la sorte le cadre spatial et temporel, ce chapitre, qui cherche à expliquer « que le Fils de Dieu [...] veut descendre du ciel en terre », mime cette dynamique même d'un extrême à l'autre sur l'échelle des hauteurs et des grandeurs : il part de Dieu pour se restreindre au « petit coin de Judée »¹². Dans les chapitres suivants, le point de vue se resserre encore pour se

⁹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 297.

¹⁰ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 217.

¹¹ *Ibid.*, p. 221.

¹² *Ibid.*, p. 217. Ce mouvement est l'inverse des différentes « élévations » qui rythment d'emblée les *Grandeurs de Jésus*.

cantonner à la « chambrette » de Marie, au « cabinet de Nazareth », le lieu terrestre où tout (re)commence et où se joue précisément l'Annonciation et l'Incarnation¹³. Et Bérulle de suivre tantôt « pas à pas » l'ange Gabriel, tantôt les mouvements extérieurs et intérieurs de la Vierge, tantôt les déplacements du Verbe divin qui s'incarne.

Une telle focalisation entraîne des descriptions plus ou moins détaillées des lieux où la scène se joue. Aussi, chez Bérulle et chez de nombreux auteurs, la topographie (au sens rhétorique) de la Nativité est-elle accompagnée d'une forme d'hypotypose. La description minutieuse de la chambrette de Nazareth ou de la crèche de Bethléem et celle des gestes des différents personnages en présence, toutes deux constitutives de la *narratio*, s'inscrivent dans une volonté d'actualisation de l'événement. Jacques de Hillerin le fait à son tour lorsqu'il décrit la naissance du « Saint Verbe incarné », paraphrasant les évangiles et les lettres de saint Jérôme :

Voici donc notre Sauveur né en Bethléem, en cette petite case, que saint Jérôme nous représente située dans le faubourg, taillée dans le rocher, du côté d'Orient, attenant aux murailles de la ville, qu'il estime plus excellente, que tous les palais du monde, parce que là dedans le Créateur des cieux a pris naissance, là il a été enveloppé de langes, comme un petit enfant, là visité des Pasteurs [*i.e.* des bergers], là c'est apparue l'étoile [*sic*], comme venant de la part de tous les astres lui faire hommage, et servant de guide aux Rois d'Orient, venant pour l'adorer.¹⁴

Les bergers, les rois et l'étoile sont issus des évangiles canoniques. La case taillée dans le rocher, comme ailleurs l'âne et le bœuf, trouve son origine, quant à elle, dans les évangiles apocryphes et les écrits des Pères, et plus largement dans un imaginaire collectif chrétien plus diffus, dont témoignent, à la fin du Moyen Âge, les nombreux mystères bibliques joués sur le parvis des églises et, au XVII^e siècle, les crèches vivantes ou les chants de Noël qui reprennent ces différents éléments¹⁵. Procédés récurrents de l'éloquence sacrée, topographie et hypotypose peuvent être rapprochées des multiples représentations picturales de l'Annonciation, de la Nativité du Christ ou de l'Adoration des mages et des bergers au début du XVII^e siècle. De Georges de La Tour à Philippe de

¹³ *Ibid.*, p. 230 et p. 249. Au début de plusieurs chapitres, ces termes viennent ainsi rappeler l'endroit dans lequel on se trouve. Bérulle reprend en le développant le point de vue de Luc (1,26-28).

¹⁴ Jacques de Hillerin, *Les Grandeurs et mystères du Saint Verbe incarné*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ Le bœuf et l'âne (réinvestis à partir d'Is 1,3) se trouvent notamment chez le Pseudo-Matthieu (14,1) : « Or, deux jours après la naissance du Seigneur, Marie quitta la grotte, entra dans une étable et déposa l'enfant dans une crèche, et le bœuf et l'âne, fléchissant les genoux, adorèrent celui-ci ». Puis il parle de l'accomplissement de la parole d'Isaïe (*Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu*, trad. Jean Gijssels, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 134). Voir Éric Baratay, *L'Église et l'animal (France, XVII^e-XX^e siècle)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1996, p. 77-79.

Champaigne, des frères Le Nain à Nicolas Poussin, ces tableaux, eux-mêmes conçus pour l'exercice de la dévotion, la méditation ou la réflexion théologique, participent chacun à leur manière de l'imaginaire collectif de l'époque¹⁶. Le spectateur est ramené aux origines, comme s'il côtoyait lui-même la Vierge, l'ange et le Fils de Dieu, et devient le témoin de l'événement au même titre que les mages, les bergers ou les saints quelquefois ajoutés à la scène peinte¹⁷.

Il en va de même des discours théologiques et spirituels. Les descriptions y servent le récit de l'Incarnation, sa *narratio*, dans ce qu'elle a de vivant (par les gestes des protagonistes et le va-et-vient des adorateurs) comme dans ce qui en fait un événement figé et immuable : cette ambivalence relève de leur objet même, l'Incarnation, tout à la fois processus dynamique et état. Mais davantage encore, de telles descriptions s'inscrivent dans une volonté de participation et d'adhésion à l'événement mystérieux. Dans une lettre qu'il adresse à Henriette de France devenue reine d'Angleterre, Bérulle insiste sur cette mise en présence, sur cette tentative de renouveler – de *re-présenter* – l'expérience pourtant unique :

Contemplez ce Roi des rois, voyez trois rois à ses côtés, associez-vous à eux, et vous joignez comme eux à l'entour de Jésus. Voyez-les à ses pieds, voyez leur foi, leur amour, leur piété ; voyez leur joie, leur tendresse et leurs larmes en la vue de cet Enfant gisant au sein de sa mère. Ils adorent le Fils, ils révèrent la mère, ils ne s'étonnent point de le voir en une étable entre le bœuf et l'âne [...].¹⁸

La description du lieu et des protagonistes se fait dans un contexte particulier et sert ici, par la comparaison des rois mages et de la reine nouvellement couronnée, des fins

¹⁶ Ont peint une *Adoration des bergers*, entre autres : Philippe de Champaigne (1629), les frères Le Nain (1630-1632 et 1640), Jean Leclerc (1633), Nicolas Poussin (1633-1634), Laurent de La Hyre (1635), Georges de La Tour (1644), Jean Michelin (vers 1650) et, hors de France, notamment Francisco de Zurbarán (1638), Nicolas Maes (1660) et Bartolomé Esteban Murillo (1668). Dans cette même veine, citons également l'*Adoration des mages* (1633) de Nicolas Poussin et *Le Nouveau-né* (vers 1648) de Georges de La Tour. Sur ce point, voir le travail incontournable d'Émile Mâle qui souligne le traitement nouveau de la *Nativité* et de l'*Adoration des bergers* – un peu moins de l'*Adoration des mages* – par les peintres du XVII^e siècle (Émile Mâle, *L'Art religieux du XVII^e siècle : Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, A. Colin, 1984, p. 197-258).

¹⁷ Tels saint Laurent et saint François dans *La Nativité* (1609) du Caravage. La représentation de saints dans les tableaux de la *Nativité* ou de l'Annonciation n'est pas propre au XVII^e siècle. Au milieu du Quattrocento, Filippo Lippi peint notamment une *Annonciation avec saint Julien* (vers 1460) et une *Nativité avec saint Georges et saint Vincent Ferrier* (vers 1456).

¹⁸ Pierre de Bérulle, « 576. - À la Reine d'Angleterre », in *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. III, éd. Jean Dagens, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique », 1939, p. 115. Dans cette lettre datée du 16 janvier 1626, Bérulle répond à l'appel de la reine (« Vous me demandez assistance et consolation en vos détresses ») par une invitation à méditer et contempler « le sacré mystère de l'Incarnation et Nativité de Jésus-Christ Notre-Seigneur » (*ibid.*, p. 109-110).

politiques et morales. Dans une même rhétorique, il s'agit de *faire voir* – les verbes sont à l'impératif – le Verbe incarné dans ses premiers instants sur terre, avant d'inciter à adopter les gestes et les sentiments des mages, leurs regards et les marques de leur dévotion (entre des passions visibles et une attitude stoïque), sans aller jusqu'à s'incarner en eux dans une sorte d'expérience mystique, mais en prenant simplement place à leurs côtés.

Le jeu des points de vue, de même que la composition des lieux et cette tendance à l'hypotypose qui entraîne le destinataire dans le tableau sont évidents dans les derniers écrits de Bérulle comme dans la plupart des sermons et des méditations de la Nativité de ses contemporains¹⁹. Ces procédés rhétoriques doivent beaucoup aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola qui, d'ailleurs, ne s'adressent pas à une reine, mais au directeur spirituel et, en fin de compte, au croyant ordinaire. Ignace y propose « une certaine façon d'organiser l'espace [*ratio quædam componendi loci*] » selon la version latine²⁰, une « composition, en se représentant le lieu » selon la traduction du texte espagnol²¹. Ainsi, la méditation de « l'Incarnation de Jésus-Christ » (première méditation du premier jour de la deuxième semaine) invite le pénitent à la « composition du lieu qui sera une vision imaginaire comme si se présentait aux yeux le tour de la terre entière qu'habitent tant de races diverses », puis elle l'incite à regarder « un lieu déterminé du monde, la petite maison de la Vierge Marie, à Nazareth, dans la province de Galilée »²². La *composition* est similaire pour les personnes en présence : il s'agit d'abord de voir « les hommes qui vivent sur la face de la terre » ; « [e]nsuite, [...] les trois personnes divines » ; enfin « la Vierge Marie avec l'ange qui la salue », avant d'entendre « ce que disent toutes ces

¹⁹ Les mots de Bérulle adressés à Henriette de France peuvent être rapprochés du Sermon « De la nativité » de Caussin : « Entrez je vous prie dans cette sainte caverne et considérez ce qui s'y passe. Qui est cette Vierge pauvre en apparence, mais d'un visage tout Angélique, qui tient un petit enfant dans son sein ? Ô qu'elle l'allaite doucement ! Ô qu'elle l'échauffe plus par ses baisers, que par la pauvreté de ses langes et de ses drapeaux ! Ô avec quelle révérence elle enveloppe ces sacrés membres ! Ô quel berceau elle a trouvé, [...] une mangeoire à bête ! » (Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 535). Dans ses *Méditations* (1648), Saint-Jure invite lui aussi son lecteur à intégrer le tableau, « comme si l'on était présent dans l'étable avec les Pasteurs », en « compagnie [d']une pauvre fille, un charpentier, un bœuf et un âne » (Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, op. cit., p. 185-186).

²⁰ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. du texte définitif latin (1548) de Jean-Claude Guy, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1982, p. 69.

²¹ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. du texte autographe d'Édouard Gueydan, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus. Textes », 1986, p. 55. Pierre-Antoine Fabre fait autorité en matière de composition ignacienne du lieu (*Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Contextes », 1992).

²² Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], op. cit., p. 84.

personnes », suivant le même ordre²³. Même jeu dans la contemplation suivante, sur « la Nativité » cette fois-ci. Il s'agit, d'une part (en prélude), de considérer le chemin, puis d'« explor[er] le lieu de la Nativité, semblable à une grotte : large ou étroit, plat ou élevé, confortable ou non » – le texte espagnol dit non pas simplement « considérer » mais « voir avec les yeux de l'imagination [*ver con la vista imaginativa*] »²⁴. Ignace invite, d'autre part, à porter « le regard sur les personnages » : la Vierge, Joseph, une servante – issue des évangiles apocryphes – et l'Enfant Jésus. Et il précise : « Je m'imaginerai que je suis présent parmi eux [*inter quos me adesse fingam*], comme un petit pauvre, les servant selon leurs besoins avec le plus grand respect »²⁵.

Donner à « voir avec les yeux de l'imagination », dans les détails supposés voire fantasmés de la scène originelle, et indiquer au spectateur dévot l'objet à voir tout en le laissant libre d'en évaluer dimensions et qualités deviennent, au siècle suivant, autant de procédés privilégiés par les auteurs jésuites alors particulièrement attentifs à la vue et aux pouvoirs de l'image²⁶. C'est exactement ce que propose le père Hayneuve aux lecteurs de ses *Méditations* :

accompagnez ces divins Voyageurs depuis Nazareth jusques en Bethléem, mendiez avec eux, demandez logis avec eux, souffrez le refus avec eux, entrez dans l'étable avec eux, affligez-vous et réjouissez-vous avec eux, priez Dieu, admirez et adorez Jésus avec eux, enfin faites tout avec eux : car les choses qui se passent sont si admirables, qu'à moins que d'avoir le cœur de Joseph et Marie, on n'y saurait bien penser.²⁷

²³ *Ibid.*, p. 84-85. Fabre précise que cette focalisation se fait en spirale et parle notamment de « circulation composante » (Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola*, *op. cit.*, p. 50).

²⁴ Tout en insistant sur ce point, le texte autographe espagnol donne davantage de détails : il convient de « voir avec les yeux de l'imagination le chemin de Nazareth à Bethléem, en considérant sa longueur, sa largeur, s'il est plat, s'il passe par des vallées ou s'il monte. De même, regarder le lieu ou la grotte de la nativité, si elle est grande ou petite, basse ou haute et comment elle était arrangée » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [texte autographe], p. 84-85).

²⁵ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], *op. cit.*, p. 86-87.

²⁶ Édith Flamarion évoque Nicolas Caussin, Louis Richeome, Pierre Le Moyne et Étienne Binet parmi les techniciens et praticiens de l'alliance de la chair (l'image visuelle) et du Verbe (le message spirituel qu'elle contient) (« Jésuites de France théoriciens et praticiens de l'image : du XVI^e au XVIII^e siècle », in Édith Flamarion [dir.], *La Chair et le Verbe. Les jésuites de France au XVIII^e siècle et l'image*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2008, p. 9-44). Sur ce point, voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2009 [1980], p. 223-423. D'un point de vue pictural, voir Alain Tapié (dir.), *Baroque, vision jésuite. De Tintoret à Rubens*, Paris, Somogy, 2003.

²⁷ Julien Hayneuve, *Abrégé des méditations*, *op. cit.*, p. 106-107. Pensons ici à l'Oraison plus personnelle de Tristan dans laquelle le poète s'adresse au Christ nouveau-né : « Que j'aie le bien de mêler mes pleurs avec vos premières larmes » (Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. 311).

Face à l'impossibilité apparente de dire l'ineffable, le tableau détaillé comble le silence d'abord pressenti. Pour « bien penser » l'Incarnation, il faut alors non seulement emprunter les yeux des personnes en présence mais aussi leur cœur – pour ne pas dire leur chair – dans un processus identificatoire. La description comme le récit de manière générale s'insèrent ainsi dans un imaginaire chrétien auquel ils participent tout en cherchant, en partie, à le contrôler²⁸.

Figurer le mystère de l'Incarnation : antithèses et oxymores, images et métaphores

Représenter, faire comprendre et transmettre l'Incarnation comme récit est une chose. Faire entendre le mystère tout à la fois « admirable et incompréhensible »²⁹ qui s'y joue, y compris ses tenants et aboutissants théologiques, pour le défendre, le faire admettre comme vérité ou simplement le méditer en est une autre. Pour ce faire, les théologiens et auteurs spirituels de la première moitié du XVII^e siècle ont à leur disposition tout un régime d'images qu'ils empruntent aux Écritures saintes, mais aussi à diverses traditions philosophiques et païennes, voire à l'expérience quotidienne, et qui fonctionnent principalement comme *figures* au sens latin du terme. Le mystère de l'Incarnation, par sa nature même de mystère, est proprement *figuratif*, en tant qu'il « enseigne quelque chose par d'obscures ressemblances »³⁰. Il « cach[e] » ainsi

²⁸ Ces procédés ne sont pas exclusivement jésuites. Bérulle et François de Sales le prouvent. Dans l'*Introduction à la vie dévote*, ce dernier donne comme troisième point de sa « brève méthode pour la méditation [...] celui que les uns appellent fabrication du lieu, et les autres, leçon intérieure ». Il précise : « ce n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer, comme s'il se passait réellement et de fait en notre présence ». Mais s'il préconise le recours à l'imagination pour les « mystères où il s'agit de choses visibles et sensibles », il le défend pour « la grandeur de Dieu, [...] l'excellence des vertus, [...] la fin pour laquelle nous sommes créés, qui sont des choses invisibles ». L'Incarnation, qui s'exprime tout à la fois par des *choses visibles* et *invisibles*, voire, plus encore, qui joint les unes aux autres, n'est pas soumise à cette étape. Enfin, remarquables dans ce passage, les conseils mêmes que François de Sales donne à Philothée sur le rôle de l'imagination sont imagés : « par le moyen de cette imagination [des choses visibles et sensibles], nous enfermons notre esprit dans le mystère que l'on veut méditer, afin qu'il n'aille pas çà et là, ni plus ni moins que l'on enferme un oiseau dans une cage, ou bien comme l'on attache l'épervier à ses longes » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, in *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 85-86).

²⁹ Charles Drelincourt, *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, op. cit., p. 42.

³⁰ C'est ainsi la seule définition que donne Furetière de l'adjectif. La *figure* en a quant à elle plus d'une vingtaine : elle se dit notamment « en Peinture », « en termes de Blason », « de Physique », « de Logique », « de Rhétorique », « d'Astrologie », « de Marine », « d'Arithmétique », « de Négromancie », « de Palais », « de Danse », « de Morale », et donc « de Théologie » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « figure »).

« quelques sens obscurs » que les diverses comparaisons et métaphores viennent éclairer³¹.

Dans sa *Somme théologique* (1625), Garasse commence son traité « De l'Incarnation et de la sacrée humanité de Jésus-Christ » en alignant, selon l'ordre alphabétique plus ou moins respecté, « Cinquante noms propres et excellents Éloges, par lesquels est *signifié* le Mystère de L'INCARNATION et de la sacrée Humanité de JESUS-CHRIST »³². Comme l'explique le jésuite, une partie des cinquante « titres » est issue d'un traité d'Alfonso Salmeron auxquels il a ajouté « une trentaine de nouveaux [...] qui sont des fruits de [s]es études »³³. Il donne ainsi un véritable lexique des différents signifiants possibles du mystère de l'Incarnation, tout en signalant la « raison » et l'origine de chacun. Parmi ces « cinquante noms différents pour exprimer son essence », nombreux sont ceux qui proviennent de l'Ancien Testament (le « Bouquet de Myrrhe » suivant le Cantique des Cantiques, « la petite colline » suivant les Psaumes) ou du Nouveau (« l'Habitation » selon saint Jean, « la Réconciliation » selon saint Paul). D'autres sont issus des Pères de l'Église (« l'Approche » de Jean Damascène ; « le baiser » d'Athanase d'Alexandrie) voire d'autres autorités (« le Tremblement de terre » du patriarche orthodoxe Photius). De même, les termes techniques qui ont historiquement désigné l'Incarnation (« Assomption », au sens latin, des deux natures ; « Descente du fils de Dieu » ; « Humanation » ; « Incorporation », etc.) côtoient des expressions plus imagées : elle est la « Boucle de la religion », la « Courroie parfaitement nouée », la « Goutte du Verbe », le « Livre cacheté ». De fait, les cinquante entrées numérotées en chiffres romains contiennent bien plus de cinquante noms ou syntagmes, la plupart des entrées donnant des synonymes ou des expressions équivalentes : « LE CONTRAT, le Pacte, l'Alliance », « L'EXINATION, ou l'Anéantissement de Jésus-Christ », « LA MISSION, ou l'envoi du Fils de l'homme », « le RENOUVELLEMENT, ou l'Innovation »³⁴. Quelque peu bigarrée – le jésuite la présente lui-même comme un « bouquet » –, cette liste, que nous reproduisons en annexe III, est tout à fait originale et tient un rôle essentiel dans notre

³¹ Selon la définition que donne Furetière de l'adverbe *figurément* (*ibid.*, « figurément »). Même s'il s'intéresse à la peinture du Quattrocento, Georges Didi-Huberman donne de nombreuses pistes sur la « figuration » de l'Incarnation dans : *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, *op. cit.*

³² François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 611 *sqq.* Je souligne. La liste ne suit l'ordre alphabétique que pour la première lettre de chaque terme : l'on comprend ainsi que Garasse a cherché puis regroupé les termes jusqu'à en avoir cinquante. *Signifier*, c'est selon Furetière « fai[re] entendre quelque mystère caché sous quelque figure » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « signifier »).

³³ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 612.

³⁴ *Ibid.*, p. 612-630.

perspective. Car elle montre la richesse expressive du mystère de même qu'elle met en évidence son caractère potentiellement poétique.

C'est aussi principalement de la tradition biblique que le père Beurrier tire ses *Analogies et antithèses*, et notamment de la chute d'Adam dans le Paradis, « figure grandement propre pour nous donner quelque intelligence en ce mystère sacré de l'Incarnation »³⁵. Au sens théologique, le premier homme est *figure* du Christ, « le péché d'Adam » *figure* de « l'Incarnation du Fils de Dieu », Ève *figure* de Marie : les « actions du Vieux Testament » « annoncent » et « représentent » les « mystères » du Nouveau³⁶. Mais ce sont également l'analogie et l'antithèse, *figures* au sens rhétorique cette fois-ci, qui permettent une meilleure intelligence du mystère de l'Incarnation au fil de l'ouvrage. Beurrier cherche alors moins à le comprendre en tant que tel qu'à en saisir et en expliquer les raisons. Compilant une foule de figures qu'il *rapporte* – le terme revient souvent en sous-titre dans les marges – à Jésus-Christ, il ne se limite cependant pas à l'imagerie biblique, mais puise aussi dans l'histoire romaine ou l'histoire naturelle. Ainsi, lorsqu'il veut rendre explicite l'amour extrême pour ses créatures du Créateur qui leur donne son Fils, il le compare à l'amour du pélican envers ses petits ou de la poule pour chacun de ses poussins, avant d'en montrer les différences avec l'amour divin³⁷.

La volonté de figurer le mystère de l'Incarnation et d'en éclairer le sens caché est également à l'origine du *Buisson ardent* de Nicolas Caussin. Davantage encore que ces

³⁵ Louis Beurrier, *Les Analogies et antithèses*, op. cit., p. 52. C'est le titre de son quatrième chapitre qu'il conclut en rappelant que certaines choses ne peuvent pas être comprises, comme le miracle du prophète Élisée qui ressuscite un enfant mort (2 R 4,31-37).

³⁶ « On appelle en termes de Théologie, *figure*, les prophéties ou mystères qui nous ont été annoncées ou représentées [sic] sous certaines choses ou actions du Vieux Testament » explique Furetière (*Dictionnaire universel*, op. cit., « figure »). Dans la *Comédie de l'adoration des trois rois à Jésus Christ* (1547) de Marguerite de Navarre, Dieu dit ainsi : « Mais montrez leur que mon divin Écrit/N'a autre fin en toutes ses figures/Que mon Fils très-aimé Jésus Christ » (Marguerite de Navarre, *Les Comédies bibliques*, éd. Barbara Marczuk, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2000, p. 152). Dès les Pères de l'Église, la *figure* permet de signifier la « prophétie en acte » (« *Realprophetie* ») et se distingue ainsi de l'allégorie, comme l'a montré Erich Auerbach (*Figura*, trad. Marc André Bernier, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1993 [1944]). Pour une perspective générale sur une notion complexe, voir dans une littérature abondante : Hervé Savon, « Le figurisme et la "Tradition des Pères" », in Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, op. cit., p. 757-785 ; Gilbert Dahan, « L'allégorie dans l'exégèse chrétienne », in Gilbert Dahan et Richard Goulet (dir.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 205-230 ; Sébastien Drouin, *Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2010, notamment p. 29-186.

³⁷ Louis Beurrier, *Les Analogies et antithèses*, op. cit., p. 73-74. Dans *Les Délices de l'esprit* (1658), c'est également par analogie que Desmarets de Saint-Sorlin met dans la bouche de Philédon une « riche comparaison » entre les trois personnes divines et les quatre éléments, puis entre les deux natures du Christ et l'usage conjoint de la langue et de l'esprit chez l'homme. Et Eusèbe répond : « Voilà une comparaison assez belle, pour me donner quelque raison de l'Incarnation du Fils de Dieu ». Au cours des Neuvième et Dixième journées, Philédon cherche ainsi à « faire comprendre » le mystère de l'Incarnation à Eusèbe (Jean Desmarets de Saint-Sorlin, *Les Délices de l'esprit*, op. cit., p. 5 et p. 8-9).

prédécesseurs, le jésuite emprunte ses figures à de multiples traditions. C'est bien évidemment de l'Ancien Testament (Ex 3,1-4,17) qu'il tire l'épisode du buisson en feu qu'il compare à l'Incarnation, filant la métaphore tout au long de ses discours. Le buisson qui brûle mais ne se consume pas est notamment « un vrai symbole de la virginité [de Marie] »³⁸. Dans le sermon « De la nativité » que nous citons en exergue, Caussin s'éloigne du buisson, son principal point de comparaison vétérotestamentaire, lorsqu'il multiplie les images données par « certains philosophes curieux » qui cherchaient à savoir quelle « était la chose la plus grande, renfermée dans la plus petite », comme l'est la venue de Dieu dans le corps d'un nouveau-né³⁹. Avec son érudition caractéristique, il cite successivement la « petite pierre précieuse nommée par les Grecs Lexecontalithe », « le navire de Myrmécides, avec tout son attirail, qui était couvert sous les ailes d'une petite abeille », « l'Iliade d'Homère, qui fait un si grand volume raccourci dans la coquille d'une noix », le « Saphir miraculeux, dans lequel [...] la vision de Moïse était gravée », l'« embrasement du monde sous Phaéton, le Ciel, la Terre et la Mer tout en feu, dans le chaton d'un anneau », « le Ciel avec tous les Astres, dans une petite sphère de verre, bâtie de la main du grand Archimède », « l'œil humain, qui sert de porte au Soleil, de fenêtre à notre âme » et « le cœur, un petit Ciel empyrée, qui est bâti tout de flammes »⁴⁰. Ces exemples puisés dans la mythologie et la poésie grecques, la géologie, l'astronomie et l'anatomie s'épuisent alors, « se perdent et s'évanouissent » face à « Dieu qui comprend le Ciel des Cieux, la rondeur de la terre et l'espace de l'Océan dans ses mains [...] raccourci [...] dans le ventre virginal »⁴¹. Tout en s'épuisant, ces images païennes évocatrices permettent néanmoins, une fois récupérées et réinvesties par le

³⁸ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 254. Plus haut, Caussin parle lui aussi du « mystère de l'Incarnation signifié par le Buisson ardent » (*ibid.*, p. 171, je souligne). Comme le jésuite le dit lui-même, rappelons que cette analogie entre le buisson ardent et l'Incarnation a déjà été passablement utilisée par les Pères de l'Église, notamment Justin, saint Irénée et saint Cyprien. Bérulle mentionne également ce « buisson ardent et non consommé, toujours buisson et toujours ardent ; toujours buisson dans les épines de notre humanité, et toujours ardent dans la flamme de la Divinité » (Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 89). De même, certaines peintures et icônes de l'épisode (par exemple le panneau central du triptyque *Moïse et le buisson ardent* de Nicolas Froment de 1475) représentent la Vierge et l'enfant à l'intérieur du buisson.

³⁹ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 531.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 531-533.

⁴¹ *Ibid.*, p. 534. Le procédé est très proche des analogies qu'Yves de Paris tire de la nature pour expliquer « la naissance de Jésus-Christ d'une Vierge » : « les Truffes [truffes] s'engendrent dans la montagne, sans semences, sans racine, sans chevelures et même sans tenir à la terre où ils se trouvent ; [...] le Malabatum [plante médicinale] croît aux Indes sur les étangs, sans graine et sans racine ; [...] en Crête la terre étant labourée, produit d'elle-même les Cyprés ; [...] les Nacres vivant dans la mer, ne sont grosses de leurs perles, que par la rosée du Ciel ». Comment, dès lors, ne pas admettre que « la sainte Vierge est devenue mère de Jésus-Christ sans l'opération d'aucun homme, mais seulement par une vertu divine » ? L'analogie entre la Vierge (mère) et la mer, toute deux « grosses de perles » est évidente (Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. IV, op. cit., p. 467-468).

théologien, d'éclaircir un élément du dogme, à savoir la nature paradoxale et antithétique de l'Incarnation, réduction du Tout divin dans le Rien humain.

D'un point de vue strictement rhétorique, l'antithèse est ainsi fréquemment utilisée pour éclairer le mystère, qu'elle le mette en parallèle, comme chez Beurrier, avec un autre événement (la chute d'Adam en l'occurrence) ou qu'elle en exprime, comme chez Caussin, l'antithèse intrinsèque (le Tout dans le Rien). Mais plus encore que l'antithèse, une figure de style omniprésente chez nos auteurs permet d'exprimer au plus près le mystère de l'Incarnation : l'oxymore. En effet, celui-ci conjoint, en une même expression, deux réalités opposées, ce que fait très précisément l'union hypostatique. Il en va ainsi du « *verbum infans* »⁴², de l'« humanité sacrée », de l'« anéantissement de la divinité », et jusqu'à l'expression récurrente et fondamentale d'un « homme-Dieu » dont les actions sont « humainement divines et divinement humaines »⁴³. Michel de Certeau – sans toutefois mentionner l'Incarnation – y voit une spécificité des « phrases mystiques », distinguant l'antithèse de l'oxymoron : selon lui, la première crée une « tension insurmontable » alors que, dans le second, la contradiction « a valeur de plénitude »⁴⁴. L'on comprend, dès lors, que l'oxymore soit privilégié pour parler de l'Incarnation. Il apparaît dans *Les Romances* de Jean de la Croix, notamment au sujet « De la Nativité » au cours de laquelle « Dieu, déposé dans la crèche,/y pleurait et y gémissait ». Le poème se termine alors sur l'« échange » qui se produit :

les larmes humaines dans Dieu,
et dedans l'humain l'allégresse ;
ce qui pour l'un comme pour l'autre
était d'ordinaire étranger.⁴⁵

L'expression d'un Dieu pleurant (qui plus est dans une crèche) et d'une mère joyeuse introduit l'« étranger » dans l'« ordinaire » et unit l'un et l'autre, comme le fait l'Incarnation et comme le reproduit l'oxymore qui vient en partie éclairer le mystère indicible. De même, lorsque Bérulle, au Discours II des *Grandeurs de Jésus*, parle de cette « opération d'amour », de cette « union divine », de cette « alliance incomparable »,

⁴² L'expression se trouve notamment dans les *Sermons* de saint Augustin et dans ceux de saint Bernard de Clairvaux.

⁴³ Ces dernières expressions tirées de *La Vie de Jésus* de Pierre de Bérulle (*op. cit.*, p. 329-331) abondent notamment dans les différentes « élévations » de cette œuvre et dans celles des *Grandeurs de Jésus*.

⁴⁴ Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982, p. 198. L'auteur le trouve chez Diego de Jésus, commentateur de Jean de la Croix.

⁴⁵ Jean de la Croix, *Les Romances*, *op. cit.*, p. 67-68. Le texte original dit : « *el llanto del hombre en Dios,/y en el hombre la alegría,/lo cual del uno y del otro/tan ajeno ser solía* ».

de cette « liaison si étroite qui donne un Dieu-homme et un homme-Dieu », il renvoie tout à la fois à la réalité du mystère et à l'oxymore qui vient l'exprimer⁴⁶.

Au reste, pour donner à penser l'Incarnation, Bérulle ne fait pas l'économie des analogies et métaphores traditionnelles : il s'inspire tantôt de l'Ancien Testament et de l'échelle de Jacob⁴⁷ ; tantôt de la tradition platonicienne en invoquant l'échelle dorée qui relie le ciel et la terre⁴⁸ ; tantôt de l'homme et de ses rapports à la nature en comparant le Verbe incarné à un fruit que l'on cueille⁴⁹. Mais il semble, quant à lui, s'en démarquer quelque peu, témoignant par là même qu'une certaine « marge de manœuvre » est laissée aux auteurs pour parler du mystère de l'Incarnation – à moins qu'ils ne prennent eux-mêmes certaines libertés, usant certes de procédés rhétoriques toujours identiques, mais renouvelant quelque peu ce qui participe de l'imaginaire. Cette relative souplesse quant à la figuration et au traitement plus général du mystère est essentielle et doit être soulignée. Ainsi, de nombreuses images peintes par Bérulle sont singulièrement issues de phénomènes observables dans le ciel à partir de la terre. Aussi convoque-t-il l'arc-en-ciel dans le préambule à *La Vie de Jésus* :

si de la terre nous élevons nos yeux en haut, nous y verrons l'arc-en-ciel donné de Dieu pour signe de l'Alliance de Dieu et des hommes. Arc vraiment céleste et signalé, fait par l'aspect bénin du soleil, et d'un bout touchant le ciel et de l'autre la terre. Arc qui nous figure cette douce et forte puissance qui darde et envoie du plus haut des cieux l'amour du Père éternel en la terre, c'est-à-dire, son Fils unique et son bien-aimé, auquel il a mis tout son bon plaisir.⁵⁰

⁴⁶ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 88. S'ensuit immédiatement la comparaison avec le « buisson ardent et non consommé » (ibid., p. 89).

⁴⁷ L'échelle de Jacob (Gn 28,12-22) « conjoint la terre avec le ciel, Dieu avec l'homme » (ibid., p. 266). Cette image omniprésente se trouve : chez le père Beurrier qui parle de cette « divine échelle que vit le patriarche Jacob, au moyen de laquelle Dieu est descendu en terre, et les hommes sont montés au Ciel » (*Les Analogies et antithèses*, op. cit., p. 48) ; chez Drelincourt (*De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, op. cit., p. 39). Sur la Lune de Cyrano, Élie s'y réfère également (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 36-37).

⁴⁸ Cette « chaîne dorée que les Anciens profanes se sont imaginés et n'ont pas entendue [...] descendait du ciel en terre, liant par ses chaînons les hommes aux dieux et les dieux aux hommes » (Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 311).

⁴⁹ Au chapitre IX du *Mémorial*, Bérulle file la métaphore : Jésus est un « fruit nouveau », né sur la terre « saintement cultivée de la main de Dieu même, qui a voulu au bout de quatre mille ans y planter cette plante céleste ». Et l'auteur poursuit : « depuis que le ciel a envoyé sa rosée et que la terre a donné son fruit, [...] depuis que Jésus, le fruit du ciel et de la terre, le fruit du Père éternel et de Marie, a été recueilli au monde, depuis que Dieu est homme, et l'homme est Dieu, le ciel et la terre ont été renouvelés en grâce et en bénédiction » (Pierre de Bérulle, *Mémorial*, op. cit., p. 380-381).

⁵⁰ Ibid., p. 207. L'arc-en-ciel qui « figure » l'alliance du divin et de l'humain (Gn 9,12-17) se retrouve notamment chez Caussin (*Le Buisson ardent*, op. cit., p. 41).

La métaphore rapproche ce qui relève du mystère d'une manifestation concrète dont chacun peut faire l'expérience dans le bas monde, tout en marquant son caractère exceptionnel et merveilleux. L'arc-en-ciel, objet du regard, vient *signifier* les liens entre Dieu et les hommes, et se fait à son tour *figure* de l'Incarnation qu'il rend ainsi davantage saisissable.

C'est surtout l'image du Soleil qui revient de manière récurrente et originale chez le fondateur de l'Oratoire. Le « soleil [...] image de Jésus » est, en lui-même, un véritable lieu commun que l'on retrouve notamment chez Beurrier et Caussin, mais aussi chez Lazare de Selve et Racine⁵¹. Chez Bérulle, il s'intègre dans une conception christologique en mouvement : le Soleil-Jésus est un Soleil levant (« orient », du latin *orior*) qui paradoxalement s'abaisse en venant illuminer la terre. Pour décrire le moment précis où « l'architecte du ciel et de la terre se forme un corps terrestre » et contempler au plus près l'œuvre qui s'accomplit dans le sein de la Vierge, Bérulle utilise, dans *La Vie de Jésus*, cette image :

plus ce soleil s'avance et s'élève sur notre horizon, ou pour mieux dire,
plus il s'abaisse et s'approche de nous, plus ses rayons sont forts et
éclatants, et plus la conduite est divine et l'opération admirable.⁵²

En 1629, Bérulle reprend ainsi une image souvent utilisée dans les *Grandeurs de Jésus* où elle s'y trouve déjà de manière insistante. Au début du deuxième Discours, l'auteur s'attarde non directement sur le moment de l'Incarnation, mais sur l'étonnement du croyant face à cette « singularité de Jésus-Christ », à savoir ses deux natures, divine et humaine. Il écrit alors :

nous sommes semblables à celui qui, sortant d'une caverne et obscurité
profonde, posé sur une haute montagne, verrait le soleil, ne l'ayant
jamais vu auparavant, et le verrait en la sérénité d'un beau jour

⁵¹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 290. Selon Bérulle, « nous sommes nés en la terre et renés en la grâce pour voir le Soleil de Justice, la lumière incréée et personnelle, lumière de lumière, Dieu de Dieu, le Fils unique de Dieu et Fils unique de Marie, Jésus-Christ notre souverain Seigneur » (*ibid.*, p. 289-290). Comme il l'indique en marge, le père Beurrier donne, quant à lui, sept raisons de comparer Jésus-Christ au Soleil (Louis Beurrier, *Les Analogies et antithèses*, *op. cit.*, p. 359-360). Voir également Caussin, *Le Buisson ardent*, *op. cit.*, p. 555-556. Au côté des comparaisons et métaphores issues du « monde païen », de « l'Ancien Testament », de « la nature » ou de l'expérience quotidienne, le Soleil est ainsi l'une des « figures du Christ » qu'André Dabiezies et al. signalent dans un sonnet (1620) du poète Lazare de Selve et dans une paraphrase en vers (1655-1656) de Jean Racine : « [...] Soleil qui fus voilé en l'Incarnation/Éclipsé en ta mort, et en ta Passion [...] » écrit le premier ; « [...] Lève-toi, Soleil adorable,/Qui de l'Éternité ne fait qu'un heureux jour » écrit le second (André Dabiezies et al., *Jésus-Christ dans la littérature française*, *op. cit.*, p. 220-222).

⁵² Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 262.

s'élevant en notre hémisphère, ornant et embellissant l'univers, et le vivifiant de ses rayons et de sa lumière.⁵³

Le mythe de la caverne de Platon paraît rencontrer, dans ce passage souvent commenté, les préoccupations de la science naissante. Ce n'est toutefois ni un savant, ni un théologien, ni même un homme ordinaire, qui observe ici l'astre solaire inclinant, métaphore du Verbe incarné, mais un observateur neuf, proche du philosophe idéal ou du mystique pour qui l'objet serait inédit. L'étonnement demeure indissociable de son objet. Bérulle file la métaphore :

touché de l'aspect d'un si bel objet, sans doute il [celui qui sort de la caverne] serait surpris et ravi en cette vue, et obligé d'honorer Dieu en ce sien œuvre ; sans se donner le loisir de mesurer la grandeur et les dimensions de ce grand astre, par les règles et les principes de l'astronomie, et sans s'arrêter curieusement à rechercher et observer les propriétés de sa lumière, l'efficace de son influence, les périodes de ses mouvements et les autres perfections de ce grand corps céleste.⁵⁴

L'Incarnation du Verbe, comme l'inclinaison du Soleil, doit être contemplée et adorée, non mesurée et calculée, n'en déplaît à Galilée et aux acteurs de la science naissante. En construisant son imagerie à partir du monde physique et de ses phénomènes, Bérulle adopte ainsi une position ambivalente : il refuse ici d'interroger les dimensions du monde, d'en chercher les *règles*, les *principes* et les *propriétés* dans une description objective. Néanmoins, il examine bien l'Incarnation sous tous les angles, dans toutes ses dimensions et orientations : il cherche non seulement à la contempler, mais à la penser au mieux.

⁵³ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 82.

⁵⁴ *Idem*. Bérulle semble ici entrer en dialogue avec Galilée. À quoi fait écho Nicolas Caussin : « Quand bien vous connaîtriez tous les mystères (dit S. Bernard) la largeur de la terre, la hauteur des Cieux, et les abîmes de la mer, si vous ignorez ce qui se passe en vous-même [c'est-à-dire la reconnaissance de Dieu et du Christ], vous édifierez sans fondement, et serez plutôt des ruines que des bâtiments » (Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 44).

2. Pragmatique du corps et de l'esprit

De la pensée de l'Incarnation à sa mise en pratique

Les nombreux textes que nous avons parcourus ont montré que l'Incarnation, qu'elle soit pensée pour soi ou expliquée aux autres, ne se limite pas aux questionnements théologiques mais a des implications concrètes et pratiques. Par ses quatre dimensions mêmes, l'Incarnation fonctionne comme un modèle pragmatique, comme un moteur de pratiques pour le croyant, le prêtre ou le plus haut dirigeant : chacun à son tour peut alors aspirer à l'union avec Dieu, à une prise de corps du divin dans sa propre chair et à une vie d'humilité. Des différents auteurs pris individuellement à leurs destinataires avoués ou anonymes, l'Incarnation trouve ainsi à s'appliquer au quotidien.

Chez Bérulle, l'Incarnation, insérée tantôt dans de complexes développements théologiques, tantôt dans de plus simples méditations spirituelles, incite à une pleine mise en action : politique lorsqu'il s'adresse à Henriette de France reine d'Angleterre ou à Louis XIII, sacerdotale et pastorale lorsqu'il écrit aux supérieurs de l'Oratoire⁵⁵. Dans les conseils qu'il donne à ces derniers dans le *Mémorial*, Bérulle n'a de cesse de ramener au mystère du Verbe incarné la bonne direction des âmes et du corps tout entier, jusqu'à ses parties les plus basses :

Ô dignation et abaissement du Verbe éternel, qui se voulant unir au corps humain, ne s'unit pas seulement aux parties nobles et influentes vie et mouvement comme le cœur, le foie, le cerveau, etc., ne s'unit pas seulement aux parties les plus élevées et honorables, comme le front, la face, les yeux et autres, mais s'unit à toutes, et jusques aux plus basses et plus petites, jusques aux moins apparemment utiles et honorables, jusques à celles mêmes qui ne sont pas nécessaires à la vie [...].⁵⁶

Si l'image du corps humain figure elle aussi l'Incarnation et aide à la bien penser, elle invite plus spécialement à la mettre constamment en application, lorsqu'il est question de régir les autres et soi-même :

Adorant et imitant ce rare exemple [...], poursuit-il, le supérieur doit s'appliquer à tous et à tout immédiatement, jusques aux personnes et

⁵⁵ Dans le cas de Marguerite du Saint-Sacrement priant pour que la reine enfante, l'Incarnation va également d'une pensée à une mise en pratique politique.

⁵⁶ Pierre de Bérulle, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 394-395.

aux choses moindres et ne doit rien réputer indigne de son soin et de son ministère.⁵⁷

Bérulle semble avoir lui-même accordé sa vie quotidienne aux voix du Verbe incarné, en deçà des leçons proférées et des théories établies – et plus discrètement puisque les écrits et témoignages laissés à ce propos sont peu nombreux. Dans la dédicace « au Roi » Louis XIII qui se trouve en tête de *La Vie de Jésus*, l'un des rares endroits où l'auteur se livre, Bérulle l'exprime assez clairement :

En cette vie, je trouvais le repos dans le travail, la douceur dans la Croix, le ciel en la terre, Dieu en sa créature et j'essayais (selon le peu que Dieu a mis en moi) de servir le Royaume de Jésus Christ dans le Royaume de Votre Majesté.⁵⁸

S'il avoue ainsi que les choses ont changé depuis que le Roi a voulu le nommer cardinal, il déclare ne pas avoir renoncé pour autant à suivre le modèle de Dieu paradoxalement abaissé et à fuir « les grandeurs périssables de la terre »⁵⁹. Plus loin, il s'identifie aux perles – figure topique de l'Incarnation – « lesquelles étant au fond de la mer, s'ouvrent à la rosée du ciel, et [...] se ferment et resserrent si proprement que les eaux de la mer ne les peuvent pénétrer »⁶⁰. Pour Bérulle, le Christ est l'adorateur parfait, venu parce qu'il manquait dans le monde une créature aimant parfaitement son Créateur : « De toute éternité, il y avait un Dieu infiniment adorable mais il n'y avait pas encore un adorateur infini [...]. Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur »⁶¹. Imiter le Christ dans ses abaissements et ses inclinations est alors la plus sûre façon de le suivre et de lui ressembler, voire de s'incorporer à lui : chercher le repos dans le travail ou la douceur dans la Croix mène ainsi l'homme à s'unir à Dieu.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 395. Puis il ajoute : « le supérieur doit avoir soin, non seulement des âmes, mais aussi des corps, et doit régir tout, non seulement les actions grandes, mais aussi les actions plus basses et concernantes [*sic*] les choses moindres et corporelles, et en un mot doit avoir soin de tout, des esprits et des corps, de l'intérieur et de l'extérieur, du général et du particulier, du dedans et du dehors, de tous les lieux et offices de la maison, de la santé, de la netteté, de la propriété du corps humain et de la communauté » (*idem*).

⁵⁸ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 188. Comme le signale Nadia Ibrahim Fredrikson, la perle est, dès les origines du christianisme, un symbole souvent repris pour signifier la conception du Verbe incarné (Nadia Ibrahim Fredrikson, « La Perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien », *Revue de l'histoire des religions*, n° 220, 2003, p. 283-317).

⁶¹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 153.

Dans les élans qu'elle provoque et les pratiques qu'elle suscite, l'Incarnation trouve ainsi sa place, comme Michel de Certeau l'écrit ailleurs de la prière, « sur les terres de l'homme, au croisement de son corps et de son âme »⁶².

Inclinaisons et adoration

Dans la langue du XVII^e siècle comme aujourd'hui, *s'incliner* – tout comme *se pencher*, les termes sont quasiment synonymes – c'est, au sens littéral, effectuer un mouvement vers le côté ou vers le bas. C'est tout à la fois s'approcher, s'abaisser, voire chuter⁶³. En ce sens, la venue de Dieu sur la terre est, sans aucun doute, l'inclinaison la plus grande et la plus extrême, « du plus haut des cieux au plus bas de la terre »⁶⁴, du moins la plus sacrée pour Bérulle, pour les auteurs du début du XVII^e siècle et finalement pour toute la chrétienté. D'un point de vue théologique et historique, ce mouvement – nous l'avons relevé – est doublé sur la terre par les multiples mouvements d'inclinaisons physiques du Christ lui-même, lavant les pieds des disciples, mettant un genou à terre sous le poids de la croix, puis « craché, moqué, souffleté, joué par les soldats »⁶⁵. Crucifié, il finit par incliner la tête, ultime geste avant de rendre l'esprit⁶⁶.

À un troisième niveau, ce sont les mouvements mêmes des adorateurs (la Vierge, les mages, les bergers, les anges) à la naissance du Christ – et après sa Résurrection. Dans la *Comédie de l'adoration des trois rois* (1547) de Marguerite de Navarre, Gaspard déclarait par exemple :

Trop sommes ici attendants :
Car cette myrrhe élue et fine,
En la portant faut que je m'encline,

⁶² Michel de Certeau, « L'homme en prière, "cet arbre de gestes" », in *La Faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1987 [1964], p. 31.

⁶³ C'est le sens littéral de ces deux verbes chez Richelet (*Dictionnaire français*, t. I, *op. cit.*, p. 424), dans *Le Dictionnaire de l'Académie française* (t. I, *op. cit.*, p. 308) et chez Furetière (*Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « incliner »). Ainsi, selon ce dernier, est « inclinant », ce « qui incline, qui penche de quelque côté » (*ibid.*, « inclinant »).

⁶⁴ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 297.

⁶⁵ Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 103. Ce verset 236 fait écho au 143 : « En chemin, il appela les douze, et leur dit qu'il sera moqué, craché, fouetté, crucifié [...] » (*ibid.*, p. 92).

⁶⁶ Pascal détache ces deux informations, comme pour bien les souligner, en deux versets distincts : « 285. Il inclina la tête. 286. Et rendit l'esprit [...] ». Et Pascal commente : « Quand il baissa la tête, il le fit par sa volonté et pleine puissance, au lieu que les autres le font après la mort, par faiblesse ». Jusqu'au bout les gestes humains du Christ reflètent sa nature divine (*ibid.*, p. 110). Soulignons que Matthieu (27,50), Marc (15,37) et Luc (23,46) parlent du cri, seul Jean (19,30) parle de l'inclinaison de la tête.

Me prosternant dessus les dents.⁶⁷

Comme l'écrit Furetière, « l'inclination du corps est une marque de grande soumission » et donc un geste hautement symbolique⁶⁸. Il suffit de considérer l'*Adoration des bergers* (vers 1633-1634) de Nicolas Poussin – l'une des nombreuses *Adorations* peintes à cette époque – pour s'en persuader : les quatre personnages venus adorer l'enfant-Dieu composent ensemble un mouvement d'inclinaison, de la femme debout portant un panier de fruits au berger à genoux les mains jointes, créant ainsi une illusion cinétique⁶⁹.

Enfin, l'inclinaison est le geste d'adoration du croyant lui-même, adoration du Verbe incarné, adoration de Dieu. Dans cette perspective, les critiques sont allés jusqu'à voir se profiler chez Bérulle une véritable « spiritualité de l'adoration »⁷⁰. Plus précisément, ce geste même d'inclinaison vers la terre ou de prosternation en signe d'adoration est indiqué notamment chez saint Paul dans l'Épître aux Philippiens :

Dieu [...] a élevé [Jésus-Christ] à une souveraine grandeur et lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les noms, *afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse* dans le ciel, dans la terre et dans les enfers (Ph 2,9-10, je souligne).

Ce geste répond directement à la kénose divine (à l'anéantissement et à l'abaissement extrêmes) dont parle Paul dans les deux versets précédents. Pour le chrétien du XVII^e siècle, il est une pratique institutionnalisée et ordinaire : durant le *credo*, il est en effet de coutume d'incliner la tête à plusieurs reprises et de faire une génuflexion au moment de réciter les mots « *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est* », comme le préconise le *Missale Romanum* de 1570⁷¹.

Le mystère d'un Dieu abaissé sur la terre comme la « geste » du Christ, entraîne ainsi des gestes physiques qui reproduisent le mouvement à l'échelle humaine. À ce titre,

⁶⁷ Marguerite de Navarre, *Comédie de l'adoration des trois rois*, op. cit., p. 191.

⁶⁸ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « inclination ». Notons qu'en grec, le verbe *proskuneo* (s'incliner) désigne l'adoration que l'on réserve à Dieu seul (voir notamment Mt 2,2-11 ; 4,10 ; 28,17).

⁶⁹ Le tableau se trouve à la National Gallery à Londres. Voir annexe IV (I). Une même décomposition du mouvement est visible dans son *Adoration des bergers* (vers 1635).

⁷⁰ Selon le titre de l'ouvrage de Michel Dupuy, Bérulle. *Une spiritualité de l'adoration*, Tournai, Desclée, coll. « Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui », 1964.

⁷¹ « *Ordo Missae* », in *Missale Romanum*, op. cit. Notons que les inclinaisons physiques sont absentes du culte protestant, comme en témoigne Clitiphon qui, dans la *Première journée* de Théophile, refuse de s'incliner devant le saint sacrement et se fait alors traiter de « calviniste » (Théophile de Viau, *Première journée*, in *Libertins du XVII^e siècle*, op. cit., p. 19). À ce propos, Sorel, dans ses *Pensées chrétiennes*, répond aux critiques des protestants (« Nos adversaires ») : « il ne faut pas croire que ce soit idolâtrer que de les [les défunts] prier, et si nous nous agenouillons ou si nous faisons quelque autre acte d'humilité et de dévotion, ce n'est pas que nous les tenions pour des Dieux » (Charles Sorel, *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu*, op. cit., p. 88).

le croyant répète le langage corporel des mages et des bergers que les auteurs spirituels du XVII^e siècle se plaisent à rappeler plusieurs siècles après eux. Certes, l'attitude du corps incliné n'est pas propre au christianisme, mais son instigateur – le Christ –, lui-même image de Dieu sur terre, en donne l'exemple et vient la légitimer.

Inclinations naturelles et humilité

À ces gestes et inclinaisons physiques s'ajoutent les *inclinations* de l'esprit, les *penchants* plus intérieurs. De fait, penchants et inclinations ont, à côté de leur sens propre, un sens figuré, et les dictionnaires de la fin du XVII^e siècle distinguent alors les mouvements physiques des corps (humains ou célestes) des propriétés intérieures et des affections de l'esprit et de l'âme. Ces termes permettent de rendre compte des mouvements intérieurs de l'homme, de ce qui le définit en tant que tel, de ses *inclinations naturelles* chères à la scolastique⁷². Or ces inclinations s'alignent elles aussi sur le mystère de l'Incarnation et les attitudes du Verbe incarné.

Dans sa volonté de prouver l'existence de Dieu par des raisons naturelles, Yves de Paris a souvent recours à cette idée d'inclination. Aux premiers chapitres de *La Théologie naturelle*, il cherche à démontrer que les hommes possèdent en eux un « secret et commun sentiment de Dieu », autrement dit une « inclination naturelle pour Le connaître »⁷³. Ce n'est que dans un deuxième temps que la raison leur est utile. Et le père Yves de rapporter d'emblée cette dialectique à l'Incarnation :

⁷² Dans l'histoire de la langue française, le mot *inclination* apparaît à la fin du XIII^e siècle. Utilisé surtout dans un sens moral, il est alors doublé, au milieu du XVII^e siècle par l'apparition du mot *inclinaison* qui rend compte du sens matériel et physique (Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, IV, Bâle, Zbinden, 1952, p. 626-628). Notons cependant que le mot *inclinaison* est encore absent des dictionnaires de Furetière, de Richelet et de l'Académie. *Inclination*, à l'époque qui nous retient, est alors synonyme de *penchant*, au sens littéral (physique) comme au sens figuré (moral). Richelet donne les exemples suivants, le premier – pourtant peu singulier ! – tiré de Scarron : « Son *penchant* le porte à l'amour. [...] Il a un furieux *penchant* à la guerre. Il a du *penchant* pour la musique » (Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. II, op. cit., p. 115). François de Sales, parlant des « inclinations naturelles » dit de Sainte Paule qu'elle « avait une grande inclination aux tristesses et aux regrets [...] ». Il y en a qui de leurs naturels sont légers, les autres rébarbatifs, les autres durs à recevoir l'opinion d'autrui, les autres sont inclinés à l'indignation, les autres à la colère, les autres à l'amour » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 76). L'« *inclinatio naturalis* » est l'un des concepts essentiels de Thomas d'Aquin.

⁷³ Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I, op. cit., p. 54 et p. 101. Charles Chesneau a longuement commenté ce « sentiment de Dieu » dans un ouvrage aujourd'hui quelque peu daté (*Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, t. II. *L'apologétique*, Paris, Société d'histoire ecclésiastique de la France, coll. « Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France », 1946, p. 149-189), de même que l'abbé Bremond avant lui (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, t. I, op. cit., p. 394-400).

Si quelques Théologiens trouvent étrange que la Foi s'abaisse jusques à tirer son éclaircissement de la raison, je n'ai qu'à leur représenter le Verbe éternel qui se fait homme et se revêt de notre nature pour nous rendre capables de ces vérités.⁷⁴

Glissant du monde physique au spirituel, l'auteur assimile le sentiment naturel de Dieu, ainsi que le penchant voire la curiosité pour le connaître, à toute inclination perceptible dans la nature. Aussi les gouttes d'eau et leurs inclinations sont-elles comparables aux « Peuples [qui] portent dans leurs âmes un secret sentiment de Dieu » qu'il faut leur révéler :

Les gouttes d'eau qui se tiennent ramassées en petites boules, se rejoignent avec une extrême avidité et d'une vitesse qui échappe à notre vue, lors que la pente leur fait le chemin, ou que le mouvement les porte au rencontre. Ainsi cette connaissance naturelle de Dieu qui à cause de la faiblesse se tenait retranchée dans des âmes qui ne lui permettaient aucun exercice, fait une saillie dans cette occasion, et se plaît à trouver des enseignements qui la fortifient.⁷⁵

Toutefois, l'esprit de l'homme est, dans les faits, loin d'être constamment orienté vers Dieu. D'où une volonté d'inscrire ses penchants et inclinations dans une perspective éthique et morale, certains le menant dangereusement au péché. L'inclination du chrétien doit alors viser les vertus : la chasteté, la tempérance, la prodigalité, la charité, la modestie, le courage et l'humilité⁷⁶. Si, parmi elles, chaque auteur privilégie l'une, l'autre ou plusieurs, l'Incarnation induit essentiellement la modestie, l'humilité – dont l'étymologie rappelle l'orientation vers la terre⁷⁷ –, voire l'anéantissement complet. Ces mouvements de l'âme, nous l'avons vu, sont omniprésents dans la pensée de Bérulle. Drelincourt, qui pourtant refuse d'adorer la Vierge par le geste comme par la parole, insiste lui aussi sur l'humilité et l'anéantissement de la créature à l'image du Verbe incarné⁷⁸. Les penchants de l'âme sont d'ailleurs très proches de l'attitude du corps, l'intérieur s'accordant au mieux avec l'extérieur – et vice-versa. Car les deux restent orientés dans la même direction : dans l'*Introduction à la vie dévote* (1609-1619),

⁷⁴ Yves de Paris, « Discours apologétique », in *La Théologie naturelle*, t. I, op. cit., p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 57-58. L'idée est très proche de François de Sales – « humaniste dévot » comme lui selon Bremond – qui énonce notamment que « nous avons une inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses », une inclination qui conduit, en dernier lieu, à l'union avec l'objet aimé (François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, in *Œuvres*, op. cit., p. 398).

⁷⁶ Ce sont les vertus dites « catholiques » que l'on oppose, dès le Moyen Âge, aux sept péchés capitaux. Les vertus se divisent également en vertus « cardinales » (justice, force, prudence, tempérance) et « théologales » (foi, espérance, charité).

⁷⁷ « Ce mot vient du Latin *humilis*, c'est-à-dire *humi jacens*, qui est à terre, ou qui n'est guère élevé au-dessus » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « humble »).

⁷⁸ Charles Drelincourt, *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, op. cit., p. 48.

François de Sales, qui donne à l'humilité une place essentielle, préconise un abaissement devant Dieu tout à la fois littéral et spirituel, l'un devenant la marque visible de l'autre. L'humilité procède tantôt de l'« exercice », tantôt de l'« esprit ». Cette « digne vertu plus qu'aucune autre entre toutes les morales » se trouve premièrement chez « le Roi des Saints et sa Mère, [qui l']ont toujours honoré[e] et chéri[e] », et ceci dès les premiers instants sur terre du Verbe incarné⁷⁹.

L'humilité dont François de Sales, Bérulle ou Drelincourt parlent tant devient très concrètement, chez les jésuites, une vertu primordiale et une pratique quotidienne essentielle. Les *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi* (1648) du père Saint-Jure sont tout entières orientées vers cette mise en application de l'humilité qui mène, en toute fin, à l'union avec Dieu. Sur ce point, il s'agit de se calquer pleinement sur les mouvements du mystère de l'Incarnation et du Verbe incarné, « parce qu'il a pratiqué cette vertu jusqu'aux abymes, s'humiliant dans le mystère de l'Incarnation à l'être de l'homme et par conséquent au néant de la créature »⁸⁰. Chaque mouvement d'humilité trouve sa justification dans la principale « humiliation » du Christ : « La première entrée que le Verbe Éternel fit au monde fut au ventre de notre Dame sa très Sainte Mère par l'Incarnation, où il pratiqua des vertus admirables »⁸¹. Dans le sein de sa mère et avant même sa naissance, il « pratiqua la pauvreté et l'humilité choisissant une pauvre Mère, qui était femme d'un pauvre charpentier »⁸². Le « méditant » auquel Saint-Jure s'adresse est invité, à son tour, à *pratiquer l'humilité*, de même que celui qui désire suivre le Christ est amené à développer la part du divin qui est en lui-même, à s'abaisser par son corps et son esprit et, en fin de compte, à s'unir à Dieu, suivant les trois opérations de l'Incarnation.

⁷⁹ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 137. À côté des chapitres IV « De l'humilité pour l'extérieur » et V « De l'humilité plus intérieure » (*ibid.*, p. 137-144) de la troisième partie de l'*Introduction*, elle fait l'objet d'un entretien spirituel « Des cinq degrés d'Humilité » (1617) (p. 1087-1088). Chez François de Sales, l'humilité est cependant davantage liée à la Passion qu'à l'Incarnation.

⁸⁰ Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, op. cit., p. 220. Même volonté, chez Caussin, de mettre soi-même en pratique l'humilité – ou d'inviter les autres à le faire – afin de s'unir à Dieu : « Ô pécheur ! Si tu veux profiter de la grande union d'un Dieu Incarné, marche désormais par ces pas, ne t'égare point de ces routes sacrées que le Fils de Dieu t'a tracées, vis comme un homme céleste, pour te rendre digne du Ciel, et de la vie éternelle » (Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 199). Voir également la méditation « De l'humilité » dans la seconde partie des *Exercices spirituels* (1619) de Sans de Sainte-Catherine.

⁸¹ Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, op. cit., p. 182.

⁸² *Idem.*

3. bouleversements scientifiques et ouvertures philosophiques

Les enjeux que nous avons relevés jusqu'à présent et qui expliquent en grande partie l'attention renouvelée pour l'Incarnation et le nombre des écrits à son sujet concernent la théologie en elle-même. Or celle-ci s'inscrit dans le contexte intellectuel, philosophique et scientifique de son époque, aux « origines de la science moderne »⁸³ et au cœur de ce que Thomas Kuhn a qualifié de « changement de paradigme »⁸⁴. Certes, la philosophie naturelle (comme l'astronomie) et la théologie tendent, au cours du siècle, à se distinguer comme deux savoirs institutionnellement différents : tant Galilée que Bérulle maintiennent la « science des astres » et la « science du salut » séparées l'une de l'autre⁸⁵. Pourtant, les bouleversements que connaît la première ne restent pas sans effet sur la seconde et sur la question de l'Incarnation. Aussi, cette dernière, parmi d'autres *choses divines*, semble directement ou indirectement questionnée, voire menacée.

Et si le Christ était « monté aux enfers et descendu au ciel » ?

Dans leur tentative de saisir au plus près la disposition interne et externe de l'univers, Galilée, Gassendi, Descartes et la plupart des précurseurs de la science moderne dans la première moitié du XVII^e siècle sont amenés à repenser l'ordre de l'univers et à recalculer, voire à relativiser ses dimensions, de l'univers entier aux objets plus proches de l'homme⁸⁶. Dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*

⁸³ Pour reprendre le titre de l'importante synthèse de Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne*, op. cit. Voir également Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Idées. Philosophie », 1973 [1957] et Philippe Hamou, *La Mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, 2 vol., Paris, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Histoire des sciences », 1999.

⁸⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, coll. « International encyclopedia of unified science », 1962. Analysant les pratiques effectives des « savants » au sens large, Amos Funkenstein suggère ainsi : « *Never before or after were science, philosophy, and theology seen as almost one and the same occupation* » (*Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 3). Et il ajoute plus loin : « *Never before nor after were theological and physical arguments so intimately fused together as in that century* » (ibid., p. 10). Jean-Robert Armogathe rappelle, quant à lui, que « les idées directrices de l'époque moderne sont constitutivement et scientifiques et théologiques ». Et il poursuit : « il n'est pas de théologie qui n'implique une physique, et réciproquement, qu'il n'est de physique qui n'ait toujours déjà pris parti en théologie » (*La Nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 2007, p. 10).

⁸⁵ Ces mots sont de Bérulle (*Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 85).

⁸⁶ Que l'on pense aux calculs de la distance entre la terre et l'étoile nouvelle faits par les treize astronomes et revus scrupuleusement dans la Troisième journée du *Dialogue*. Salviati (comme Galilée et les treize

(1632), Salviati le copernicien se fait le porte-parole d'une telle relativisation pleinement assumée :

Pour en revenir à nos raisonnements naturels et humains, je dis que grand, petit, immense, très petit, etc., ne sont pas des termes absolus mais relatifs ; la même chose, quand on la compare à des choses différentes, pourra donc être dite tantôt immense, tantôt plus que petite, imperceptible.⁸⁷

Selon lui, nous pouvons connaître l'immensité de l'univers que Dieu a créé uniquement en comparant les choses les unes avec les autres, comme l'on compare sur la terre « l'éléphant et la baleine » à la « fourmi et [au] goujon »⁸⁸. Caussin, alignant les exemples des plus grandes choses renfermées dans les plus petites, ne le contredirait pas. Sur une échelle qui s'étend de l'imperceptible à l'immensité, les ordres de grandeurs dépendent ainsi de l'endroit où se trouve l'observateur et de l'instrument utilisé⁸⁹.

Si la reconsidération des échelles de grandeurs ne paraît pas foncièrement remettre en question l'Incarnation, le décentrement pour mieux saisir les dimensions du monde, comme ailleurs l'idée d'infinité des mondes défendue de Giordano Bruno à Fontenelle, semble autrement plus dangereux. C'est alors probablement la remise à plat non plus des dimensions mais des orientations établies jusqu'alors qui pose un problème plus grand encore que Galilée ne fait qu'esquisser. Du *Messenger des étoiles* au *Dialogue*,

astronomes) cherche à savoir où la situer dans l'univers, à savoir dans la partie sublunaire ou au firmament (Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, éd. René Fréreau et François De Gandt, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 434 sqq.). Sur ce point, voir notamment Albert van Helden, *Measuring the Universe. Cosmic dimensions from Aristarchus to Halley*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

⁸⁷ Galilée, *Dialogue*, op. cit., p. 542.

⁸⁸ *Idem*. Le goujon est un « petit poisson blanc qui ressemble à l'éperlan, qu'on frit et qu'on apprête de même » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « goujon »).

⁸⁹ Comme l'explique Philippe Boulier (« Le point de départ de l'exposé cosmologique dans le *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde* et *Le Monde* », *xvii^e siècle*, n° 242, 2009, p. 69-96), il s'agit plus largement pour Galilée de sortir du cadre de références partagé (le système de Ptolémée) et de s'affranchir de ses *a priori* théoriques. Pour ce faire, son effort tend alors vers un décentrement, un changement de perspective qui laisse voir le monde et ses dimensions autrement : c'est ce que propose notamment le déplacement de l'observateur sur la surface de la lune pour mieux considérer la terre dans le *Dialogue* (op. cit., p. 166 et p. 176 sqq.). Ces réflexions sont amorcées à l'époque du *Messenger des étoiles* (1610) où elles figurent au premier plan : les ordres de grandeurs s'y trouvent bouleversés par la lunette, fabriquée aux Pays-Bas et perfectionnée par l'astronome italien, « grâce à laquelle des objets visibles, même situés loin de l'œil de l'observateur, p[euvent] être discernés, comme s'ils étaient proches » (Galilée, *Le Messenger des étoiles*, trad. Fernand Hallyn, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sciences », 1992, p. 143). Cette remise à plat des échelles de grandeurs va alors de paire avec le décentrement : posé sur la lune pour le besoin de la comparaison, l'astronome considère la surface « du globe terrestre aperçu de loin » (*ibid.*, p. 152). En même temps que la terre perd sa place au centre de l'univers, c'est donc l'observateur qui est poussé au décentrement. Un même décentrement est à l'origine du *Songe* de Kepler, publié à titre posthume en 1634 et dont le point de vue est lunaire. Quant à Descartes, il propose, dans son *Monde*, de sortir carrément de notre monde : son postulat de départ s'appuie davantage sur un affranchissement hypothétique qu'un décentrement.

Galilée propose, contre les conceptions aristotéliennes, un « système du monde » qui tend à ne plus considérer le haut et le bas ni le centre et la périphérie comme étant *a priori* dialectiquement opposés, mais comme dépendant, eux aussi, des différents points de vue : le ciel est un endroit et la terre un autre, ni en haut ni en bas ou tous les deux à la fois. À l'intérieur de la Troisième journée du *Dialogue*, Galilée ajoute un développement de plusieurs pages à l'édition de 1632 – le point devait donc mériter des précisions. Sagredo y expose une objection formulée « par des hommes très versés dans les lettres » à l'encontre du mouvement diurne de la terre :

s'il était vrai que le Soleil et les autres étoiles ne s'élèvent pas au-dessus de l'horizon à l'est, mais que la partie orientale de la Terre s'abaisse au-dessous de l'horizon, le Soleil et les étoiles restant fixes, les montagnes situées au levant devraient en quelques heures s'incliner vers le bas du fait de la rotation du globe terrestre, si bien que, pour atteindre leur sommet, il ne faudrait plus monter une côte comme auparavant, mais dévaler la pente.⁹⁰

Le monde que défendent Copernic et Salviati est ainsi renversé. Les montagnes s'inclinent, les pentes se dévalent en haut et les côtes se montent en bas ! Simplicio, le défenseur d'Aristote (et non Salviati, le fait est remarquable), vient alors corriger ce cas de figure difficile à concevoir pour le sens commun en le comparant à un marin qui monterait (ou descendrait) en haut du mât de son navire alors qu'il fait le tour du globe. Certes les montagnes et les mâts des bateaux existent et ils se laissent gravir, mais les directions dépendent du point de vue et ne sont aucunement pertinentes pour elles-mêmes.

Dès lors, cette remise en cause des repères habituels du ciel et de la terre a des conséquences plus « lourdes » – si l'on peut dire – que Simplicio résume ainsi :

cette constitution fantastique du monde mène nécessairement à dire de très solennelles bêtises : le Soleil, Vénus et Mercure seraient au-dessous de la Terre, les matières lourdes iraient naturellement vers le haut et les légères vers le bas, le Christ Notre Seigneur et Rédempteur serait monté aux enfers et descendu au ciel en s'approchant du Soleil [...].⁹¹

⁹⁰ Galilée, *Dialogue*, op. cit., p. 496.

⁹¹ Simplicio cite ici les objections de Locher, anti-copernicien (*ibid.*, p. 527-528). Le texte italien dit exactement (je souligne) : « questa fantastica costituzione del mondo convien dir solennissime sciocchezze ; cioè che 'l Sole, Venere et Mercurio son sotto alla Terra, e che le materie gravi vanno naturalmente all'in su e le leggeriere all'ingiu, e che Christo, nostro Signore e Redentore, salì a gli inferi e scese in cielo, quando s'avvicinò al Sole » (Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del*

Au sein du *Dialogue*, cette opinion est l'une des rares, si ce n'est l'unique, à faire entrer directement les questions théologiques en ligne de compte. Salviati refuse alors de s'engager plus avant sur un terrain réservé aux autorités ecclésiastiques : « Tout cela me plaît, réplique-t-il, si ce n'est qu'il [Locher] a mélangé à ces enfantillages bien trop bouffons des passages de la Sainte Écriture à jamais vénérable et éminente »⁹². Et il ajoute que tout développement de cette idée serait une perte de temps, ce qui est probablement une autre façon d'affirmer qu'elle est exacte. Dans un univers amputé de ses repères traditionnels, les mouvements du Christ sont inversés : Jésus-Christ « monta aux enfers » (« *salì a gli inferi* ») et « descendit au ciel » (« *scese in cielo* »), non l'inverse comme le veut le symbole des apôtres⁹³. Il est, dès lors, aisé de pousser cette logique par-delà le silence de Salviati et de suivre les bouleversements théologiques et christologiques qu'elle engendre non plus à la mort du Rédempteur mais à sa naissance : Dieu a tout aussi bien pu, à l'origine, *monter* – et non descendre – sur la terre pour se faire homme, se déplacer *du plus bas des cieux au plus haut de la terre*, ou *s'élever* – et non s'abaisser – à la nature humaine. Par le changement radical de perspective, le décentrement et la remise en question des points cardinaux de l'univers qu'il entraîne, Galilée ouvre la porte à un traitement parodique de l'Incarnation et des mystères du christianisme, à un travestissement du récit premier par une simple inversion des sens et des directions, en même temps qu'il met au jour la nécessité de reconsidérer ces mystères. Sans remettre en cause ni les réalités divines (l'Incarnation, la mort du Christ et la Résurrection), ni la validité des mouvements dont elles procèdent (la venue sur terre, le passage aux Enfers, le retour au ciel), cet affranchissement des repères spatiaux bouleverse toute la symbolique des fondements de la foi chrétienne. Galilée, des lettres au procès romain, devra s'en expliquer à plusieurs reprises.

Ce point sensible et précis montre bien que la science naissante et l'Incarnation ne peuvent s'ignorer. De manière générale, les bouleversements scientifiques dont Galilée est l'un des acteurs, à savoir la remise à plat de l'opposition ciel-terre, l'affirmation de l'héliocentrisme face au géocentrisme de la scolastique aristotélicienne et le passage progressif à un « univers infini » notamment, font en effet planer sur l'Incarnation une menace générale – plus indirecte que frontale il est vrai – et ceci au-delà des murs de

mondo, in *Le Opere di Galileo Galilei*, t. VII, éd. Antonio Favaro, Florence, G. Barberà, 1890-1909 [réimpression de 1929-1939, 1964-1966, 1968], p. 384).

⁹² Galilée, *Dialogue*, *op. cit.*, p. 528.

⁹³ *Le Catéchisme du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 69 et p. 82. Le *credo* italien dit « *discese agli inferi*, [...] *salì al cielo* ». La formulation de Galilée inverse mot pour mot les deux verbes en chiasme.

Rome. « Que va-t-il arriver aux plus saints mystères de notre religion ? » demande Pierre de Cazre, jésuite et recteur du Collège de Dijon, à Gassendi dans une lettre du 3 novembre 1642⁹⁴. Supposant le mouvement de la terre et l'existence possible d'habitants ailleurs dans l'univers, le jésuite rapproche science des astres et théologie et reconnaît que celle-là entraîne un « soupçon sur la *Genèse* ». Et il ajoute :

*toute l'économie du Verbe incarné, et la vérité de l'Évangile sera suspecte, toute la foi chrétienne, qui suppose et enseigne que les astres ont été créés par Dieu non pour servir d'habitation aux hommes et aux autres créatures, mais uniquement pour éclairer et féconder la terre. Vous voyez combien il est dangereux de divulguer ces théories, surtout de la part d'hommes dont l'autorité paraît faire foi, et combien l'Église a eu raison de s'opposer à cette erreur dès le temps de Copernic et de la condamner très récemment (non pas quelques cardinaux seulement, comme vous le dites, mais le chef suprême de l'Église, par un décret pontifical) dans la personne de Galilée et d'en défendre l'enseignement ni oral ni écrit pour l'avenir.*⁹⁵

S'il existe d'autres mondes et d'autres hommes, si la terre se meut, si celle-ci ne se situe pas « au plus bas » et le ciel « au plus haut » et s'il n'y a plus lieu de penser l'un et l'autre comme deux ordres de réalités différents, comment peut-on comprendre, prétendre ou croire à l'union du divin et de l'humain, à l'abaissement du ciel sur la terre, voire à une quelconque présence de Dieu dans la matière ? Face à ces « menaces » ou plutôt à ces interrogations ouvertes, les disciples de l'Incarnation semblent alors avoir tenu trois positions différentes qui peuvent, à leur tour, expliquer la multiplication des discours à son sujet⁹⁶.

⁹⁴ « *Quid sanctoribus igitur nostrae religionis Mysteriis fiet ?* » (Pierre Gassendi, *Opera omnia*, t. VI, éd. Tullio Gregory, Stuttgart, F. Frommann, 1994 [fac-similé de l'éd. de Lyon, L. Anisson, 1658], p. 450, cité et traduit par Henri Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, J. Vrin, 1933, p. 292).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 292-293.

⁹⁶ Il convient évidemment de nuancer. La présence de Dieu n'est pas évacuée des discours scientifiques, ne serait-ce que comme premier moteur de toutes choses. Sans être une fin en soi, les choses divines demeurent une des préoccupations de Galilée ou de Descartes. C'est du moins ce que le premier tente entre autres d'expliquer à la grande-duchesse Christine de Lorraine dans sa lettre de 1615. Quant au second, l'existence de Dieu est au cœur de ses *Méditations*, notamment la troisième intitulée « De Dieu ; qu'il existe ». Notons ici que le Dieu de Galilée ou de Descartes n'est pas tout à fait le même que celui de Bérulle ou d'Yves de Paris. Sur ce point et sur les liens entre science naissante et théologie, outre les ouvrages de Jean-Robert Armogathe et d'Amos Funkenstein, voir : William R. Shea, « Galileo and the Church », in David C. Lindberg et Ronald L. Numbers (dir.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 114-135 ; Georges Minois, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, t. I, *De saint Augustin à Galilée*, Paris, Fayard, 1990 ; Louis Châtellier, *Les Espaces infinis et le silence de Dieu. Sciences et religion. XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « Collection historique », 2003, p. 13-85.

L'Incarnation défendue, ajustée, réaffirmée

Les mots de Cazre à Gassendi illustrent une première forme de réaction, forte et défensive : celle du Saint-Office de Rome et du Pape Paul V secondés par le cardinal Bellarmin qui interdisent l'enseignement des thèses coperniciennes en 1616, puis du même Saint-Office et du Pape Urbain VIII qui condamnent Galilée un 22 juin 1633 devenu fameux⁹⁷. Face à ce qui est réellement perçu comme une menace pour l'Écriture Sainte et les mystères de la religion, les dogmes sont défendus, les idées nouvelles attaquées, les changements niés. Toutefois, cette réaction est peu évidente dans notre perspective : dans la France du début du XVII^e siècle, les discours théologiques et spirituels sur l'Incarnation ne la laissent que peu, voire pas du tout, transparaître. Elle est même absente des discours où nous l'attendrions le plus, à savoir les textes apologétiques qui ne traitent d'ailleurs jamais l'Incarnation pour elle-même mais dans un ensemble de vérités à défendre.

Davantage, l'Incarnation se voit parfois réajustée, dans une certaine mesure. Ainsi, le christocentrisme de Bérulle a été attribué à une transposition de l'héliocentrisme sur un plan théologique, certains y voyant une véritable « révolution copernicienne »⁹⁸. Et pour cause, maints développements souvent cités parmi ses textes les plus importants témoignent d'un changement de paradigme dans sa christologie. Citons simplement ce passage moins connu de *La Vie de Jésus* :

Les mathématiciens affirment qu'il y a des étoiles [c'est-à-dire des planètes] à l'entour du soleil qui est leur centre, et elles tournent à

⁹⁷ La condamnation de Galilée ne porte évidemment pas sur sa vision de l'Incarnation mais sur sa défense du système copernicien. Sur les tenants et aboutissants de ce procès, rappelons les travaux de Giorgio de Santillana (*Le Procès de Galilée*, trad. Adriana Salem, Paris, Le Club du meilleur livre, coll. « Dossiers de l'histoire », 1955), Pietro Redondi (*Galilée hérétique*, trad. Monique Aymard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1985), Maurice A. Finocchiaro (*The Galileo Affair. A Documentary History*, Berkeley, University of California Press, coll. « California studies in the history of science », 1989), Paul Poupard (*L'Affaire Galilée*, Versailles, Éditions de Paris, 2005).

⁹⁸ Comme l'écrit par exemple Michel Dupuy : « L'Incarnation du Verbe de Dieu a opéré une révolution copernicienne » (« Bérulle », in François Bluche [dir.], *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, coll. « Les indispensables de l'histoire », 2005, p. 193). Cette « révolution » a été relevée par Henri Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France, t. I, vol. III, op. cit.*, p. 923-935). Voir aussi « Bérulle », in Marcel Viller et al., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, t. I*, Paris, Beauchesne, 1937, p. 1539-1581 et Michel Dupuy, « Jésus, centre de la création », in *Le Christ de Bérulle, op. cit.*, p. 179-184. Signalons enfin que cette spiritualité centrée sur la personne du Christ n'est pas propre à Bérulle puisqu'elle se trouve chez François de Sales, chez Vincent de Paul ou encore chez les franciscains. Par ailleurs, elle n'est pas forcément liée à une quelconque transposition de l'héliocentrisme nouveau : ainsi Jean Orcibal n'associe aucunement le « christocentrisme bérullien » à la « science des astres » (*Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, Cerf, coll. « Tradition et spiritualité », 1965, p. 49-84).

l'entour de lui [...]. Plaise à Dieu que nous soyons l'une de ces étoiles, tournant à l'entour de Jésus et non à l'entour de nous-mêmes comme nous faisons journellement.⁹⁹

Repensant théologiquement l'ordre, la composition et les directions du monde et réévaluant ainsi la position de l'homme dans l'univers, Bérulle paraît réagir positivement aux grands bouleversements scientifiques de son époque, plusieurs années avant le procès de Galilée et la traduction de ses œuvres en français par Mersenne. Tout en restant le moment où Dieu est descendu sur terre, l'Incarnation, reconsidérée et adaptée, est pensée davantage dans son mouvement, ce qui permet à Bérulle non seulement d'en maintenir la validité, mais aussi d'y trouver une puissance symbolique nouvelle et de renforcer l'image de l'homme mu lui-même par le Verbe incarné.

En fin de compte, l'attitude la plus fréquente, qui n'est plus de l'ordre de la réaction à la science naissante mais semble procéder d'un même changement d'optique, consiste en une reconsidération théologique et spirituelle générale du monde terrestre, visible et physique : les discours donnent une nouvelle légitimité au lieu de la création et de la vie terrestre de Jésus, de la naissance du premier homme et de la mort du nouvel Adam, sans cesser de s'interroger sur les réalités divines et les mystères qu'il accueille. Bérulle rejoint ainsi Galilée sur ce point :

si nous contemplons l'ordre de la nature : que d'étoiles au ciel, que de plantes en la terre, que d'oiseaux en l'air, que de poissons dans les eaux, que d'animaux dans les forêts, que de millions d'hommes, que de milliers d'anges ?¹⁰⁰

Cette attention revient dès le préambule de *La Vie de Jésus* : « jetons une œillade d'amour et de respect sur cette terre, car la terre de Jésus, c'est la terre où il doit vivre et mourir »¹⁰¹. Yves de Paris donne une place tout aussi importante à toute la création : « Le premier objet qui s'offre à mes yeux, c'est la terre qui soutient mes pas et qui me donne

⁹⁹ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 299. L'exemple le plus souvent donné est le suivant : « Un excellent esprit de ce siècle a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde, et non pas la terre ; qu'il est immobile et que la terre, proportionnellement à sa figure ronde, se meut au regard du soleil ; par cette position contraire, satisfaisant à toutes les apparences qui obligent nos sens à croire que le soleil est en un mouvement continu à l'entour de la terre. Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut, car Jésus est le Soleil immobile en sa grandeur et mouvant toutes choses. Jésus est semblable à son Père, et, étant assis à sa dextre, il est immobile comme lui et donne mouvement à tout. Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en un mouvement continu vers lui. Jésus est le soleil de nos âmes duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières et les influences » (Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 85. Voir également *ibid.*, p. 183 sqq. et p. 290-291).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰¹ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 211.

la nourriture », écrit-il en s'interrogeant sur les « Éléments dans le monde »¹⁰². Suivant la tradition de la théologie naturelle, le « monde matériel » est, pour le père Yves, le passage obligé qui mène à la « Vérité divine »¹⁰³. Les quatre tomes de sa propre *Théologie naturelle* s'organisent selon cette dynamique en s'ouvrant sur la Création pour se clore sur les plus hauts mystères de la religion chrétienne. Dans cette logique, l'expérience du monde physique est le point de départ vers la connaissance divine, comme la raison l'est de la foi.

Tout en s'inscrivant dans la tradition, cette logique met en évidence la principale différence entre les discours théologiques du moment et les discours scientifiques. Lorsque Galilée observe la Lune et les corps célestes, il relève avant tout leur matérialité, leur aspect concret et quasiment terrestre¹⁰⁴. Si Bérulle et Yves de Paris se recentrent, en quelque manière que ce soit, sur le bas monde, c'est bien au contraire le ciel qu'ils cherchent sur la terre, le divin dans la nature, le Créateur dans la création. Aussi, leur démarche (Bérulle parle même de *méthode*) prend le contre-pied de celle de Galilée qui cherche le terrestre dans les cieux. L'Incarnation est alors l'événement par excellence qui mène de l'un à l'autre. Bérulle l'explique, par exemple, au sujet « De l'enfance de Jésus » :

en ce mystère je dois changer de méthode. Je dois, non m'élever au ciel, mais m'abaisser à la terre. Car Dieu y est par un nouveau mystère, et je le dois chercher, non dans les Louvre et les palais, mais dans une étable. [...] Puisque Dieu cherche la terre, aime la terre, je veux me convertir maintenant, non au ciel, mais à la terre et y chercher Jésus-Christ.¹⁰⁵

¹⁰² Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I, op. cit., p. 128.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁴ Le regard porté par la lunette vers l'astre lunaire, Galilée affirme que sa surface est non « parfaitement polie, uniforme et très exactement sphérique, comme une armée de Philosophes l'ont cru, d'elle et des autres corps célestes, mais au contraire inégale, accidentée, constituée de cavités et de protubérances, pas autrement que la face de la Terre elle-même, qui est marquée, de part et d'autre, par les crêtes des montagnes et les profondeurs des vallées » (Galilée, *Le Messager des étoiles*, op. cit., p. 148. Voir également *ibid.*, p. 142). Pour Galilée, se tourner vers la lune, c'est alors se tourner vers une autre terre – et Cyrano ne dira pas le contraire. Dans le *Dialogue*, Salviati émet des remarques presque identiques à propos de la Lune : « sa matière est très dense et très solide, autant que celle de la Terre ; [...] sa surface est inégale et, grâce au télescope, on y observe beaucoup de bosses et de creux ; beaucoup de ces bosses ressemblent en tout point à nos montagnes les plus abruptes et escarpées ; [...] il y a aussi de nombreux rochers séparés et solitaires, aux pentes très raides et abruptes » (Galilée, *Dialogue*, op. cit., p. 163). Cette analogie terre-Lune a été étudiée notamment par Fernand Hallin (« Galilée et les tropes de l'observation », in *Les Structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux », 2004, p. 37-83).

¹⁰⁵ Pierre de Bérulle, « 52. De l'enfance de Jésus », in *Œuvres complètes*, t. I, vol. 3. *Œuvres de piété (1-165)*, Paris, Cerf, 1995, p. 172.

Ainsi, dans sa *Vie de Jésus*, Bérulle se concentre certes essentiellement sur le lieu terrestre de l'Annonciation et sur ces occupants, « contempl[ant] volontiers cette sainte Vierge en ce moment heureux, seule et solitaire en sa chambrette », mais il y voit une Vierge « élevée en son oratoire, attentive à Dieu, écoutant la parole de son ange, ravie en la pensée des grandeurs qui lui sont annoncées »¹⁰⁶. Si Bérulle et d'autres à sa suite gardent les pieds sur terre, c'est avant tout parce que la crèche, la croix et la création leur permettent de remonter au divin¹⁰⁷.

Ouvertures philosophiques

En partie défendue, parfois réajustée ou pleinement réaffirmée, l'Incarnation est un sujet d'actualité dans cette première moitié du XVII^e siècle. Par les termes de l'opération (Verbe et chair, divinité et humanité, ciel et terre) et par l'opération même (investissement, union, abaissement), elle pose des questions philosophiques et intellectuelles plus larges qui trouvent leurs origines dans le mystère et le dogme mêmes, mais qui finissent par les dépasser.

Tout à la fois littéralement et symboliquement, l'Incarnation interroge la séparation entre un monde céleste et un monde terrestre et sa validité. Sur ce point, la théologie s'écarte bel et bien d'Aristote, du moins permet-elle de revoir l'une de ses conceptions. La distinction du terrestre, corruptible et imparfait avec le céleste, circulaire et parfait ne tient plus lorsque l'on considère le Verbe incarné qui vient joindre les deux ordres de réalités et en transcender les frontières – des frontières que mettent à plat Johannes Kepler, Galilée et Descartes, comme Nicolas Copernic ou Tycho Brahé avant eux, par leurs hypothèses et leurs observations respectives. En revanche, le ciel et la terre remis en question quant à leurs qualités ne le sont pas quant à leur verticalité. L'Incarnation permet paradoxalement de maintenir la dichotomie haut-bas, tout en soulignant l'importance symbolique et imaginaire, rhétorique et épistémologique de cette distinction.

¹⁰⁶ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 252. Plus loin, Bérulle dissipe tout malentendu à ce propos : « J'ai peine ici de voir qu'il y en ait qui parlent et pensent si basement d'un sujet [l'Incarnation] si digne en un œuvre si proche de Dieu et si supérieur à la nature » (*ibid.*, p. 269).

¹⁰⁷ La crèche et la croix sont souvent évoquées dans le *Mémorial* (1625), notamment au point X : il s'agit pour les supérieurs de l'Oratoire de suivre le Fils de Dieu « qui cache sa puissance et sa sagesse dans l'humilité de son enfance et de sa croix, et qui de sa crèche et de sa croix répand son onction et institution céleste dans la terre » (Pierre de Bérulle, *Mémorial*, op. cit., p. 382).

La venue de Dieu sur la terre questionne également, *a posteriori*, la place de l'homme dans l'univers, fraîchement relégué dans ses marges dès lors que la terre n'en est plus le centre. Que cette relégation soit source d'effroi ou de relativisme, l'Incarnation vient tantôt lui rappeler qu'il n'est rien ou pas grand-chose face à Dieu, tantôt le rassurer dans sa solitude puisque Dieu s'est fait homme pour lui. Elle pose la question de Pascal, « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini¹⁰⁸ ? », tout comme elle contient, en germe, certains éléments de réponse.

Les liens entre divinité et humanité ou entre Dieu et les hommes sont plus largement au cœur d'une réflexion qui surpasse une visée exclusivement chrétienne et qui concerne la perception de Dieu et du divin dans le monde, ses signes visibles et leur intelligibilité. Lorsque Galilée ou Bérulle, Descartes ou Spinoza s'interrogent sur la présence de Dieu *dans* le monde (et dans la matière) ou *au-delà* du monde, sur son immanence ou sa transcendance – l'une et l'autre n'étant d'ailleurs pas exclusives –, c'est l'Incarnation qu'ils interrogent en creux¹⁰⁹.

Au-delà des rapports entre Dieu et les hommes et entre leurs natures respectives, l'Incarnation reflète toute union des « choses tout à fait contraires et des qualités parfaitement ennemies », qu'elles soient tensions ou harmonie¹¹⁰. Car l'Incarnation révélée dans la Nativité combine la majesté et l'humilité, la force et la fragilité, la richesse et la pauvreté, la seconde contenant la première. Et ainsi de la beauté dans la cruauté, de l'extraordinaire dans l'ordinaire, de l'infini dans le fini et de tout élément extrême qui s'oppose à un autre sur une même échelle et qui l'englobe – comme l'histoire comique, nous le verrons, en contient tant.

En faisant de la chair de l'homme le lieu même qui accueille le divin, l'Incarnation donne assurément à la matière une place essentielle, mais également une manière toute particulière de la penser. La présence de la matière dans les discours

¹⁰⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 72, p. 65.

¹⁰⁹ Spinoza, dans son *Éthique* publiée en 1677, cherchera Dieu à l'intérieur du monde et non *au-delà* ou *au-dessus* : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu » (I, proposition 15). De même (I, proposition 18), « Dieu est cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive » (Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Robert Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990, p. 71 et p. 78).

¹¹⁰ « De quelque côté que je jette les yeux dans le monde, je ne vois que des choses tout à fait contraires, et des qualités parfaitement ennemies : le froid, le chaud, le sec, l'humide, le mol, le dur ; la douceur et l'amertume, la grandeur et la petitesse ; des mouvements opposés, autant de figures différentes qu'il y a d'objets » (Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I, *op. cit.*, p. 121). L'Incarnation du fils de Dieu procède de cette même union des contraires : « Sa chambre royale est une étable ; son lit de pourpre, une crèche, ses draps précieux du foin ; sa compagnie, une pauvre fille, un charpentier, un bœuf et un âne » (Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, *op. cit.*, p. 186).

savants du XVII^e siècle est claire : dans le *Dialogue* de Galilée, la composition matérielle de la terre se voit questionnée, indépendamment de la matière céleste, à la fin de la Troisième journée¹¹¹. Dans son *Monde ou traité de la lumière* (publié en 1664 mais écrit entre 1629 et 1633), Descartes s'intéresse de près à la matière du monde qui est pour lui, avec le mouvement, l'une des deux questions fondamentales¹¹². Cette matière occupe encore davantage l'un de ses adversaires les plus farouches à savoir Gassendi, épigone critique d'Épicure, précurseur de la pensée matérialiste et, par ailleurs, prêtre et théologien. On le sait, Gassendi l'atomiste, pour qui l'âme même est matérielle, reproche au spiritualiste Descartes la séparation qu'il fait de la chair et de l'esprit (du corps et de l'âme) telle qu'il l'articule dans ses *Méditations*, puis dans ses *Principes*¹¹³. Au cours de leurs échanges, Gassendi s'adresse à lui par des « *O Mens !* », à quoi Descartes répond : « *O Caro !* » Et Gassendi de répliquer :

bien que vous me traitiez de chair, vous ne me privez pas tout à fait d'âme pour cela ; de même que, tout en vous conduisant en pur esprit, vous ne vous désincarne pas pour cela. Aussi faut-il bien vous laisser parler à votre fantaisie ; il suffit que, Dieu aidant, je ne sois pas tout à fait une chair sans esprit, ni vous tout à fait un esprit sans chair.¹¹⁴

Lorsque chair et esprit entrent dans le débat, l'Incarnation n'est jamais loin. Car tout discours sur l'une et l'autre, sur le corps et l'âme, sur la matière et le sens, qu'il soit issu de philosophies antiques ou de systèmes nouveaux, ne peut faire l'impasse sur la matière

¹¹¹ Il s'agit alors, selon les mots de Salviati, de savoir « quelle est la matière et la substance véritable, propre, première, interne et générale de notre globe terrestre » (Galilée, *Dialogue*, op. cit., p. 578). Face à Simplicio forcé de reconnaître que celui-ci est composé d'une « telle diversité de matières qu'un jour entier ne suffirait pas à en faire seulement le compte », le copernicien soutient qu'il est constitué principalement « d'aimant plutôt que d'une autre matière » (*ibid.*, p. 580-581). Salviati rappelle la confusion – par métonymie ou synecdoque – entre la terre en tant que *globe* et la terre en tant que *matière* : « Dès le début on s'est servi communément du nom de terre pour signifier la matière qu'on laboure et qu'on ensemeince aussi bien que pour désigner le globe » (p. 582).

¹¹² « Sachez donc [...], prévient-il, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même » (René Descartes, *Le Monde ou traité de la lumière*, in *Œuvres de Descartes*, t. XI, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1996, p. 36-37). Voir le commentaire de Michèle Crampe-Casnabet, « Descartes : la nature n'est pas une déesse », *Littératures classiques*, n° 17, 1992, p. 15-24.

¹¹³ Ce rapport entre corps et esprit (ou corps et âme), à la suite des philosophes antiques et particulièrement de Platon (dans le *Phédon* notamment), est l'une des questions fondamentales des *Méditations métaphysiques* de Descartes parues en latin en 1641 (en 1647 en français). Elle revient dans la deuxième partie des *Principes de la philosophie* parus en 1644. Cette articulation occupera de même Malebranche en son livre III *De la Recherche de la vérité* en 1675.

¹¹⁴ Pierre Gassendi, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses [Disquisito metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus renati cartesii metaphysicam et responsa]*, trad. Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1962, p. 14-16. Sur cette querelle, voir Isabelle Moreau, « Guérir du sot », op. cit., p. 400-425.

chrétienne et donc sur l'Incarnation qui fait tout à la fois référence et est porteuse d'une dimension nouvelle. La tentative même, de la part de Gassendi, de concilier l'atomisme épicurien et les dogmes chrétiens le montre clairement¹¹⁵.

Questionnée et parfois menacée, inlassablement pensée et méditée dans la première moitié du XVII^e siècle, l'Incarnation renferme ainsi les questionnements les plus grands dans le lieu théologique en apparence le plus étroit. C'est alors dans un autre espace, celui du roman et de l'histoire comique, que cette matière paradoxale se voit travaillée et réinvestie.

¹¹⁵ De manière générale, voir Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série », 1997.

PARTIE II :
INCARNATION ET AUTORÉFLEXIONS COMIQUES

Chapitre troisième

Le « faiseur d'histoire comique » en Verbe incarné

« [Q]uand j'aurais trouvé place pour me dépeindre en quelque endroit de mon livre où l'on pût voir qui je serais, je ne pense pas que je le voulusse faire. À tout le moins sais-je bien que je me contenterais [...] de cela [...]. »

Charles Sorel, *Histoire comique de Francion*, 1633

1. L'Incarnation dans les postures et l'*ethos* de l'auteur comique

L'auteur comique polygraphe

Durant les décennies au cours desquelles théologiens et auteurs spirituels produisent un grand nombre d'œuvres sur l'Incarnation, d'autres auteurs prennent la plume pour composer, dans un tout autre registre, des « histoires comiques ». La plupart des auteurs de cette seconde catégorie, bien plus que ceux de la première, peuvent être tenus pour des « polygraphes », passant volontiers d'un genre à l'autre. Tous sont des polygraphes « littéraires » au sens où l'entend Patrick Dandrey, « continuateur[s] de l'esprit humaniste et de sa communion des genres »¹, voire, pour Sorel, Cyrano ou Tristan, des polygraphes au sens classique, vulgarisateurs, compilateurs et transmetteurs de connaissances, témoins de la « division naissante dans l'espace du savoir »². Rappelons, à titre d'exemples, que Sorel est l'auteur notamment de récits d'aventures galantes tels que l'*Histoire amoureuse de Cléagénor et de Doristée* (1621) et *Le Palais d'Angélie* (1622), de nouvelles (*Nouvelles françaises* en 1623), d'ouvrages à caractère

¹ Patrick Dandrey, « Présentation », *De la polygraphie au XVII^e siècle, Littératures classiques*, n° 49, 2003, p. 13.

² Delphine Denis, *ibid.*, p. 14. À moins de considérer que les auteurs d'histoires comiques ne sont pas des romanciers, il convient ainsi de nuancer l'avis de Gabrielle Verdier selon qui Sorel serait le « seul polygraphe parmi les romanciers du siècle » (« Charles Sorel, ou le roman(cier) en procès », *Littératures classiques*, n° 15, 1991, p. 90). Sur cette catégorie complexe et utile pour comprendre l'époque, voir également Emmanuel Bury et Éric Van der Schueren, *Charles Sorel polygraphe*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006.

philosophique et scientifique (*La Science universelle* entre 1634 et 1644), historiographique (*Histoire de la monarchie française sous le règne de Louis XIV* en 1662) ou de dévotion (*Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu* en 1634). Entre les deux parties du *Roman comique*, Scarron fait paraître, entre autres, sa comédie *Dom Japhet d'Arménie* (1653) et des *Nouvelles tragi-comiques* (1655-1657). Tristan L'Hermite, nous l'avons dit, publie son *Office de la Sainte Vierge* en 1646, soit une année après sa tragédie intitulée *La Mort de Sénèque* (1645), deux ans après sa tragi-comédie *La Folie du sage* (1644), trois après *Le Page disgracié* et quatre après ses *Lettres mêlées* (1642). Sans oublier Cyrano, dont l'édition posthume des *Nouvelles Œuvres* (1662) accueille, à la suite des *États et empires du Soleil*, un *Fragment de physique* qui lui est alors attribué, révélant de cette manière le « philosophe » au côté du « poète » et de l'« auteur comique »³.

En revanche, aucun d'eux n'est évidemment théologien au sens strict, ni d'ailleurs, à bien les considérer, auteur spirituel, ni poète mystique, si ce n'est ponctuellement Sorel dans ses *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu* ou Tristan dans *L'Office de la Sainte Vierge*⁴. Dans ses *Pensées chrétiennes*, le premier se fait vulgarisateur des quatre premières lois révélées à Moïse qu'il paraphrase et glose. L'ajout, à chaque pensée, d'« exemples » concrets plus ou moins anciens procède de cette volonté de passeur de vérités théologiques. Il explique ultérieurement avoir conçu l'ouvrage « pour une recherche plus exacte du devoir des Hommes », avant de déclarer qu'

il aurait pu donner la suite [de ses *Pensées*] avec le soin qu'il y aurait employé, mais ce champ est assez cultivé par les Ecclésiastiques qui

³ Dans la « Préface », c'est ainsi que l'auteur non-identifié explique les raisons de l'insertion de ce *Fragment* « après les épreuves des *États du Soleil* » (« Préface », in Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 505-506). Si l'attribution de ce *Fragment* à Cyrano a depuis été mise en doute notamment par Madeleine Alcover, son inscription aux côtés du second roman par l'imprimeur Charles de Sercy montre bien la volonté de reconnaître en Cyrano un polygraphe. Dans sa « Préface » aux *États et empires de la Lune* (1657), Henry Le Bret faisait déjà de la diversité de ses ouvrages « un témoignage très fidèle de l'universalité de son bel esprit » (*ibid.*, p. 487).

⁴ Peu importe, dans notre perspective, que l'un et l'autre ouvrages aient été conçus en toute sincérité ou pour se donner « bonne conscience » : Olivier Roux estime, par exemple, que Sorel « tente de se racheter une virginité auctoriale » (*La « fonction d'écrivain » dans l'œuvre de Charles Sorel*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2012, p. 303). De façon singulière, Tristan termine son recueil par quelques vers sur l'« Effet de la bonne conscience » : « Quand tu veilles et quand tu dors,/Ne sentir jamais le remords/Que donne une humeur sombre et noire ;/C'est un bien qui vaut des trésors,/C'est un avant-goût de la gloire./Et c'est un fruit de la victoire/Que l'Âme emporte sur le Corps » (Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, op. cit., p. 566).

prêchent et écrivent sur cette matière avec beaucoup de doctrine et de piété, comme étant leur principale profession.⁵

Cette profession n'est pas davantage celle de Tristan L'Hermite que Frédéric Lachèvre considérerait pourtant comme un « poète chrétien et catholique »⁶, ni de Scarron qui, dans les faits, bénéficie d'une charge ecclésiastique sans pour autant composer une œuvre dévote. Aucun d'eux, à l'exception notable de Tristan, n'a écrit de méditation théologique, de traité apologétique ou de poème spirituel ayant pour sujet principal l'Incarnation. Certes, le mot revient sous la plume Sorel moraliste ou de Cyrano satiriste et amoureux, mais les contextes sont bien différents⁷.

Singulières postures

Il existe pourtant une vraie sympathie entre Incarnation et auteur d'histoire comique, la première apparaissant en filigrane aux différents endroits où le second se dépeint comme tel, ou que d'autres le font. Cette sympathie est l'une des spécificités de nos auteurs polygraphes, non dans leur pratique effective d'écriture, mais dans l'image qu'ils construisent d'eux-mêmes précisément en tant que « faiseurs d'histoire comique » – par opposition notamment aux « faiseurs de romans » comme les désignent Sorel et Scarron⁸. L'Incarnation semble en effet informer le langage du corps et de l'esprit de l'auteur comique, autrement dit ses différentes postures. *Postures* considérées non au sens moderne mais dans son sens premier, à savoir la disposition physique et mentale de celui qui compose une histoire comique⁹. C'est le sens que donne Montaigne à ce terme

⁵ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen des livres attribués à l'auteur de La Bibliothèque française*, in *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 414-415. Sorel y assume la paternité de ce texte.

⁶ Comme l'indique le surtitre de son *Tristan L'Hermite sieur du Solier, poète chrétien et catholique*, Lachèvre vise, avec ce recueil, « une réparation posthume due au "précurseur de Racine" ». S'attaquant directement à Antoine Adam, Lachèvre veut ainsi « décharger la mémoire de Tristan de l'injuste accusation d'athéisme qu'il n'a jamais méritée » (*Tristan L'Hermite sieur du Solier, poète chrétien et catholique*, éd. Frédéric Lachèvre, Paris, R. Clavreuil, 1941, p. 9).

⁷ Voir notre introduction.

⁸ Le premier leur fait allusion dans le *Francion* de 1633 où il est question de « faiseurs de romans à la douzaine » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion*, éd. de 1633 établie par Fausta Garavini, Anne Schoysman et Anna Lia Franchetti, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1996, p. 561) et dans *De la connaissance des bons livres* (op. cit., p. 110) ; le second dans *Le Roman comique* où le narrateur de l'« Histoire de l'amante invisible » prévient (je souligne) : « Je ne vous dirai point exactement s'il avait soupé, s'il se coucha sans manger, comme font quelques faiseurs de Romans [...] » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, éd. Yves Giraud, Paris, Flammarion, coll. « GF Texte intégral », 1981, p. 90).

⁹ Dans une perspective de critique sociologique, la notion de *posture* de l'auteur moderne (post-romantique) a été traitée par Alain Viala (*Approches de la réception. Sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993) puis élargie par

dans ses *Essais* : « Quels animaux n'ont la face au haut, et ne l'ont devant, et ne regardent vis-à-vis, comme nous : et ne découvrent en leur juste posture autant du ciel et de la terre, que l'homme »¹⁰ ? Et il dit ailleurs de lui-même : « Non seulement le vent des accidents me remue selon son inclination : mais en outre, je me remue et trouble moi-même par l'instabilité de ma posture »¹¹. De manière tout à fait révélatrice, inclination et posture sont ici liées. Elles sont ainsi tout à la fois conscience de soi et du regard que l'on porte sur le monde. Cet emploi du terme pour désigner tantôt la tournure de l'esprit, tantôt la disposition du corps, se retrouve alors notamment dans *Le Berger extravagant* et *Polyandre* de Sorel, et dans *L'Autre monde* de Cyrano¹².

Que ce soit dans l'iconographie, dans le commentaire paratextuel ou à l'intérieur même de l'œuvre, le faiseur d'histoire comique emprunte bien des postures physiques et intérieures singulières lorsqu'il se décrit écrivant ou que d'autres le peignent ainsi : abaissé par les autres ou s'humiliant soi-même, le corps penché vers le bas, la plume à la main. Ces tournures d'esprit et ces dispositions du corps ne vont alors pas sans évoquer les mouvements qui définissent dogmatiquement l'Incarnation (l'abaissement vers la terre, l'anéantissement du créateur) et qu'elle entraîne à son tour dans ses dimensions pragmatiques (les valeurs et les gestes). L'auteur s'approprie ainsi les postures liées à l'Incarnation en les réactualisant pour parler de lui-même. Celles-ci participent alors pleinement de sa propre incarnation, autrement dit de son *ethos* d'auteur d'histoire

Jérôme Meizoz (*Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007). Or il serait anachronique de chercher une quelconque manière singulière de se positionner et de se mettre en scène comme auteur comique à part entière dans la société des Belles Lettres et le « champ littéraire » de cette première moitié du siècle, et ceci pour des raisons assez évidentes : la polygraphie en est une, la difficulté à parler d'une véritable identité d'« auteur » en est une autre.

¹⁰ Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre II, chapitre XII, « Apologie de Raymond de Sebonde », éd. Jean Céard, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Pochothèque », 2001, p. 755.

¹¹ *Ibid.*, p. 539.

¹² Lorsqu'au Livre V du *Berger extravagant* Lysis se prend pour un arbre, le narrateur explique : « On ne lui voyait plus que la tête et les bras qu'il étendit d'un côté et d'autre pour empoigner deux grosses branches, et étant en cette posture il commença à s'écrier ainsi [...] » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, Paris, Toussaint Du Bray, 1627, p. 662). L'un des épisodes de *Polyandre* présente Claudian qui observe par la fenêtre Néophile et Géliaste, l'un courtisant sa femme, l'autre sa fille : « Il faisait d'étranges postures en les voyant, comme si en se retirant d'un côté ou d'autre il eût pu les faire retirer, de même que ces joueurs qui se courbant en diverses façons, pensent empêcher par la force de leur imagination, qu'une boule n'aille au but ou ne soit noyée » (Charles Sorel, *Polyandre*, éd. Patrick Dandrey et Cécile Toublet, Paris, Klincksieck, coll. « Cadratin », 2010, p. 177). Quant à Cyrano, nous l'examinerons plus bas. Cet usage courant du terme pour désigner la position du corps et de l'esprit est rappelé par Denis Saint-Amand et David Vrydhags, « Retours sur la posture », *La posture. Genèse, usages et limites d'un concept*, Contextes, n° 8, 2011, en ligne sur : < <http://contextes.revues.org/4712> >

comique¹³. Aussi la voix de ce dernier s'incarne-t-elle véritablement lorsqu'il se dessine et se représente : c'est en partie de cette manière que le verbe comique se fait chair.

2. Tournures d'esprit

L'auteur humilié : la préface du *Gascon extravagant*

L'auteur d'une histoire comique, lorsqu'il est décrit par d'autres, se voit souvent attribuer une tournure d'esprit particulière : non qu'il soit bien ou mal tourné selon son humeur¹⁴, mais davantage parce qu'on lui prête une orientation de l'esprit remarquable et une disposition spécifique. Dans son « Introduction » à l'édition de 1857 du *Roman comique* de Scarron, Victor Fournel qualifie les auteurs de « roman comique, satirique et bourgeois » d'« esprits nets et vifs, mordants et familiers, ennemis de toute emphase, de toute morgue, de tous grands airs, et, par haine d'un excès, se jetant parfois dans l'excès opposé »¹⁵. Fournel, qui mêle des considérations biographiques, thématiques et stylistiques, juge ici de l'auteur comique selon les attirances et les aversions de son esprit. Une partie de la critique récente, qui voit en nos auteurs des « esprits forts », transformant les « beaux esprits » de Garasse en une catégorie positive, ne paraît pas faire autre chose¹⁶.

Avant toute considération romantique sur l'« écrivain » et la « littérature » du XVII^e siècle, avant tout constat moderne sur l'esprit (fort, libre ou libertin) du romancier, les tournures d'esprit de l'auteur comique sont décrites par ses contemporains et ses pairs qui en soulignent essentiellement deux, l'humilité et la modestie, deux valeurs étroitement liées, nous l'avons vu, à l'Incarnation. L'« un des amis de l'auteur » qui signe la « Préface » placée en tête du *Gascon extravagant* insiste d'emblée sur ce point :

¹³ L'*ethos* étant bien, en termes de rhétorique, le « soi incarné » (Michel Meyer, *La Rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2004, p. 20).

¹⁴ Sorel indique dans *De la connaissance des bons livres* que l'expression « avoir l'esprit bien tourné » se trouve dans le *Cyrus* (1649-1653) et la *Clélie* (1656-1661) de Madeleine de Scudéry à qui il en attribue l'invention (Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 362).

¹⁵ Victor Fournel, « Introduction », in Paul Scarron, *Le Roman comique*, Paris, P. Jannet, 1857, p. VII.

¹⁶ Le titre complet de l'ouvrage de Garasse sur lequel a coulé beaucoup d'encre depuis sa parution en 1624 est : *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État et aux bonnes Mœurs. Combattue et renversée par le P. François Garassus de la Compagnie de Jésus*. Théophile de Viau est le seul de nos romanciers à qui s'attaque Garasse ; Sorel n'est pas cité ; les autres n'ont évidemment pas encore écrit leur histoire comique.

Il se trouve des Narcisses comme au temps passé : on ne se peut détacher de l'amour de soi-même, et la vanité qu'on appelle aujourd'hui le vice des honnêtes gens est si commune, qu'elle s'est rendue quasi nécessaire. Le règne de l'humilité n'est plus de ce monde, depuis que l'ignorance et la malice des uns s'est portée jusques à ruiner la réputation des autres, il semble qu'on doive s'élever à mesure qu'ils nous abaissent, et leur donner sujet de désespoir où ils cherchent matière de gloire.¹⁷

Difficile de savoir si l'ami en question vise certaines personnes en particulier sans les citer ou si ce constat général relève du simple lieu commun qui prépare le terrain à la louange de l'auteur et de son œuvre. Quoi qu'il en soit, l'ami poursuit :

Ce sentiment a passé en loi, et la règle en est si générale, que la plupart des auteurs religieux ont été convaincus d'avoir suivi ce chemin qu'on suit maintenant par nécessité. Sans discourir ici de la politique ou de la morale, et sans faire le théologien ou le philosophe de coutume, j'ose dire que l'auteur de ce livre n'a pas eu des sentiments si dérégles, quoi qu'il ait droit de raisonner toujours à son avantage.¹⁸

En accusant les « auteurs religieux », il ne pense manifestement ni au Bérulle de la dédicace de *La Vie de Jésus* (fuyant « les grandeurs périssables de la terre »¹⁹), ni à Drelincourt, ni à la plupart des auteurs qui prônent une humilité qu'ils semblent les premiers à appliquer au quotidien. « [S]ans faire le théologien », l'auteur de la « Préface » propose tout de même une vision manichéenne distinguant les humbles des vaniteux, tout comme il oppose l'élévation volontaire à l'abaissement forcé, pour mieux souligner ensuite les qualités d'un auteur qui, s'il a montré à d'autres occasions qu'il pouvait « concevoir et [...] produire de belles et de nobles choses »²⁰, n'a pourtant pas souhaité signer cet ouvrage-ci. De plus, dans un siècle où l'amour de soi est devenu règle commune, le faiseur d'histoire comique, tel que le préfacier le décrit, peut bien être considéré comme extravagant, au même titre que son personnage central. Si « le règne de l'humilité n'est plus de ce monde », le créateur du *Gascon* tel qu'il est peint ici en a gardé l'esprit, en tant qu'il a justement produit une histoire comique.

¹⁷ « Préface par un des amis de l'auteur », in Onésime Sommain de Claireville, *Le Gascon extravagant*, éd. Felicita Robello, Abano Terme, Piovan, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto di lingue e letterature straniere moderne, Università di Genova », 1984, p. 51.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 185.

²⁰ « Préface par un des amis de l'auteur », in Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 52.

Kénose du créateur : le page, « l’auteur de *La Bibliothèque française* », Francion

Cette volonté de présenter l’auteur et de considérer son œuvre *par en bas* appartient en premier lieu à l’auteur lui-même. En effet, la modestie et l’humilité sont souvent convoquées lorsque celui-ci prend la parole dans les rares endroits où il parle en ce nom et se dessine en tant que tel. Ces deux valeurs déclarées, qui participent de son *ethos* et servent souvent de *captatio benevolentiae*, trouvent alors leur origine dans la rhétorique antique et notamment dans le *topos* de « modestie affectée » dont parle Ernst Curtius²¹. Une telle image s’oppose à la représentation glorieuse et valorisante du poète-vates inspiré des dieux ou du poète chantant les hauts faits de l’épopée (« *arma virumque cano* »). Or Curtius ajoute que « les chrétiens pourront facilement reprendre plus tard » cette posture d’humilité et de modestie récurrente de l’art oratoire²². C’est exactement ce que fait Jacques de Hillerin, l’auteur du *Chariot chrétien*, en signant l’« Épître à Dieu » par « Votre très humble, très obéissante pauvre petite Créature »²³. En tête de sa *Somme théologique*, Garasse paraphe de même son Épître à Richelieu d’un « Votre très humble et très obéissant serviteur », formule imprimée en petits caractères discrets en bas à droite²⁴. Ce penchant vers l’humilité, que nous avons également reconnu chez François de Sales, Bérulle, Caussin et compagnie, s’inscrit aussi bien dans les discours où il sert à des fins politiques, pastorales, morales voire ascétiques, que dans les pratiques quotidiennes des partisans de l’Incarnation de cette première moitié du XVII^e siècle. Lorsqu’il convoque à son tour modestie et humilité, le faiseur d’histoire comique semble puiser dans l’une et l’autre traditions, dans le sillage de l’orateur et de l’auteur spirituel.

Il en est ainsi du page disgracié prenant la plume et la parole. Le « Prélude » (chapitre I), où il annonce qu’il dira « quelles ont été les postures de [s]a fortune », manifeste de part en part l’humilité volontaire du page écrivant : ce dernier souhaite mettre au jour « des aventures [...] peu considérables », des « matières » pleine « d’amertume » ; il prévient ensuite : « n’ayant aucune matière [le mot revient pour la deuxième fois] de me louer, je ne prétends que de m’y plaindre » ; il ne veut pas s’« introduire comme un Héros », mais « trace une histoire déplorable, où [il] ne paraît que comme un objet de pitié » ; son personnage se présentera comme une « fidèle copie

²¹ Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 105.

²² *Idem*.

²³ Jacques de Hillerin, *Le Chariot chrétien*, op. cit., n.p.

²⁴ François Garasse, « Épître à mon très-illustre seigneur, le cardinal de Richelieu », in *La Somme théologique*, op. cit., p. 12.

d'un lamentable original » ; enfin, il craint de causer « quelque dégoût en cette lecture »²⁵. Dès l'entrée du roman se dresse le portrait, en négatif, du page écrivain et de son histoire par le biais de caractéristiques qu'ils n'ont pas (ni considérable, ni louable, ni héroïque), puis de celles qu'ils ont : déplorable, lamentable et piteux²⁶.

Plus singulièrement encore, l'auteur comique déplace, de la théologie au roman, l'humilité du Verbe – qui « s'est anéanti lui-même [...] en se rendant semblable aux hommes » (Ph 2,7) – pour la prendre à son propre compte, s'abaissant volontairement à tel point qu'il va jusqu'à renoncer aux attributs qui font de lui justement un créateur, le créateur et père d'une histoire comique. Sorel le fait d'une manière originale dans *L'Ordre et l'examen des livres attribués à l'auteur de la Bibliothèque française* (1664) ajouté à la fin de ladite *Bibliothèque* puisqu'il y parle de lui-même, auteur, compositeur et responsable d'un grand nombre d'ouvrages, comme s'il parlait d'un autre. Ce faisant, il prend l'exact contre-pied de ce dont il mettait en garde dans le *Francion* : « C'est bien perdre son temps de vouloir critiquer celui qui est le critique des autres ! C'est vouloir user ses dents contre une lime »²⁷. Le conseil est-il caduque – et les dents sauvées ! – lorsque le critique se critique lui-même, sous couvert de l'anonymat ? À moins que ce droit ne soit exclusivement réservé à celui qui tient la lime – et le pinceau – par le manche. Quoi qu'il en soit, l'humilité évoquée par Sorel dans *L'Ordre et l'examen* s'inscrit dans un dispositif complexe. Lui aussi commence par la penser en des termes moraux et quasi juridiques :

Certainement les lois de l'humilité nous ordonnent de ne nous point croire ni fort savants ni fort sages. Il y a des temps où le peu d'estime des autres hommes nous est une occasion de mériter.²⁸

Pour l'auteur, il est néanmoins important d' « avoir soin de sa bonne réputation, comme du bon état de son âme et de la pureté de sa conscience », et ceci dans l'intérêt de son public :

²⁵ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 27-28.

²⁶ On trouve à l'article « piteux » du *Dictionnaire* de Furetière : « Dans ce Roman il y a bien des cas piteux et surprenants » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « piteux »).

²⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 385. Cette déclaration de l'auteur-narrateur sert de transition entre une partie de l' « Avertissement » repris de 1623 et le début de la narration au livre VIII.

²⁸ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 393. Sur ce texte, voir Jean-Pierre Leroy, « Réflexions critiques de Charles Sorel sur son œuvre romanesque », *XVII^e siècle*, n° 105, 1974, p. 29-47 et Gabrielle Verdier, « Charles Sorel, ou le roman(cier) en procès », art. cit.

lorsqu'un auteur est capable de sentir ses forces sans se trop abuser, et qu'il reconnaît qu'entre ses ouvrages il s'en trouve d'utiles, il ne doit point endurer qu'on le jette dans le mépris, ou qu'on les laisse entièrement dans l'oubli.²⁹

Comme il le laisse entendre, c'est bien davantage contre le mépris et l'oubli que pour la gloire que Sorel, sans parler directement en son nom, dressera plus bas la liste de ses ouvrages – ou plutôt ceux de l'auteur de *La Bibliothèque française*.

Cette humilité s'applique ici à l'ensemble de sa production, non spécifiquement au *Francion*, au *Berger extravagant* et à *Polyandre*. Toutefois, vue de plus près, c'est bien cette image de lui-même que construit l'auteur dans chacune de ses histoires comiques, une image bien différente de celle des autres œuvres selon lui plus « sérieuses » : pensons au narrateur-auteur de *L'Orphize de Chrysante* (1626) dont la devise, « SOL ERO CLARUS » (anagramme de Carolus Sorel), est bien loin de l'humilité³⁰ ! À l'opposé, rappelons l'épître « Aux Grands » placée en tête du *Francion* de 1626 et qui commence par cette déclaration : « Ce n'est pas pour vous dédier ce livre que je fais cette Épître, mais pour vous apprendre que je ne vous le dédie point »³¹. De plus, un tel penchant, qu'il soit feint (« affecté ») ou réel, rapproche l'auteur comique, jouant de l'humilité et de la modestie, des personnages tout aussi humbles et médiocres qu'il crée dans ses histoires comiques. Aussi, dans *L'Ordre et l'examen*, Sorel dit-il de son *Polyandre*, comme des meilleures œuvres du genre, qu'il allie « style médiocre » et « gens de moyenne condition »³². Dans l'« Avertissement » dudit ouvrage, cette définition est attribuée à l'auteur, Sorel admettant déjà que « rien n'empêche qu'une histoire comique ne puisse être composée[e] par des personnes modestes, à leurs heures de récréation »³³. Notons enfin que dans le cas précis de *L'Ordre et l'examen*, l'humilité

²⁹ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 393.

³⁰ Sorel qui, dans la *Bibliothèque française*, classe ce roman parmi les « romans héroïques » le considère comme « un ouvrage plus relevé, où l'on voit des histoires de Princes et de Princesses » (Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 396). Sur les figures et les mises en scène de l'auteur dans toute l'œuvre de Sorel, voir l'excellent travail d'Olivier Roux, *La "fonction d'écrivain" dans l'œuvre de Charles Sorel*, op. cit. À ce sujet, notons avec Pierre Ronzeaud que l'humilité auctoriale semble être l'envers d'un fantasme nobiliaire chez Sorel (« Les avatars de la noblesse dans l'*Histoire comique de Francion* ou Portrait de l'auteur en gentilhomme imaginaire », in Christine Noille et Bernard Roukhomovsky, *Un autre dix-septième siècle. Mélanges en l'honneur de Jean Serroy*, Paris, Champion, 2013, p. 147-158).

³¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 367-368.

³² Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 401.

³³ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 5. Je souligne. Dans *La Bibliothèque française*, Sorel dit de même, à propos du *Francion*, qu'il a été « fait en un temps où des auteurs fort sages et fort modestes, pouvaient raconter des choses plaisantes dans leurs livres » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 196).

déclarée se voit confinée dans les marges de l'œuvre critique, qui plus est explicitée *a posteriori* et donc soulignée après coup.

L'abaissement volontaire, perceptible à l'intérieur même de l'œuvre, est donc bien le propre de l'auteur d'histoire comique. Dès lors, de même que le Verbe incarné, Dieu semblable aux hommes, a vécu « dans le monde » qui « ne l'a point connu » (Jn 1,10) et ne s'est véritablement révélé qu'à la fin malgré les signes laissés, de même l'identité de l'auteur comique n'est que progressivement révélée, au fil des éditions et dans la *Bibliothèque française* dans le cas de l'*Histoire comique de Francion*.

Dans ce dernier ouvrage – comme, entre autres, dans le *Berger* ou dans *Le Gascon extravagant* –, l'auteur refuse tout bonnement la paternité de son histoire comique³⁴. Les raisons qui poussent le père du *Francion* à ne pas reconnaître son « enfant légitime » (à ne pas s'avancer en tant qu'auteur, premier geste d'humilité), avant de le faire adopter par un autre (second geste d'humilité) en usurpant son identité (en l'occurrence celle de Nicolas de Moulinet sieur Du Parc) sont aisées à comprendre au vu notamment du caractère audacieux de l'ouvrage en question. Il est en revanche plus difficile de saisir pourquoi il ne l'assume toujours pas pleinement en 1664, quand bien même le livre a eu un succès que l'auteur de *La Bibliothèque française* se plaît à rappeler, avec « plus de soixante impressions de Paris, de Rouen, de Troyes et d'autres lieux, outre qu'[il] a été tradui[t] en anglais, en allemand et en quelques autres langues »³⁵. Si le lecteur de l'époque semble ne pas ignorer que Sorel est bien l'auteur de *La Bibliothèque française* et donc de *L'Ordre et l'examen*, ce dernier persiste à dire qu'on « a confondu [le *Francion*] avec un livre du sieur Du Parc, auteur de ce temps-là qui y a mêlé des contes fort licencieux, et que d'autres encore y ont travaillé »³⁶.

³⁴ La « Préface » du *Berger extravagant* de 1627-1628 explique entre autres que, face aux nombreux livres de mauvaise qualité, « si un honnête homme vient à écrire, il ne saurait plus voir son nom qu'à regret sur le frontispice de son ouvrage et est contraint de désavouer son enfant légitime ». Et l'auteur d'ajouter : « je ne désire point que l'on sache mon nom, ni que des affiches me fassent connaître » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, op. cit., n.p.). De fait, l'ouvrage paraît sous l'anonymat, avant d'être attribué à un certain Jean de La Lande dans l'édition suivante (1633-1634).

³⁵ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 194.

³⁶ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 398. Patrick Dandrey l'explique ainsi (je souligne) : « on peut se demander si sa manie [...] vive de la pseudonymie, du masque et du désaveu fictif de ses ouvrages, qui court tout au long de sa carrière, ne procéda pas du désir de *se ménager une posture* qui lui permit d'en discourir à (feinte) distance d'évaluation détachée » (Patrick Dandrey, « Préface. *Polyandre*, une critique de l'histoire comique », in *Polyandre*, op. cit., p. VII). Considérant l'ensemble de son œuvre, Jean Serroy voit chez Sorel, « polygraphe fuyant et mystificateur », une « forme de stratégie de brouillage » (« Situation de Charles Sorel », in Emmanuel Bury et Éric van der Schueren [dir.], *Charles Sorel polygraphe*, op. cit., p. 14-15 et p. 4). Voir également Jonathan Mallinson, « Sorel et les préfaces de *Francion* », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 42, mai 1990, p. 137-149. Il faut ajouter enfin que Sorel a clairement cherché à être reconnu pour ses œuvres sérieuses.

À l'intérieur de l'*Histoire comique de Francion* de 1633, le personnage éponyme s'exprime en lieu et place de l'auteur lorsqu'il explique les circonstances d'écriture et de publication de ses propres ouvrages, notamment un livre qu'il n'a pas signé, *La Jeunesse de Francion*, que l'on prend aisément pour le premier *Francion* en sept livres :

Ce qui fait beaucoup pour moi et qui montre clairement que je me soucie fort peu d'être tenu pour bon écrivain, c'est qu'ayant abandonné mon ouvrage sans y mettre mon nom, la gloire que je me donne ne me saurait apporter de profit.³⁷

L'auteur-Francion se différencie en cela des écrivains orgueilleux et avides de gloire. Il mentionne cet « impertinent » – dont il se garde de donner le nom ! –

contre qui l'Antiquité a tant crié, lequel, ayant fait un livre où il se moquait de la vanité de ceux qui veulent acquérir de la renommée par leurs écrits, ne laissa pas de s'en dire l'auteur.³⁸

Quant à Francion, il n'a « garde de faire une pareille faute après avoir tant méprisé la gloire ». Ainsi, il n'a pas voulu que son nom soit inscrit « au frontispice des premières feuilles », « ni aux affiches que l'on colle par la ville ». Et il précise : « ce n'est pas mon humeur d'être bien aise que mon nom aille affliger tous les dimanches les portes de l'église et les piliers du coin des rues [...] »³⁹. Aux côtés de la mauvaise réputation du genre romanesque à cette époque et, qui plus est, de l'histoire comique, l'une des raisons de ce refus de paternité et d'autorité, de la part du fils (Francion) comme du père (Sorel), est vraisemblablement à chercher dans cette posture constante d'humilité de l'auteur comique poussé, pour ainsi dire, à son plus bas degré d'inclinaison. Refuser que son nom soit affiché aux portes des églises et plus simplement sur les couvertures des romans comiques, autrement dit se dépouiller de ce qui le définit comme créateur à part entière et le sépare des êtres ordinaires, est ainsi un acte d'humilité et d'abaissement, kénose caractéristique du romancier comique.

³⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 563.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.* Tout ce passage sur l'anonymat ne figure pas dans l'« Avertissement » de 1623 mais est repris, sans remaniement interne, de l'« Avertissement d'importance aux lecteurs » qui clôt la version de 1626. En 1633, ce n'est donc plus l'auteur anonyme qui parle, c'est Francion.

Job : figure du Verbe incarné, figure de l'auteur

Dans la tradition religieuse, l'humilité appartient principalement au Christ, puis à celui qui le suit ou l'imité. Sans surprise, aucun faiseur d'histoire comique ne lie explicitement ses postures intérieures au Christ, ni à ses abaissements et humiliations. En revanche, un autre modèle d'humilité et d'humiliation apparaît, celui de Job. « Symbole du juste confronté au Mal et à la souffrance »⁴⁰, Job se présente comme l'archétype par excellence de l'homme abaissé, un abaissement voulu par Dieu qui le met au défi. Il est l'exemple emblématique du croyant laissé pour un temps sur terre sans Dieu, la personnification de la matière désinvestie avant d'être délivrée par le divin. Au même titre que d'autres personnages de l'Ancien Testament, il est de plus *figure* du Verbe incarné en ce qu'il « annonce » et « représente », probablement mieux que tout autre, par les humiliations qui lui sont infligées et l'humilité à laquelle il se résigne, celles du Christ. Grégoire le Grand, l'un des Pères de l'Église d'Occident, explicite ce lien dans la « Préface » de ses *Morales sur Job* :

Les Élus qui ont saintement vécu avant le Rédempteur, l'ont tous promis et prophétisé par leurs actes et par leurs paroles. Pas un juste qui ne l'ait annoncé en figure. [...] Il fallait donc que le bienheureux Job, qui annonçait le plus grand des mystères, l'Incarnation, figurât par sa vie celui qu'il décrivait par ses paroles ; qu'il montrât par ce qu'il endurait ce que le Christ souffrirait ; qu'il prêchât les mystères de cette Passion en toute vérité, la prophétisant non seulement par ses discours, mais aussi par ses tourments.⁴¹

L'histoire de Job prépare ainsi dans une large mesure le récit de l'Incarnation, tout comme elle préfigure concrètement la Passion de Jésus. Les lamentations et les doutes de la figure vétérotestamentaire seront sublimés dans l'ultime supplication du Christ en croix : « *Elôï, Elôï, lema sabachthani* » – « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34)

Dans un poème « sur les sonnets de Job et d'Uranie » composé peu avant le premier volet du *Roman comique* et publié la même année, Scarron s'identifie clairement à Job : il prend la parole

⁴⁰ Pierre Assouline, *Vies de Job*, Paris, Gallimard, 2011, p. 47.

⁴¹ Grégoire le Grand, *Morales sur Job, première partie (Livres I et II)*, trad. Dom André de Gaudemaris, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1989, p. 163. Le texte latin dit : « *beatus Job, qui tanta incarnationis ejus mysteria protulit* ». Plus bas, Grégoire poursuit : « Que le bienheureux Job soit une figure du Rédempteur à venir, son nom même le montre. Job signifie "le Souffrant". Et cette souffrance exprime bien la Passion du Médiateur [...] » (*ibid.*, p. 165).

En qualité de Jobelin,
 Et de serviteur très fidèle
 De feu Job, dont je suis très indigne modèle
 [...].⁴²

Bien évidemment, ce poème est un trait parmi d'autres tirés dans la querelle entre Jobelins et Uranistes, entre les partisans de Benserade et ceux de Voiture. Mais l'identification va au-delà de la simple prise de position, au-delà de considérations sur le bon goût en matière de poésie. En appelant Job « mon bon patron »⁴³, Scarron se met non seulement sous sa protection, mais il semble fonder son œuvre sous son effigie, de même que « Saint Pierre est le patron de Rome » ou « Saint Ignace des Jésuites »⁴⁴. Un tel modèle accompagne Scarron jusqu'aux abords du *Roman comique*. Modèle narratif, le récit de Job s'inscrit en filigrane de l'œuvre, et ceci dès l'ouverture du roman. Le chapitre premier suit en effet l'ordre des tout premiers malheurs de Job : la chute du soleil sur son char, puis les « quatre bœufs fort maigres »⁴⁵ tirant la charrette des comédiens rappellent, sur un autre ton, les bœufs de Job enlevés par des nomades et la chute du feu divin sur la terre⁴⁶. Le romancier, en bon artisan, « taille » et « règle » ainsi sa « besogne » sur un « patron »⁴⁷. Modèle rhétorique, la personne de Job apparaît en creux lorsque l'auteur parle de lui-même. Entre humiliation et humilité, celui-ci imite les dispositions mentales de celui-là, « ce Job, qui de souffrir nous apprend la science »⁴⁸. Au seuil du *Roman comique*, Scarron ne donne ni préface d'un ami ni *errata*, mais un bref avertissement « au lecteur scandalisé des fautes d'impression qui sont dans [s]on livre » – qui disparaîtra dans les éditions suivantes. Moitié s'excusant, moitié jouant avec son lecteur, Scarron

⁴² Paul Scarron, « Cartel de défi sur les sonnets de Job et d'Uranie », in *Œuvres*, t. VII, Genève, Slatkine reprints, 1970 [1786], p. 343. Ce poème en forme de cartel (« Écrit qu'on envoie à quelqu'un pour le défier à un combat singulier » selon Furetière) se trouve dans la troisième partie des *Œuvres burlesques de Mr Scarron* (Paris, Toussaint Quinet, 1651, p. 72-73), publiées la même année que *Le Roman comique* chez le même imprimeur.

⁴³ Paul Scarron, « Cartel de défi », *op. cit.*, p. 344. La formule entre en écho avec Assouline qui parle de « [s]on ami Job » (Pierre Assouline, *Vies de Job*, *op. cit.*, p. 47).

⁴⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « patron ».

⁴⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁶ « Les bœufs labouraient et les ânesses paissaient [...], et les Sabbéens sont impétueusement venus sur eux et ont tout pris » (Jb 1,14-15) ; « le feu de Dieu est tombé du ciel et a consumé les brebis et les serviteurs » (Jb 1,16).

⁴⁷ « Patron, chez les Artisans, signifie un modèle sur lequel ils taillent, règlent leur besogne ». Et Furetière note aussi le sens figuré en donnant l'exemple suivant : « Vous prendrez un mauvais patron, si vous imitez les Auteurs italiens modernes » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « patron »).

⁴⁸ Paul Scarron, « Cartel de défi », *op. cit.*, p. 344.

place d'entrée le roman sous le signe de l'erreur et de l'oubli, de la négligence et de la désinvolture : un livre « tout plein de fautes »⁴⁹ imputées à l'auteur et d'emblée assimilé à l'*errata* auquel il vient se substituer ; un ouvrage composé rapidement et corrigé à la hâte, sans grand soin⁵⁰ ; enfin, un roman imparfait adressé indifféremment à un « Lecteur Bénévole, ou Malévole »⁵¹, comme il s'entêtera à ne pas le distinguer dans le roman même. Écrire une histoire comique s'apparente ainsi à un geste d'humilité, sans jamais cesser d'être un geste ludique.

Chez Cyrano, la souffrance et l'humilité de celui qui écrit retrouvent, en fin de compte, une certaine gravité – même une gravité relative teintée d'ironie. Au début des *États et empires du Soleil*, la rédaction de l'histoire des aventures lunaires, c'est-à-dire le premier voyage dont le lecteur vient de prendre connaissance, mène Dyrcona dans les bas-fonds d'une première prison. Le personnage auteur des *États et empires de la Lune* se voit « enterr[é] dans un trou », enfermé dans une cellule : « La voûte, les murailles et le plancher étaient composés de six pierres de tombe, afin qu'ayant la mort dessus, dessous et à l'entour de moi, je ne pusse douter de mon enterrement »⁵². Au contact de la « froide bave des limas », du « gluant venin des crapauds » et des « poux [aux] dents plus longues que le corps »⁵³, le personnage, condamné à mourir sur place pour avoir commis un livre, ressemble à une autre « chair [...] vêtue de pourriture » (Jb 7,5). La référence ne se fait pas attendre : « enfin je pense que pour être Job, il ne me manquait plus qu'une femme et un pot cassé »⁵⁴. L'expression, qui vient définir la condition et l'attitude de celui qui tenait encore la plume quelque temps auparavant, offre ici un double écho : elle apparaît

⁴⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 61.

⁵⁰ « [A]yant encore dans la tête ce qu'il y a si peu de temps que j'ai composé, je relis les feuilles que l'on m'apporte à corriger, à peu près de la même façon que je récitais au Collège la leçon que je n'avais pas eu le temps d'apprendre » (*idem*). La même idée se trouve déjà dans l'« Avertissement » du *Francion* de 1623 : « Au reste à peine prenais-je la peine de relire mes écrits, et de les corriger ». L'auteur prenant « à peine [...] la peine de relire » emploie, par la suite, les termes de « nonchalance » et de « négligence qu'il avoue selon [s]a sincérité » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 47).

⁵¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 61.

⁵² Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 184 et 186. DeJean a montré ce lien entre le héros écrivant et son emprisonnement : Dyrcona est « a writer [...] imprisoned under harsh conditions because he is the author of a book judged to be heretical and mad » (Joan DeJean, *Libertine Strategies*, op. cit., p. 106). Dans sa démonstration, c'est alors la ressemblance entre personnage (« libertine hero ») et individus historiques « persecuted for their ideas » qui intéresse DeJean (*ibid.*, p. 90).

⁵³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 186.

⁵⁴ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 186. Dans son excellente étude qui commente abondamment cet épisode, Jacques Berchtold cite le texte en soulignant l'allusion à Job (« pour estre Job »), mais étonnamment il ne la commente pas (*Les Prisons du roman. XVII-XVIII^e siècle. Lectures plurielles et intertextuelles de Guzman d'Alfarache à Jacques le fataliste*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 2000, p. 401).

dans la lettre « Contre Soucidas » (Dassoucy) à qui Cyrano écrit : « Vous êtes enseveli sous le fumier avec tant de grâce que, s'il ne vous manquait un pot cassé pour vous gratter, vous seriez un Job accompli »⁵⁵. Elle se trouve également chez Théophile en exil qui se compare lui aussi à Job :

Dedans ce lamentable lieu,
Fors que de soupirer à Dieu,
Je n'ai rien qui me divertisse.
Job qui fut tant homme de bien
Accusa le ciel d'injustice
Pour un moindre mal que le mien.⁵⁶

Dans le contexte carcéral des *États et empires du Soleil*, les allusions à Job en annoncent une autre, plus inattendue et plus discrète, à l'Annonciation cette fois-ci, et donc au lieu et au temps qui précèdent directement l'Incarnation. Pour échapper à ce sinistre endroit et à une mort certaine, Dyrcona s'adresse en effet au « concierge » du lieu en ces mots :

tu sauras qu'il n'y a pas un bon quart d'heure, enfin un moment auparavant ton arrivée, qu'un ange m'est apparu et m'a promis de faire connaître la justice de ma cause, pourvu que j'aie demain faire dire une messe à Notre-Dame de ce bourg au grand autel. J'ai voulu m'excuser sur ce que j'étais enfermé trop étroitement ; mais il m'a répondu qu'il viendrait un homme envoyé du geôlier pour me tenir compagnie, auquel je n'aurais qu'à commander de sa part de me conduire à l'église et me reconduire en prison.⁵⁷

Par le récit de l'apparition d'un ange, le geste de dévotion escompté à Notre-Dame et l'annonce d'un messager quasi divin qui l'aiderait à sortir dans le monde, Dyrcona tente de réveiller, chez son interlocuteur, un imaginaire chrétien – celui de l'annonce de l'ange à Marie – afin de quitter cette cellule qui, de cercueil, devient une nouvelle « chambrette de Nazareth »⁵⁸. Le stratagème fonctionne puisque Dyrcona s'enfuit durant la messe, au

⁵⁵ Cyrano de Bergerac, « Contre Soucidas », in *Œuvres complètes, t. II, op. cit.*, p. 144.

⁵⁶ Théophile de Viau, « Au Roi, sur son exil. Ode », in *Œuvres complètes, t. I, Traité de l'immortalité de l'âme ou la Mort de Socrate. Poésies*, éd. Guido Saba, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 1999, p. 122. La figure de Job est convoquée par Théophile en prison comme l'a relevé notamment Michèle Rosellini, « Écrire de sa prison. L'expérience de Théophile de Viau », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 39, 2007, p. 17-37.

⁵⁷ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 188.

⁵⁸ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus, op. cit.*, p. 230 et p. 249. Berchtold y décèle une « réactivation de représentations de scènes sacrées que traite abondamment la peinture du XVII^e » et rapproche cet épisode des tableaux ayant pour sujet l'apparition d'un ange à un prisonnier (principalement saint Pierre selon Ac 12,6-10). En revanche, il ne mentionne pas les représentations (non seulement picturales) de l'Annonciation. L'allusion à Notre-Dame va pourtant dans ce sens (Jacques Berchtold, *Les Prisons du roman, op. cit.*, p. 405).

moment précis où « [s]on garde [...] se l[ève] à son rang pour aller à l'offrande »⁵⁹ : l'Eucharistie rend ainsi l'évasion possible, et l'auteur-Job peut à nouveau se mêler à la foule des gens ordinaires.

L'auteur d'histoire comique, humble parmi les humbles, créateur abaissé par les autres et par lui-même, nouveau Job tantôt amusé, tantôt éprouvé, attribue ces traits reconnaissables non à lui-même, mais à ses différents avatars⁶⁰ : le personnage mi-fictif mi-historique de Francion, le « je » à la fois acteur, compositeur et interprète de *L'Autre monde*, le narrateur omniscient et capricieux – nous le verrons – chez Scarron. Ces traits constitutifs de l'*ethos* ne seraient-ils pas véritablement assumés ? Au contraire, le créateur ne revendique-t-il pas pleinement, librement et sur un mode ludique, la modestie et l'humilité au point de ne pas oser se peindre directement lui-même ?

3. Postures du corps

L'auteur incliné

Perceptibles aux quelques endroits de son livre où l'on peut voir qui il serait – pour paraphraser Sorel cité en exergue de ce chapitre – tout comme dans les représentations faites par d'autres, les postures physiques du faiseur d'histoire comique, qui le singularisent en tant que romancier, peuvent, quant à elles, être réduites au nombre de trois : tout d'abord, l'auteur comique décrit effectivement (ou voit décrite) son attitude physique et corporelle, les mouvements de ses membres et de son corps écrivant, là où d'autres se taisent. Autrement dit, sa parole comique passe par un corps qui n'est aucunement négligé ou caché – et qui participe de son *ethos* au même titre que les tournures d'esprit qu'il affiche. À cela s'ajoute un deuxième trait distinctif et inséparable du précédent : le faiseur d'histoire comique se montre la plume à la main. Enfin, celui-ci associe l'écriture à une position inclinée, troisième composante de sa posture physique.

Dans l'iconographie à proprement parler, la comparaison avec d'autres portraits et dispositions physiques d'auteurs « non comiques » est éclairante. Au début du siècle précédent, Érasme est, par exemple, représenté plume à la main, remarquablement droit

⁵⁹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 189.

⁶⁰ Joan DeJean parle de « *fictional substitute* » de l'auteur dans le cas de Dyrcona/Cyrano (*Libertine Strategies*, op. cit., p. 106).

dans le tableau de Hans Holbein (1523) et dans la gravure d'Albrecht Dürer (1526), inclinant légèrement la tête dans le portrait de Quentin Metsys (1517). Cette position de l'auteur écrivant connote les labeurs de l'humaniste et de l'homme du peuple. Elle est également l'attitude du mélancolique, que Dürer a gravée sous les traits allégoriques de la *Melencolia* en 1514⁶¹. Une attitude mélancolique que l'auteur comique est loin d'emprunter.

Au siècle d'Érasme, nombreux cependant sont ceux qui ne se peignent ni ne sont peints écrivant : c'est le cas de Ronsard, de Malherbe et de Montaigne⁶². Se montrer écrivant, ce serait assurément considérer l'écriture non comme une partie de l'*otium* mais comme un véritable travail et, par là même, signaler une origine roturière. De fait, la plupart des hommes de lettres du XVII^e siècle et non seulement les romanciers (Chapelain, Guez de Balzac, Madeleine de Scudéry, Corneille, Rotrou, La Rochefoucauld, La Fontaine, Molière, Pascal, Perrault, Madame de la Fayette, Boileau, Racine, etc.) ne sont que rarement figurés en tant qu'auteur la plume à la main, voire ne le sont tout simplement pas⁶³.

Il faut alors chercher du côté de la tradition religieuse la posture de celui qui écrit penché vers le sol. Médiateurs entre le ciel et l'écrit révélé, les évangélistes sont bien souvent représentés ainsi, comme le *Saint Jean l'Évangéliste* (avant 1625) de Nicolas Tournier et celui de Francesco Furini (1635-1636) ; de même des *Quatre Évangélistes* (1625-1630) de Jordaens, absorbés par la lecture de quelque passage sacré, le jeune saint Jean songeant au milieu de ses pairs, saint Matthieu pointant quant à lui sa plume sur son propre exemplaire⁶⁴. À leur suite, les Pères de l'Église le sont également, tel ce *Saint Jérôme écrivant* (1605-1606) du Caravage, le bras allongé de l'exégète, traducteur de la

⁶¹ On trouvera d'autres exemples de portraits gravés en frontispice dans Michel Jeanneret, « L'homme dans le livre. Portraits d'auteur au XVI^e siècle », in Fernando Copello et Aurora Delgado-Richet (dir.), *Le Portrait. Champ d'expérimentation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2013, p. 29-46.

⁶² Une partie de la critique, partant d'allusions dans le texte, va jusqu'à penser que la plus grande partie des *Essais*, comme le *Journal de voyage*, a été dictée : « Là [dans la bibliothèque] je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pièces décousues : Tantôt je rêve, tantôt j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voici » (Montaigne, *Les Essais*, op. cit., p. 1294).

⁶³ Font exception Voiture (dans un portrait anonyme datant du XVII^e siècle au Musée de Tessé au Mans) et Boileau (notamment le portrait de Hyacinthe Rigaud de 1706, et donc au siècle suivant). Significativement, c'est au XVIII^e siècle et finalement par une projection rétrospective que Molière est peint écrivant par Charles-Antoine Coyvel (1730), de même que Corneille sculpté par Jean-Jacques Caffieri et Racine par Louis-Simon Boizot à la fin du XVIII^e siècle. Il en va de même, au début du siècle suivant, de ce *Corneille composant Rodogune* gravé par Louis François Charon et Malherbe peint par Robert Lefèvre.

⁶⁴ Ces tableaux se trouvent respectivement à la Galleria Spada de Rome, au Musée des Beaux-Arts de Lyon et au Louvre à Paris.

Bible plongé dans la lecture des Écritures, semblant presque fonctionner de lui-même⁶⁵. Cette posture est aussi celle de Richelieu écrivant, vêtu de sa pourpre cardinalice, dans le tableau peint par Philippe de Champaigne (dans les années 1640)⁶⁶. Elle est également celle de Bérulle, non dans la peinture qu'a donnée le même Philippe de Champaigne du cardinal tourné vers le livre sacré pour le lire, mais dans la gravure posthume faite par Michel Lasne placée en tête des *Œuvres complètes* de 1644 : Bérulle, « écrivant sur l'Incarnation », y tient une plume dans une main, un cahier dans l'autre ; une représentation de l'Annonciation orne le mur de son cabinet⁶⁷. Un second portrait de Bérulle « écrivant sur l'enfance de Jésus », que Jean Simard commente également, le montre traçant distinctement les mots « *Et verbum caro factum est* »⁶⁸.

De concert avec les mouvements de l'esprit, la venue de Dieu sur terre, la naissance du Christ et jusqu'à sa Passion suscitent, nous l'avons relevé, de multiples inclinaisons : celles du Verbe incarné lui-même tout au long de son parcours terrestre, de la Nativité jusqu'à la crucifixion, et celles de ses adorateurs, tous penchés vers le sol, ou du moins vers l'objet de leur adoration. C'est également la position du scribe, de l'exégète, du prophète inspiré et notamment de celui qui, comme Bérulle, écrit précisément sur l'Incarnation et la vie terrestre du Christ. Au-delà des réalités historiques et des représentations picturales – et parfois en accord avec elles –, le faiseur d'histoire comique s'inscrit, de façon tout à fait singulière, dans cette tradition religieuse.

Écrire, dormir, mourir

Dans l'« Avertissement » de la première *Histoire comique de Francion*, l'auteur – Sorel se garde de donner son nom – commente sa démarche tout en justifiant son audace :

je *hais* fort les inutiles observations à quoi nos écrivains *s'attachent*.
Jamais ce n'a été mon intention de les *suivre*, et étant *fort éloigné de*
leur humeur comme je suis, l'on ne me saurait *mettre en leur rang* sans

⁶⁵ Galleria Borghese à Rome. Voir annexe IV (II).

⁶⁶ Sorbonne à Paris. Voir annexe IV (III).

⁶⁷ La gravure est reproduite et commentée par Jean Simard (*Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle. Les dévotions de l'école française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, p. 45 et 77). Voir annexe IV (IV).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45 et 78. Comme le précise l'auteur, ce petit tableau également posthume appartient à la famille de Bérulle.

me donner une qualité que je ne dois recevoir. Leur âme sert indignement à leur plume et je veux que ma plume serve à mon âme.⁶⁹

Affections intérieures et mouvements corporels, même dans un sens figuré, se mêlent, comme se mêlent les mouvements de la plume et de l'âme. Dans sa volonté de s'éloigner des écrivains ordinaires, l'auteur préfère alors métaphoriquement la marche à la danse et aux cabrioles :

pour moi, j'essaie d'aborder par un chemin droit un souverain bien et une vertu solide. Les autres n'ont garde d'y arriver si tôt que moi, car ils vont comme en dansant par diverses figures, et se rendront si las, qu'ils tomberont de faiblesse à moitié chemin, au lieu que je ne fais que m'avancer toujours en marchant d'un pas ferme et d'un train qui n'est point diverti.⁷⁰

Étonnamment, ce sont ces écrivains-là qui sont dits inclinants, divertis et trébuchants, quand bien même l'auteur avance (et écrit) en ligne droite. Cependant cet autoportrait vaut « pour d'autres [ouvrages] [aux] desseins plus sérieux », non pas pour « cet ouvrage-ci »⁷¹. La démarche et la posture de l'auteur de l'histoire comique en question sont en effet tout autres : il concède l'avoir écrite « avec [...] peu de temps, et [...] peu de soin », nouvelle marque de modestie et d'humilité, avant d'éclairer son lecteur quant à sa rédaction :

Je n'ai pas composé moins de trente-deux pages d'impression en un jour, et si encore a-ce été avec un esprit incessamment diverti à d'autres pensées auxquelles il ne s'en fallait guère que je ne me donnasse entièrement. Aucunes fois j'étais assoupi, et à moitié endormi, et n'avait point d'autre mouvement que celui de ma main droite. L'on peut juger que si je faisais alors quelque chose de bien, ce n'était que par accoutumance.⁷²

Cette remarquable description de l'auteur au travail appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, nous y retrouvons une posture inclinée, en deux temps. Avec le recul, Francion se peint *a posteriori* en posture d'humilité : « si je faisais alors quelque chose de bien, *ce n'était que par accoutumance* », c'est-à-dire uniquement « par habitude, à force de

⁶⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 47. Je souligne.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p. 47. En 1633, ces propos de l'« Avertissement » sont réinvestis au livre XI, transférés de l'auteur anonyme à Francion qui recense les livres qu'il a produits et déplacés de l'*Histoire comique de Francion* à *La Jeunesse de Francion*. L'auteur de l'« Avis » de 1633 explique alors que « Du Parc a pris plaisir de faire dire cela à Francion pour donner à songer aux lecteurs » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 38).

réitérer le même geste »⁷³. Or il se souvient avoir eu, au moment de la création, « l'esprit incessamment diverti à d'autres pensées », se rapprochant de cette manière des auteurs « dansants » dont il semblait pourtant s'écarter. Cette double inclination de l'esprit va de pair avec la disposition du corps : l'auteur est penché sur ses pages. L'attitude de celui qui écrit, incliné sur son travail, mime celle du dormeur, les deux se confondant dans cette description précise de l'acte de composition. Et l'auteur, moitié inspiré moitié somnambule, se contente d'agiter la main, seule partie du corps finalement droite (l'adjectif est à double sens) et non inclinée⁷⁴.

Au sein du *Roman comique*, Scarron, ou plutôt cet « auteur-narrateur » responsable d'« intervention plus ou moins indiscrete » tout au long du roman en train de s'écrire⁷⁵, emprunte une posture similaire, à mi-chemin entre le romancier prophétisant et le créateur paresseux. Le premier chapitre se conclut par cette remarque : « cependant que ses bêtes mangèrent [celles du charretier], l'auteur se reposa quelque temps et se mit à songer à ce qu'il dirait dans le second chapitre »⁷⁶. S'il ne s'agit plus exactement de se reposer et d'écrire simultanément, la position du dormeur est à nouveau attribuée à l'auteur de l'histoire comique, le rêve participant de l'imagination et de la création : ce n'est que quand il dort et « songe » que le narrateur-auteur semble véritablement créer.

À cette position penchée de l'auteur – ou de l'image qu'il donne de lui-même – dans le roman s'ajoute, dans le cas de Scarron, la disposition physique, non seulement de l'auteur comique, mais de l'être humain lui-même difforme et souffrant : Job, figure du Verbe incarné et de l'humilité de l'auteur, est également figure du corps réel de Scarron

⁷³ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « accoutumance ». Seule variante notable dans la version de 1633 (et déjà de 1626), Francion déclare (je souligne) : « si je faisais alors quelque chose de bien, ce n'était que *par bonne fortune* ». La qualité relève dès lors du hasard et de la chance, non de la répétition (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 561).

⁷⁴ Notons que dans la version de 1633, la composition du « livre passable » que Francion a fait « pour [s]e désennuyer lorsqu'[il] étai[t] contraint d'être berger », double du *Berger extravagant*, est différente : l'ayant écrit dans sa mémoire, Francion se propose de le dicter et non de le rédiger (*ibid.*, p. 559). Sur ces jeux de miroir de l'auteur chez Sorel, voir la thèse de Daniel Riou, *Image de l'auteur dans les romans de Charles Sorel. Pour une problématique moderne du sujet de l'écriture* [thèse de doctorat en littérature française sous la direction d'Alain Viala], [Paris], [Université Paris III], 1993.

⁷⁵ Jean Rousset, « Insertions et interventions : *Le Roman comique* », in *Narcisse romancier. Essai sur la première personne dans le roman*, Paris, José Corti, 1986 [1973], p. 82. Sur ces interventions, voir également Fausta Garavini, « Et moi qui vous parle... », in *La Maison des jeux. Science du roman et roman de la science au XVII^e siècle*, trad. Arlette Estève, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 1998, p. 215-240.

⁷⁶ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 67.

et de ses peines physiques. Son texte fameux « au lecteur qui ne m'a jamais vu »⁷⁷ qui accompagne la gravure de Stefano Della Bella (1648) dresse ainsi le portrait d'un être tout entier incliné vers le sol et qui, par sa stature, « ne représente pas mal un Z »⁷⁸ : par trois fois, il mentionne notamment sa « tête penchant » d'un côté ou sur son estomac, avant de décrire ses inclinations naturelles, « un peu colère, un peu gourmand et un peu paresseux », trois des sept péchés capitaux eux aussi orientés vers le monde terrestre. La gravure signée par Della Bella à proprement parler représente Scarron de dos – autre forme d'humilité – assis sur une chaise à roulettes⁷⁹. Autour de lui, les neuf muses passablement grimaçantes, elles-mêmes à l'origine de la création, comme Pan, un satyre et Pégase qui le surplombent, se penchent de concert sur le petit homme. Inclinant le chef sur le côté comme sur la plupart des gravures et des estampes qui le représentent, ce dernier bavarde-t-il avec son entourage mythologique ? Ou est-il simplement en train de dormir et de *songer* à ce qu'il écrira ?

En fin de compte, s'il faut se pencher pour écrire comme pour dormir, la mort impose de manière définitive une posture horizontale à l'auteur-dormeur, à l'homme symboliquement crucifié et au Job souffrant. Scarron la revendique dans sa propre épitaphe :

Celui qui ci maintenant dort
Fit plus de pitié que d'envie,
Et souffrit mille fois la mort
Avant que de perdre la vie.

Passant, ne fais ici de bruit,
Prends garde qu'aucun ne l'éveille ;
Car voici la première nuit
Que le pauvre Scarron sommeille.⁸⁰

Sommeillant et non plus *songeant*, l'auteur a cessé d'écrire.

⁷⁷ Il s'agit de la « Préface » à *La Relation véritable, de tout ce qui s'est passé en l'autre monde, au combat des Parques et des poètes, sur la mort de Voiture* (1648), reproduite dans l'édition du *Roman comique* d'Yves Giraud (op. cit., p. 49-50).

⁷⁸ *Idem*. Considérant ce « corps tordu », Gérard Montbertrand parle de Scarron comme d'un « homme crucifié », tout à la fois souffrant et riant (« La Personnalité Z de Scarron et la fonction du comique dans les histoires intercalées du *Roman comique* et dans les Nouvelles tragi-comiques », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 30, 1989, p. 117-118).

⁷⁹ Cette gravure a été plusieurs fois reproduite. Légèrement modifiée, elle sert notamment de frontispice aux *Œuvres de Monsieur Scarron* de 1654. Les nombreux portraits de Scarron sont répertoriés par Henri Chardon (*Scarron inconnu et les types des personnages du Roman comique*, t. I, Genève, Slatkine reprints, 1970 [1903], p. 260-262). Voir annexe IV (V).

⁸⁰ In *Poésie, XVI^e et XVII^e siècles*, Lausanne, La Guilde du livre, 1942, p. 272.

Scarron en verbe incarné, Dyrcona en homme-Dieu

Cyrano n'a pas attendu que l'auteur du *Roman comique* meure effectivement pour lui prêter la posture du mort. Dans l'une de ses *Lettres satiriques* (1654) « Contre Scarron », non seulement il décrit en des termes virulents et vindicatifs le corps et l'âme tordus d'un être proche de l'insecte, de la bête et du monstre, mais il s'acharne à l'assimiler littéralement à un mort-vivant, à un être qui, « sans mourir, [...] a cessé d'être homme »⁸¹. Au fur et à mesure des invectives et autres attaques pointues se dessine le portrait d'un Christ burlesque. Pour ce faire, Cyrano s'inspire de la figure du Christ souffrant, ultime étape de l'Incarnation du Verbe fait chair avant la Résurrection⁸². Il travaille à partir de ce « patron » pour dépeindre Scarron. Sous la plume de Cyrano, ce dernier se présente comme un corps dont la parole est le seul signe vital : « il fait bien de parler, lance-t-il, on ne pourrait pas croire sans cela qu'il fût en vie »⁸³. Victime innocente, il devient une sorte de messie abandonné du ciel et souffrant pour un salut à venir, quasi mort et déjà ressuscité non dans un corps glorieux mais dans son ancienne chair malade :

[un de ses amis] se persuada même qu'il pouvait être arrivé que le Ciel, animant ce cadavre infect et pourri, avait voulu, pour le punir des crimes qu'il n'avait pas commis encore, jeter par avance son âme à la voirie.⁸⁴

Ce portrait à charge vise clairement le poète burlesque, voire la personne dans son ensemble, et ne se limite pas à l'auteur comique. Selon toute vraisemblance, Cyrano a d'ailleurs composé cette lettre avant la parution du *Roman comique* – du moins n'y fait-il aucune allusion⁸⁵. Pourtant, ce sont bien l'homme de lettres et ses « productions » qui sont attaqués : dans la lettre de Cyrano, la description du corps déformé et tout entier de travers est liée, de près ou de loin, à sa parole et à son écriture. Satire du corps et critique de l'écriture s'entremêlent : Scarron se serait moqué d'un sonnet prétendument composé

⁸¹ Cyrano de Bergerac, « Contre Scarron », in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 168.

⁸² Rappelons que l'Incarnation comme *état* peut être divisée en séquences, de la Nativité à la Résurrection. Voir notre chapitre 1.1.

⁸³ Cyrano de Bergerac, « Contre Scarron », in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 171.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁵ Ni dans la version manuscrite de la lettre qui porte le titre « Contre Scarron, poète burlesque », datée de 1651, l'année même de la parution chez Toussaint Quinet de la première partie du *Roman comique* (ce qui n'a donc rien d'étonnant), ni dans la version imprimée de 1654, pourtant passablement retouchée, voire même plus virulente encore que le manuscrit (à l'inverse de la plupart des autres lettres). Cyrano s'attaque essentiellement au *Virgile travesti* dont le premier volume a paru en 1648.

par Cyrano ? Ce dernier ironise : « Comment eût-il pu voir cet ouvrage de bon œil, lui qui ne saurait même regarder le Ciel que de travers⁸⁶ ? » Inclinant la tête sur le côté, l'auteur ressemble à nouveau au plus fameux des crucifiés. Or, si le Christ, avant de remettre l'esprit, incline la tête selon Pascal (qui reprend Jn 19,30)⁸⁷ ou crie selon les évangiles canoniques, Scarron fait quant à lui l'un et l'autre, sans pour autant mourir tout à fait. Le verbe comique incarné (« cet homme, qui sans rien dire parle sans cesse »⁸⁸) ne semble pouvoir se taire sans risquer de se désincarner définitivement : « n'est-il pas manifeste à chacun que depuis le temps que les médecins sont occupés à curer sa carcasse, ce doit être un homme bien vid[é]⁸⁹ ? » Ainsi, le verbe se défait de la chair, laissant derrière lui un corps sans verve et sans vie.

En dépit de cet aspect physique qu'il attribue à Scarron – et encore, comme il l'avoue, l'auteur des *Lettres satiriques* ne l'a jamais vu de ses propres yeux⁹⁰ –, Cyrano n'en est finalement pas tant éloigné. Sans aller jusqu'à adopter la position du mort ni même celle du dormeur, il est cependant représenté lui aussi en auteur incliné : le célèbre portrait tiré par Zacharie Heince et inséré dans les *Œuvres diverses* (1654) qui contiennent la lettre « Contre Scarron », montre Cyrano penchant la tête sur sa droite, lorgnant de ce même côté⁹¹. Mais le plus marquant est, sans nul doute, le portrait dessiné plus tard par Lorenz Scherm (1699). Cyrano y est assis à sa table, plume à la main, penché en avant sur une feuille – un livre en arrière-plan puis un second plus haut viennent accentuer l'inclinaison de sa tête en la prolongeant⁹². Cette représentation transpose un certain nombre d'éléments du portrait de *Richelieu écrivant* que leur mise en parallèle révèle assez clairement⁹³ : la position des deux mains (la droite tenant la plume, la gauche les feuilles), l'emplacement du siège et de la table, le couvre-chef et l'ample manteau, les lignes diagonales en arrière-fond semblent repris du tableau de

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ « 285. Il inclina la tête. 286. Et rendit l'esprit [...] » (Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 110).

⁸⁸ Cyrano de Bergerac, « Contre Scarron », in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 172. Cyrano joue sur le double sens du verbe *curer*, qui signifie à la fois soigner et vider.

⁹⁰ « [N]e l'ayant jamais vu, puisque vous m'obligez à faire son tableau, je ne saurais pour le peindre agir d'autre façon que de suivre l'idée que j'en ai reçu[e] de tous ses amis » (*ibid.*, p. 168).

⁹¹ Ce portrait est reproduit notamment par Frédéric Lachèvre (*Les Œuvres libertines de Cyrano de Bergerac*, t. I, Genève, Slatkine reprints, 1968 [1921], p. XXII) et Madeleine Alcover (*Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. LXXXV). Les différents portraits de Cyrano sont commentés par cette dernière dans *Cyrano relu et corrigé*, Genève, Droz, coll. « Études de philologie et d'histoire », 1990, p. 69-74.

⁹² Ce portrait figure dans les *Œuvres diverses et Nouvelles Œuvres de M. Cyrano de Bergerac*, t. II, Amsterdam, D. Pain, 1699. Voir annexe IV (VI).

⁹³ Voir l'annexe IV (VII).

Philippe de Champaigne. Rompant avec la droiture du cardinal, l'auteur du portrait de Cyrano a alors incliné la tête de son sujet, le romancier étant désormais tourné vers ce qu'il écrit ; il a de même remplacé le Christ en croix par les livres de la bibliothèque dont la disposition demeure cruciforme ; enfin, il a agrandi les dimensions de la table et du dossier de la chaise, renforçant ainsi l'humilité de celui qui écrit au milieu du décor. Mais cette composition emprunte aussi des éléments au portrait de Scarron, à commencer par l'inclinaison de la tête et par la chaise, étonnement similaire à celle du petit homme et qui a opéré un quart de tour. Les muses ont quant à elles physiquement disparu : la bibliothèque s'est substituée au décor mythologique et l'auteur, qui arbore par ailleurs un autre couvre-chef, se dévoile désormais au spectateur la plume à la main. Peut-être est-il penché sur *L'Autre monde*.

Car, si ce portrait est certainement une reconstruction de l'illustrateur⁹⁴, il correspond à l'image que Cyrano donne de l'auteur des *États et empires de la Lune*. Dans une habile mise en abyme, les toutes premières pages des *États et empires du Soleil* désignent ainsi Dyrcona comme l'auteur de la première partie. Sont alors mis en parallèle d'une part, les portraits tirés par les « graveurs » qui, « sans [l']avoir jamais vu, avaient buriné [s]on image »⁹⁵ – au même titre que Lorenz Scherm – et d'autre part, l'autoportrait bref mais précieux de l'auteur écrivant. Incité par son hôte Monsieur de Colignac à « rédiger [ses aventures sur la lune] par écrit », il finit par accepter :

Je mis donc la plume à la main, et à mesure que j'achevais un cahier, impatient de ma gloire, qui lui démangeait plus que la sienne, il allait à Toulouse le prôner dans les plus belles assemblées.⁹⁶

À la foule des Toulousains qui, voyant les gravures, crient « Voilà le portrait de l'auteur des *États et Empires de la Lune* »⁹⁷, Dyrcona répond en donnant cet autoportrait. À la

⁹⁴ Au même titre, par exemple, que le Molière dessiné plume à la main par Ingres au milieu du XIX^e siècle et que tant d'autres à cette même époque.

⁹⁵ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 167.

⁹⁶ *Idem*. Notons ici qu'au sein du récit, *Les États et empires de la Lune*, tout comme *Les États et empires du Soleil* que le démon de Socrate offre à Dyrcona dans la première partie, ne sont jamais désignés comme « histoire comique ». La version imprimée de la première partie (1657) ne corrige d'ailleurs pas le titre du roman dans le roman, alors que le titre général de l'œuvre, de *L'Autre Monde ou les États et empires de la Lune* (dans les trois manuscrits) devient *Histoire comique de Monsieur de Cyrano Bergerac, contenant Les États et empires de la Lune*.

⁹⁷ *Idem*.

fois peu soucieux de gloire et penché sur les cahiers qu'il remplit, le personnage écrivant, reflet déformé de Cyrano, est lui aussi doublement incliné de corps et d'esprit⁹⁸.

Cette disposition fait écho à l'ouverture de la première partie du roman où le personnage, alors lecteur et non auteur, se penche sur le livre du philosophe Cardan pour le lire. Plus encore dans notre perspective, elle ressemble également à la posture à quatre pattes des Sélénien, qui se distinguent en cela des hommes de la terre (c'est-à-dire de leur Lune) :

considérez la différence qui se remarque entre nous et eux, dit-on sur la Lune. Nous autres, nous marchons à quatre pieds, parce que Dieu ne se voulut pas fier d'une chose si précieuse à une moins ferme assiette. Il eut peur qu'il arrivât fortune de l'homme [*i.e.* du Sélénien] ; c'est pourquoi il prit lui-même la peine de l'asseoir sur quatre piliers, afin qu'il ne pût tomber.⁹⁹

Assignée par Dieu lui-même, la posture inclinée vers le sol est toute divine et prend une connotation positive :

Voyez un peu [...] comme ils [les habitants de la terre] ont la tête tournée devers le ciel ! C'est la disette où Dieu les a mis de toutes choses qui les a situés de la sorte, car cette posture suppliante témoigne qu'ils cherchent au ciel, pour se plaindre, Celui qui les a créés, et qu'ils Lui demandent permission de s'accommoder de nos restes. Mais nous autres, nous avons la tête penchée en bas pour contempler les biens dont nous sommes seigneurs, et comme n'y ayant rien au ciel à qui notre heureuse condition puisse porter envie.¹⁰⁰

Incliné sur ses cahiers, Dyrcona revenu sur terre perd quelque peu son apparence terrestre et humaine, ressemblant pour un temps aux habitants du ciel qu'il a rencontrés. Parce qu'il écrit « la tête penchée en bas », « tournée devers » la terre, l'auteur comique n'est-il pas de même un homme-Dieu, sous les traits d'un homme-bête, dont la plume constituerait le principal attribut ?

La critique l'a relevé : la supériorité du genre humain, signalée par la stature physique, est un argument présent sous la plume de Platon (dans le *Timée*) et d'Ovide (au

⁹⁸ Cette description du personnage-auteur et la mise en abyme du livre écrit, qui permettent ainsi de relancer le roman, rappellent indubitablement Francion rédigeant sa *Jeunesse*.

⁹⁹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 89. Plus loin, le fils de l'hôte humilie son père en lui ordonnant d'emprunter la posture du terrien : « Or sus, vaurien, [...] en punition de votre désobéissance, je veux que vous serviez aujourd'hui de risée à tout le monde, et pour cet effet, je vous commande de ne marcher que sur deux pieds toute la journée » (*ibid.*, p. 120).

Livre I, 84 des *Métamorphoses*)¹⁰¹. À la suite de Montaigne qui la conteste, Cyrano s'en moque à son tour¹⁰². Durant son procès solaire, Dyrcona est ainsi « accusé d'être homme » pour huit raisons. La dernière et la plus développée d'entre elles concerne directement sa posture physique. Selon son accusateur, on ne peut douter que l'étranger appartienne au « genre humain »

en ce qu'il lève en haut tous les matins ses yeux, son nez et son large bec, colle ses mains ouvertes la pointe au ciel plat contre plat, et n'en fait qu'une attachée, comme s'il s'ennuyait d'en avoir deux libres ; se casse les jambes par la moitié, en sorte qu'il tombe sur ses gigots ; puis avec des paroles magiques qu'il bourdonne, j'ai pris garde que ses jambes rompues se rattachent, et qu'il se relève après aussi gai qu'auparavant.¹⁰³

Sur la terre comme au ciel, l'homme est un animal (ad)orant. Or Cyrano se distingue de Montaigne en ce qu'il attribue la posture inverse de l'être humain (non plus une « stature droite », mais penchée vers la terre) au narrateur écrivant. Ce dernier, au moment où il prend la plume, conserve ce faisant une posture d'humilité qui, paradoxalement, le grandit en le rendant semblable aux « seigneurs » célestes que sont les habitants de la Lune. Ce paradoxe définit aussi le Verbe incarné lui-même.

4. Le Verbe incarné, figure de l'auteur comique

Les tournures d'esprit et les postures du corps de l'auteur comique, les expressions qui le singularisent en tant que tel et les composantes de son *ethos* sont en grande partie informées par l'Incarnation : humilité volontaire, voire kénose du créateur, corps incliné et tête pesant vers le bas, Verbe fait chair. En ce sens, chaque auteur

¹⁰¹ Cecilia Rizza, « Cyrano lecteur de Montaigne dans *L'Autre Monde* », in *Libertinage et littérature*, Paris, Nizet, coll. « Biblioteca della ricerca. Cultura straniera », 1996, p. 187-203.

¹⁰² Ce passage des *Essais* est souvent cité : « cette prérogative que les Poètes font valoir de notre stature droite, regardant vers le ciel son origine, [...] est vraiment poétique : car il y a plusieurs bestioles, qui ont la vue renversée tout à fait vers le ciel : et l'encolure des chameaux, et des autruches, je la trouve encore plus relevée et droite que la nôtre. Quels animaux n'ont la face au haut, et ne l'ont devant, et ne regardent vis-à-vis, comme nous : et ne découvrent en leur juste posture autant du ciel et de la terre, que l'homme ? Et quelles qualités de notre corporelle constitution en Platon et en Cicero ne peuvent servir à mille sortes de bêtes ? » (Michel de Montaigne, *Les Essais*, op. cit., p. 754-755).

¹⁰³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 264-265. Nous reviendrons au chapitre 5.4 sur ce plaidoyer qui fait de Dyrcona, payant pour tout le genre humain, un double du Christ.

écrivant une histoire comique « explo[it]e le potentiel expressif »¹⁰⁴ du mystère, dans les postures qu'il entraîne et les valeurs qu'il induit, pour se présenter à l'œuvre.

Ce parcours à travers l'*ethos* comique de Sorel, Scarron et Cyrano principalement amène une autre remarque : l'image que le faiseur d'histoire comique donne de lui-même – ou plutôt de ses avatars – en Verbe incarné tend parfois à s'étendre à toute sa production, voire à sa *persona* historique. Scarron, vu par lui-même et par Cyrano, en est la preuve.

Enfin, l'évolution chronologique des postures du corps et de l'esprit est intéressante : l'humilité du faiseur d'histoire comique présente d'emblée chez l'auteur de l'*Histoire comique de Francion*, de même que la présence latente de Job n'évoluent pas vraiment. L'esprit ne semble pas réellement changer. Ou plutôt l'évolution va-t-elle dans le sens de la modération, de l'humilité forte chez Sorel (cette kénose radicale du créateur qui ne signe pas) à une humilité plus ludique chez Scarron, voire ironique chez Cyrano. Il s'agit là de variantes autour d'une même attitude liée à la composition du livre, l'auteur autoréfléchi du *Roman comique* s'humiliant au moment d'écrire, l'auteur intradiégétique des *États et empires de la Lune* étant humilié pour les avoir écrits. En revanche, une évolution se dessine plus clairement en ce qui concerne les postures du corps : de Sorel à Cyrano, la réappropriation de l'Incarnation se fait plus évidente et plus forte. L'écrivain penché, dont la plume à la main rappelle Bérulle ou les évangélistes et le corps l'adorateur incliné, laisse la place à une véritable identification au Verbe incarné lui-même. Le passage de l'un à l'autre semble d'ailleurs se produire entre Scarron parlant de lui-même et Scarron décrit par Cyrano dans sa lettre où l'identification est explicite, avant que Dyrcona lui-même ne se fasse, un court instant, véritable Dieu-homme et homme-Dieu au moment d'écrire. Durant l'âge d'or de l'histoire comique, le Verbe incarné devient ainsi, à son tour, *figure* de l'auteur comique (et non l'inverse) en ce qu'il l'annonce et le représente.

¹⁰⁴ L'expression est de Cecilia Rizza qui s'en sert pour décrire les reprises de Cyrano qui, à partir d'une idée de Montaigne, « brode tout un récit » (Cecilia Rizza, « Cyrano lecteur de Montaigne », art. cit., p. 200).

Chapitre quatrième

Quand l'histoire comique parle d'elle-même

« Nous ne mettons pas en oubli les romans comiques qui ont grand besoin d'être défendus ; car les romans héroïques qu'on devrait estimer leurs frères, les rabaissent même pour s'élever au-dessus d'eux. Quelques auteurs croient que ne conversant qu'avec des héros, ils en sont bien plus estimables que ceux qui se trouvent toujours avec la lie du peuple. »

Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, 1671

Le second pan important de l'autoréflexivité propre au roman comique se trouve lui aussi marqué par l'Incarnation. En effet, celle-ci traverse de part en part les lieux dans lesquels le genre se construit par opposition, se définit lui-même, commente sa propre démarche, bref, les moments où l'histoire comique parle d'elle-même¹ : les sous-titres (des trois versions de l'*Histoire comique de Francion* ou du *Page disgracié*) ; les « Préfaces » et autres « Avertissements » aux lecteurs (*Histoire comique de Francion*, *Le Berger extravagant*, *Le Gascon extravagant*, *Polyandre*, *Le Parasite Mormon*, *Le Roman bourgeois*) ; les premiers chapitres en forme de prélude (*Première journée*, *Le Page disgracié*) ; mais également les interventions du narrateur (*Francion*, *Le Parasite Mormon*, *Le Roman comique*), voire certains commentaires ponctuels des personnages ; enfin, les réflexions théoriques menées *a posteriori* par Charles Sorel dans *La Bibliothèque française* (1664) et *De la connaissance des bons livres* (1671). Dans ce que Daniel Riou qualifie de « métadiscours, interne ou périphérique »², se retrouvent, en filigrane, les mouvements (abaissement, union, investissement) et les couples dialectiques (ciel-terre, haut-bas, verbe-corps) qui définissent l'Incarnation. L'histoire

¹ Sur la dimension autoréflexive du genre, voir entre autres Mary Jo Muratore, *Mimesis and metatextuality*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1994 et Michel Fournier, « Autoréflexivité, fiction et croyances : la figure du revenant dans les histoires comiques du XVII^e siècle », in Jan Herman, Adrien Pachoud, Paul Pelckmans et François Rosset (dir.), *L'Assiette des fictions. Enquêtes sur l'autoréflexivité romanesque*, Louvain, Peeters, coll. « La république des lettres », 2010, p. 103-116.

² Daniel Riou, « Sorel et Scarron à l'aube du roman moderne. Métadiscours et crise de la représentation », in Andreas Pfersmann et Bernard Alazet (dir.), *Fondements, évolutions et persistance des théories du roman*, Amiens-Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Études romanesques », 1998, p. 37.

comique se fait en effet roman de la terre, du corps et de la chair, mais aussi roman de l'humilité, tout en prétendant bien souvent délivrer un message qui s'apparente à une parole cachée, porteuse de vérité, qu'il faut savoir entendre. En ce sens, l'Incarnation se présente comme une forme-sens de la métafiction.

1. Orientation générique

Contre un roman idéalisant...

Refusant expressément de se donner le nom de « roman », l'histoire comique s'élabore avant tout par opposition à la tradition romanesque et aux romans de son temps. Ainsi, des premières histoires comiques aux textes théoriques de Sorel, les romans de chevalerie, de bergerie et d'aventures sont ouvertement visés et mis à distance les uns après les autres³. À ce propos, soulignons d'emblée que les attaques ne se font ni plus sévères ni plus précises au fur et à mesure que le genre de l'histoire comique s'affirme : le *Francion* porte des attaques *ad hominem* aussi bien que *Le Roman comique* ou *De la connaissance des bons livres*. Mais les cibles changent : si les deux premières histoires comiques de Sorel visent principalement les romans de chevalerie et de bergerie, le roman de Scarron s'en prend davantage aux romans héroïques et précieux. Notons également que cette critique des romans « à la mode » est assumée par des auteurs qui tout à la fois se moquent et participent de ladite mode : Sorel, nous l'avons relevé, mais aussi Claireville auteur de *L'Amélinte* (1635), « roman aventureux-sentimental en deux tomes »⁴.

Dans « l'amas réitératif des critiques contre le roman »⁵, l'histoire comique reproche à celui-ci de mettre en scène des personnages aux caractères idéalisés, pointant du doigt le choix récurrent de personnages nobles et de haut rang ainsi que le traitement uniforme qu'il leur réserve. Ce rejet est évident chez Sorel, de sa première histoire

³ La critique se poursuit au moins jusqu'à la fin du siècle puisque Furetière dit encore du *roman* dans son *Dictionnaire* : « Maintenant il ne signifie que les Livres fabuleux qui contiennent des histoires d'amour et de chevaleries, inventées pour divertir et occuper les fainéants ». Toutefois, il se rattrape plus bas : « Nos Modernes ont fait des romans polis et instructifs, comme l'*Astrée* de d'Urfé, le *Cyrus* et *Clélie* de Mademoiselle de Scudéry, le *Polexandre* de Gomberville, la *Cassandre* et la *Cléopâtre* de la Calprenède, etc. » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « roman »).

⁴ Selon Felicita Robello (« Introduction », in Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 14).

⁵ La formule est d'Éric Van der Schueren parlant de Sorel (« Présentation », in Charles Sorel *polygraphe*, *op. cit.*, p. XV).

comique à ses derniers écrits théoriques. Au début du Chapitre X de l'*Histoire comique de Francion* de 1633, la critique d'une telle idéalisation, à l'encontre du roman pastoral en l'occurrence, est exprimée par un personnage secondaire, Joconde – et non directement par l'auteur, ni par Francion. À ce dernier qui l'aborde en la voyant tenir dans la main « un livre où il est traité des amours des bergers et des bergères », elle répond en ces termes : « les bergers sont ici dedans philosophes et font l'amour de la même sorte que le plus galant homme du monde. À quel propos tout ceci⁶ ? » Joconde, elle-même fille des champs, se moque des inclinations naturelles idéalisées des bergers et de leurs façons de faire l'amour que le roman sublime.

De tels propos entrent en écho avec les attaques développées au cours de ces mêmes années dans *Le Berger extravagant*⁷. Par la suite, dans *La Bibliothèque française* et plus encore dans *De la connaissance des bons livres*, Sorel assume pleinement ces critiques qu'il adresse désormais au roman de chevalerie, de bergerie et, plus longuement, à tous les « romans modernes », d'aventures, héroïques et précieux. Dans le deuxième traité de cet ouvrage (« Des histoires et des romans »), la « censure » que Sorel leur applique est significativement aussi longue que leur « défense » est brève⁸. Les « romans modernes », prévient-il sans les citer nommément, se bornent à raconter des

amours de seigneurs et de dames de haute qualité, et même de princes et de princesses, qui sont accompagnés de ballets, de carrousels et d'autres galanteries de Cour, et même de combats singuliers, de batailles et de voyage.⁹

Les personnages sont ainsi uniformément inclinés à l'amour et constamment confrontés aux « événements merveilleux » que constituent les « galanteries », les « combats singuliers » et les « voyages », mais aussi les scènes de déguisements puis de reconnaissances, les enlèvements, les incendies ou les tremblements de terre. Les « faiseurs de romans » reproduisent toujours les mêmes formules¹⁰. Selon Sorel, ces

⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], p. 488-489.

⁷ Sur la critique des romans pastoraux chez Sorel, voir notamment Maurice Lever, « Le statut de la critique dans *Le Berger extravagant* de Charles Sorel », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 3-4, mai-août 1977, p. 417-431 et Martine Debaisieux, « Le tombeau des romans : de *Francion* au *Berger extravagant* », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 30, 1989, p. 169-178.

⁸ Dans l'édition de 1671, la censure « des Romans de Chevalerie », « de Bergerie » puis des « Romans Modernes » court sur cinquante pages (*op. cit.*, p. 93-143), tandis que leur défense n'en occupe que neuf (*ibid.*, p. 149-157). Plus précisément encore, les romans modernes, critiqués sur trente pages, ne sont défendus que sur deux.

⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108 *sqq.* Il déplore ainsi le manque d'« invention » des auteurs qui « entassent aventure sur aventure », qui plus est des « aventures toujours semblables » (*ibid.*, p. 111-112). Significativement,

péripiétés récurrentes et redondantes « donne[nt] matière à toutes les intrigues de telles narrations »¹¹, une matière trop uniforme et trop élevée. Le critique ironise :

pour montrer que les merveilleux auteurs n'ont toujours qu'une même chose à nous dire, on voit que les personnages de leurs livres sont tous jeunes et tous amoureux, tous beaux et tous blonds, fussent-ils de Mauritanie.¹²

Il ajoute plus bas que ces auteurs « croient que ne conversant qu'avec des héros, ils en sont bien plus estimables que ceux qui se trouvent toujours avec la lie du peuple »¹³. Optant pour de grands sujets et une haute matière¹⁴, soignant les apparences de leurs créatures romanesques et sacrifiant à un merveilleux qui finit par s'essouffler, ces faiseurs de roman prennent ainsi, pourrait-on dire avec Sorel, l'exact contre-pied d'un idéal romanesque qui répondrait à l'Incarnation.

Vingt ans plus tôt, cette résistance de l'histoire comique au roman idéalisant est mise en abyme dans la première partie du *Roman comique* de Scarron : au Chapitre XXI, « Qui peut-être ne sera pas trouvé fort divertissant » – alors qu'il est justement question de divertissement –, les personnages présents s'entretiennent du théâtre, de ses auteurs et de ses règles. Puis, « de la comédie » on en vient « à parler des romans »¹⁵. S'opposent alors vivement un jeune conseiller du parlement de Rennes, introduit dans le récit à cette occasion, et le poète de la troupe nommé Roquebrune. Le premier se fait autant le pourfendeur des « romans héroïques » que l'avocat des « romans modernes » et des

l'histoire comique s'ouvre à première vue sur un événement tout à fait commun, terre à terre, *a priori* presque banal (un concierge sort de son château, une troupe de comédiens entrent dans une ville) et non sur un événement merveilleux, à l'exception notable de l'ouverture de la seconde partie du *Roman comique* qui débute par l'enlèvement d'Angélique. Nous y reviendrons au chapitre 7.2.

¹¹ *Ibid.*, p. 118.

¹² *Ibid.*, p. 115. Même discours dans l'« Avertissement » de *Polyandre* (nous sommes en 1648) : « l'on a peut-être fait en France depuis cinquante ou soixante ans plus de dix milles volumes d'invention d'esprit, où il n'y a qu'une seule des actions de la vie qui soit représentée principalement, qui est celle de faire l'amoureux » (Charles Sorel, « Avertissement », in *Polyandre*, *op. cit.*, p. 7). Des observations identiques se trouvent déjà dans *La Maison des jeux* (1642) : « Nous voyons que la compagnie était mêlée, dit le narrateur de la Première journée, comme cela arrive d'ordinaire, de telle façon que toutes les choses que l'on en peut rapporter, sont plus croyables que ce qui se trouve dans plusieurs romans, dont les auteurs s'imaginent qu'il irait de leur honneur, s'ils ne faisaient tous leurs personnages Princes et Chevaliers, ne considérant pas que les aventures les plus agréables arrivent parmi le mélange des conditions, et même que ce n'est pas une chose vraisemblable de faire tous leurs gens de guerre si polis, si galants et d'une parole si élégante, au lieu que plusieurs hommes d'épée ont beaucoup de rudesse [...] » (Charles Sorel, *La Maison des jeux*, Genève, Slatkine reprints, 1977, p. 29-30).

¹³ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 157-158.

¹⁴ Au même sens que *Le Dictionnaire de l'Académie* (1694) parle de « belle, ample, riche matière » sur laquelle écrire (*Le Dictionnaire de l'Académie*, t. II, *op. cit.*, p. 33).

¹⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 184-185.

« Nouvelles » à l'espagnol. Dans sa perspective, un bon roman moderne correspondrait non seulement à des « nouvelles en français », telles que *Le Roman comique* en contient effectivement quatre. Mais, selon les arguments qu'il avance, ce roman-type pourrait également désigner les histoires comiques, le roman même de Scarron répondant ainsi à la définition du conseiller : un roman divertissant, d'une longueur raisonnable, proche des nouvelles espagnoles

qui sont bien plus à notre usage et plus selon la portée de
l'humanité que ces héros imaginaires de l'Antiquité qui sont
quelquefois incommodes à force d'être trop honnêtes gens

et qui, enfin, contient des exemples utiles jusqu'imitables¹⁶. Le second, Roquebrune, ne l'entend pas de cette oreille, lui qui avoue n'avoir « point de plaisir à lire des romans s'ils n'étaient composés d'aventures de princes, et encore de grands princes »¹⁷. Le conseiller l'apostrophe : « Je vois bien [...] que le livre de don Quichotte n'est pas trop bien avec vous » – un roman moderne espagnol que Sorel rangera avec les « Romans comiques » ajoutant qu'il compte parmi les « romans vraisemblables et divertissants »¹⁸. À quoi Roquebrune répond : « C'est le plus sot livre que j'ai jamais vu »¹⁹ ! Préférant les romans héroïques au roman de Cervantès, aux nouvelles, mais aussi à « l'*Astrée* », le poète a lui-même en projet « un roman en cinq parties, chacune de dix volumes, qui effacerait les *Cassandra*, *Cléopâtre*, *Polexandre* et *Cyrus* », respectivement les deux romans héroïques de La Calprenède (1642-1645 et 1647-1658), celui de Gomberville (1629-1639) et le roman précieux de Madeleine de Scudéry (1649-1653)²⁰.

Cette critique du genre idéalisant procède, chez Scarron comme chez Sorel, de la critique d'une anthropologie qui survalorise l'homme. Dans cette opposition apparaît, en négatif, ce vers quoi tend l'histoire comique : un roman véritablement moderne qui, lui,

¹⁶ *Ibid.*, p. 185. La définition du conseiller se rapproche de celle que Sorel donne des « Nouvelles » dans *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 179-181. Notons que le conseiller, dont on apprend qu'il se nomme La Garouffière, réapparaît dans la seconde partie du roman, donnant lieu à une nouvelle « digression » sur la comédie (chap. VIII), avant de raconter lui-même une nouvelle à l'espagnol (chap. XIV : « Le Juge de sa propre cause »).

¹⁷ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁸ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 192. « Comique », « vraisemblable » et « divertissant », « *L'ingénieux Don Quichot* [sic] de la Manche » est également une « agréable satire contre les romans de chevalerie » (*idem*).

¹⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 185.

²⁰ À plusieurs reprises, Scarron joue des références aux romans héroïques et précieux. Le narrateur de l'« Histoire de l'amante invisible » précise par exemple : « la salle était la plus magnifique du monde et, si vous voulez, aussi bien meublée que quelques appartements de nos romans, comme le vaisseau de Zelmandre dans le *Polexandre*, le palais d'Ibrahim dans l'*Illustre Bassa* [de Scudéry], ou la chambre où le roi d'Assyrie reçut Mandane, dans le *Cyrus*, qui est sans doute, aussi bien que les autres que j'ai nommés, le livre du monde le mieux meublé » (*ibid.*, p. 94).

réponde à *l'usage* du lecteur et se veuille à *la portée de l'humanité* – pour reprendre la belle formule du conseiller de Rennes.

... et désincarné

Dans une même logique, le genre de l'histoire comique abhorre les temps reculés, mythiques ou mythifiés, de même qu'elle déserte les lieux romanesques idylliques et les contrées lointaines dans lesquels s'ouvrent et s'étendent, d'une manière ou d'une autre, les romans pastoraux, héroïques ou précieux, de l'Arcadie à la Rome antique, des cités grecques aux villes orientales. Cette critique des lieux et des temps de la littérature contemporaine en général et du roman en particulier affleure dans toute l'œuvre de Sorel, du *Francion* à *De la connaissance* en passant par *La Maison des jeux*. Omniprésent chez Scarron, un tel désaveu se voit résumé dans la lettre « À un lecteur de romans » de Cyrano de Bergerac : ce dernier se moque du lecteur-type – et finalement aussi du romancier – qui aspire « à la conquête d'un pays que Dieu n'a pas encore créé »²¹.

Aussi, en s'éloignant pour ainsi dire de ce qui est éloigné sur l'échelle de l'espace et du temps, l'histoire comique préfère-t-elle ce qui est « ici et maintenant » selon les mots de Thomas Pavel²². En admettant, comme le fait ce dernier, qu'« à l'âge classique les mondes décrits par la littérature s'éloign[ent] considérablement de la réalité empirique et de la vie quotidienne » et que la majorité des œuvres du siècle mettent en place une « esthétique de la distanciation idéale », nul doute que le genre de l'histoire comique pose problème²³. Dès lors, selon Pavel, soit l'histoire comique devient l'exception qui confirme la règle classique ; soit elle procède elle aussi, au-delà des apparences, de l'idéalisation et d'un certain éloignement ; soit enfin, elle n'est qu'une tentative insignifiante, incohérente et avortée au sein d'un mouvement général²⁴. En réalité, elle prend bel et bien parti, volontairement et violemment, contre la « littérature » – si tant est

²¹ Cyrano de Bergerac, « À un lecteur de romans », in *Œuvres complètes, t. II, op. cit.*, p. 194. Dans une perspective qui relève davantage de l'histoire de la lecture du roman, cette formule est reprise par Michel Fournier (*Généalogie du roman. Émergence d'une formation culturelle au XVII^e siècle en France*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des lettres. Études », 2006, p. 53-80).

²² Thomas Pavel, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1996, p. 269.

²³ *Ibid.*, p. 13 et p. 275.

²⁴ Dans son chapitre V, c'est de cette manière que Pavel envisage les œuvres qui semblent résister à la tendance et les écrivains qui « rejettent le système de l'idéalisation » (*ibid.*, p. 298). L'auteur ne consacre alors que sept pages (p. 284-290) au genre de l'histoire comique, ne s'arrêtant finalement que sur la seule *Histoire comique de Francion*.

que nous puissions parler de littérature au XVII^e siècle –, ou du moins contre les romans de son époque et les mondes qu'ils décrivent. À l'article « Des romans modernes et de leurs absurdités » dans *De la connaissance des bons livres*, Sorel déplore, en bon romancier et historiographe, que ceux-ci puissent « être faits en dépit de la Géographie et de la Chronologie », de l'histoire dont il défend la prééminence et de l'étude des mœurs – de l'ethnologie pourrait-on dire :

les auteurs de tels livres savent si peu les coutumes des nations, qu'ils les décrivent toutes de même manière, donnant de la douceur et de la civilité à des Scythes et à des Indiens et faisant vivre avec toutes les politesses de nos villes ceux qui sont encore logés dans des cavernes avec les bêtes farouches et sous des taudis de feuillages.²⁵

À nouveau critiquée, l'uniformisation se double d'une sorte d'ignorance ou d'aveuglement en matière géographico-sociale : Sorel ne reproche pas à de tels romans l'éloignement spatial et temporel, à savoir un certain exotisme et un goût certain pour l'Antiquité. Il souligne au contraire le polissage de peuples « barbares » et non (encore) civilisés, tout comme il déplore, quelques lignes plus loin, que ces auteurs « rangent leurs Héros [issus de temps anciens] sous les lois de ce siècle »²⁶ : un tel nivellement spatio-temporel invraisemblable et inadéquat, faux et fictif, idéalise l'altérité en abolissant purement et simplement toute différence, alors qu'il eût fallu en maintenir une.

Au fil de ces considérations critiques se dessine *a posteriori* le portrait-charge d'un grand roman prétendument *moderne* – Sorel, en 1671, ne les nomme pas mais les comprend comme un ensemble²⁷ –, un *roman de la désincarnation* : les personnages stéréotypés, parangons de vertu et de beauté, prennent l'apparence d'authentiques dieux de la guerre et de l'amour. À force d'être polis, d'humains ils deviennent divins, échappant à « l'humanité ». Le décalage que Sorel dénonce dans le cas des Scythes et des Indiens civilisés est similaire, à un niveau inférieur : de bêtes (« logés dans des cavernes [...] et sous des taudis de feuillages »), ils sont faits hommes. Que les uns et les autres deviennent divins et humains de fait ou en apparence, l'opération est bien l'inverse

²⁵ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 104-105. Dans l'ensemble de l'ouvrage, Sorel cherche en grande partie à démontrer la supériorité de l'histoire – « qui est le récit véritable des actions des hommes, ou particulières, ou publiques, et du changement des Royaumes, des provinces et des villes » (*ibid.*, p. 71) – sur les fables, les romans, voire la poésie qui contient la tragédie et la comédie.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ Il parle ainsi « des romans modernes, desquels il ne serait guère besoin de nommer aucun parce qu'on pourra appliquer assez facilement aux uns et aux autres ce qui les touche » (*ibid.*, p. 132-133).

de l'Incarnation, l'inverse du divin devenu humain – et qui s'est logé, pour un temps, dans une caverne !

Dans un même ordre d'idées, ce grand roman de la désincarnation prend également les deux autres opérations de l'Incarnation à rebours : le verbe (la langue des personnages ou du romancier) s'accorde certes avec le corps (les personnages), mais l'un et l'autre le font de manière unidimensionnelle : les faiseurs de romans et partant leurs héros, nous dit encore Sorel, « sont de pauvres musiciens qui ne savent qu'une note et ne chantent que sur un même ton »²⁸. Une parole identique, les romanciers n'ayant « qu'une même chose à [...] dire », s'incarne dans des corps uniformes, « tous beaux et tous blonds », qui accomplissent des « aventures toujours semblables ». Cette uniformité confine à la mort, ceux que l'on veut ainsi « faire passer pour des héros » étant « plutôt des hommes de néant »²⁹.

Enfin, ces romans sont essentiellement tournés vers le haut et le noble, le merveilleux et le sublime³⁰, troisième « contre-mouvement » d'incarnation romanesque. Dans *De la connaissance des bons livres*, Sorel termine sa « Censure des Romans » par une remarque étonnante et significative sur les histoires comiques : « je n'entends pas les accabler comme d'un coup de massue, et faire qu'ils n'en relèvent jamais »³¹. De même, il conclut le chapitre suivant et sa « Défense des Fables et des Romans » par une courte « Défense des Romans Comiques ». « Nous ne mettons pas en oubli les romans comiques qui ont grand besoin d'être défendus », prévient-il avant d'ajouter : « car les romans héroïques qu'on devrait estimer leurs frères, les rabaissent même pour s'élever au-dessus d'eux »³². L'histoire comique, vrai roman de l'Incarnation, s'abaisse (et est abaissée) autant que leurs faux-frères s'élèvent.

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹ *Ibid.*, p. 125. Si, comme l'explique Furetière dans son *Dictionnaire*, l'on utilise la locution « il faut voir ce que cet homme a dans le corps, pour dire, tâcher à découvrir ses sentiments », le héros de roman tel que l'histoire comique le caricature est habité par le seul sentiment amoureux qui n'a pas besoin d'être découvert tant il est évident (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « corps »).

³⁰ Sublime au sens premier : « Qui est au premier rang, qui est élevé pardessus les autres » (*ibid.*, « sublime »).

³¹ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 142. Difficile de savoir si la remarque s'applique aux romans comiques uniquement ou à tous les romans.

³² *Ibid.*, p. 157-158.

2. Poétique romanesque de l'Incarnation

Par opposition ou par complémentarité, l'histoire comique élabore, au fil des œuvres, une véritable poétique romanesque de l'Incarnation³³. Ainsi, aux valeurs morales chrétiennes et néo-stoïciennes du roman idéalisant (vaillance, courage, dépassement de soi), elle oppose d'autres valeurs non moins chrétiennes qui sont constitutives du mystère (humilité, modestie, pauvreté, mais aussi obscurité). Le genre se focalise sur un monde médiocre, recherche une humanité moyenne dans sa diversité et est tenté par un accord naturel des mots aux choses. Quand bien même roman noble et histoire comique s'adressent probablement, à l'époque, à un même lectorat, l'histoire comique propose ainsi une lecture du monde radicalement différente, une vision de l'humanité incompatible et, pour ainsi dire, une herméneutique proche d'une théologie de l'Incarnation. À contre-courant des attentes des lecteurs, elle s'inscrit en faux contre une conception dominante de la divinité nécessairement glorieuse et impressionnante d'une part, contre une représentation idéalisée de l'humanité ainsi que d'un monde éloigné des réalités et étranger à l'homme d'autre part.

Monde médiocre

Selon Bérulle, l'Incarnation suit un trajet « du plus haut des cieux au plus bas de la terre »³⁴. En fuyant les lieux exotiques et mythiques, l'histoire comique se rapproche de même de la terre, mais elle en vise moins le bas que le milieu : ses aventures sont situées quelque part entre le plus haut des cieux et le plus bas de la terre. *Polyandre*, sorte d'aboutissement de l'histoire comique parfaite – selon les dires de son auteur – est, par exemple, présenté comme un roman rempli d'« aventures [...] modernes et arrivées à Paris »³⁵. *Le Roman comique* de Scarron, pour la partie « comique » précisément, se déroule dans et aux alentours d'une ville du Mans contemporaine de la composition du roman, alors que les nouvelles insérées ont lieu en Espagne, en Italie ou en Afrique du

³³ Dans un tout autre contexte, l'expression « poétique de l'Incarnation » est utilisée par Georges Duby pour désigner « l'art des grandes cathédrales » qui, au Moyen Âge, « cél[èbre] de façon merveilleuse le corps du Christ » (Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976, p. 220).

³⁴ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 297.

³⁵ Charles Sorel, « Avertissement aux lecteurs », in *Polyandre*, op. cit., p. 3. Diverses allusions permettent de situer l'action aux alentours de l'année 1640.

Nord, contrées autrement plus exotiques. Dans chaque histoire comique, ce choix de la France contemporaine, au détriment de l'Antiquité païenne idéalisée, étrangère aux valeurs chrétiennes et à l'Incarnation, devient un choix théologico-politique.

Ainsi, avant d'explorer d'autres mondes, *Les États et empires de Lune et du Soleil* de Cyrano s'ouvrent respectivement sur les environs de Paris et le « havre de Toulon »³⁶. L'explorateur de *L'Autre monde* traverse également le Canada (qui semble être le Canada de l'époque) avant de voyager au « monde de la Lune » et de retomber en Italie à la fin de la première partie. Alors que les trois versions manuscrites décrivent relativement peu cette dernière étape du héros-narrateur, le correcteur de l'édition imprimée de 1657 l'emmène à Rome pour lui faire voir « les restes des triomphes de quelques grands hommes » et « admir[er] les belles ruines et les belles réparations qu'y ont faites les Modernes », puis l'envoie à Civita-Vechia, avant de le faire embarquer pour Marseille³⁷. Une volonté d'ancrer le récit extravagant dans un monde contemporain transparaît dans cette fin remaniée du roman qui prend, par la même occasion, le titre d'« *histoire comique* ». Or ce clin d'œil vers Rome permet aussi de distinguer l'« *histoire comique de Monsieur de Cyrano Bergerac [sic]* » des romans « modernes » des années 1640-1650 qui, pour leur part, ne se contentent pas d'un passage éclair dans la ville éternelle, tels l'*Hermiogène* (1648) d'Urbain Chevreau ou la *Clélie, histoire romaine* (1656-1661) de Madeleine de Scudéry³⁸. Ces romans, qui « admirent » eux-mêmes les ruines d'une ville antique qu'ils « réparent », sont relégués au même rang qu'une *vieille cité* que le roman de Cyrano, devenu histoire comique, traverse pour mieux s'en éloigner, alors que la Lune et le Soleil se présentent comme des destinations certes mythiques, mais neuves et résolument *modernes*.

L'histoire comique, lorsqu'elle cherche à définir ses singularités ou que celles-ci se révèlent dans la refonte d'un passage quelque peu remis dans le droit chemin générique, se réclame d'un monde médiocre, c'est-à-dire « au milieu »³⁹. Dans un même

³⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 5 et p. 165.

³⁷ *Ibid.*, p. 453. Ce passage, qui inclut la fin de l'échange audacieux avec le fils de l'hôte, le vol de retour et l'arrivée en Italie, est de loin la plus grande « victime » du ou des correcteurs de la version imprimée de 1657 dont il semble aujourd'hui impossible de connaître l'identité (Le Bret, Cyrano lui-même ?).

³⁸ Sans oublier évidemment, dans ces mêmes années, toutes les tragédies dont « la scène est à Rome » : *Horace* (1641) et *Cinna* (1643) de Corneille, *La Mort de Sénèque* (1645) de Tristan L'Hermite, *Scévole* (1647) de Pierre Du Ryer et jusqu'à *La Mort d'Agrippine* (1654) de Cyrano lui-même. Voir Thomas Pavel, « Rome et l'imaginaire antique », in *L'Art de l'éloignement*, op. cit., p. 148-218.

³⁹ *Médiocre* signifie, au XVII^e siècle, « qui est entre le grand et le petit, entre le bon et le mauvais » selon *Le Dictionnaire de l'Académie* (t. II, op. cit., p. 36). Et Furetière ajoute : sans « excès, ni défaut » (*Dictionnaire universel*, op. cit., « médiocre »). Ce n'est que plus tard que l'adjectif qualifiera une chose au-dessous de la moyenne, insuffisante en quantité et en qualité. Felicita Robello a décrit cette « poétique

élan identitaire, les « bons romans comiques » tendent par ailleurs vers la médiocrité des aventures narrées : « Les *actions communes de la vie* étant leur objet, écrit alors l’auteur de *La Bibliothèque française*, il est plus facile d’y rencontrer la vérité »⁴⁰. Dans l’Incarnation également la vérité surgit dans le plus commun. Le page de Tristan, s’il propose lui aussi une foule d’actions relevant de la « Vérité [...] toute nue » – autre *topos* du genre –, précise, dans le « Prélude », que les « événements d’une vie », qui « d’ordinaire [...] se trouvent ou communs, ou rares », seront, dans son propre récit, « remplis d’accidents » et ainsi d’une « diversité » susceptible de plaire⁴¹. Scarron va, quant à lui, jusqu’à parler des « badineries » qu’il offre au lecteur, à savoir un ensemble « d’actions et de choses tantôt ridicules, tantôt blâmables »⁴².

Dans cette recherche de la médiocrité par la diversité – car l’une ne surgit qu’au prix de l’autre –, l’histoire comique accueille les excès et les extrêmes, et ceci au même titre que l’Incarnation englobe le monde dans toute sa diversité. En tant que mystère, elle est, par définition, la réunion des contraires, le « Mariage » voire le « Mélange » de la nature divine et de la nature humaine selon Garasse⁴³. Léonard de Marandé le souligne lui aussi. Par l’Incarnation, Dieu a « assemblé ces deux extrémités si éloignées », il a « allié et conjoint ces deux Natures, Divine et Humaine », comme il l’avait fait lors de la Création :

cet excellent ouvrier dans la première formation du monde, avait par une adresse merveilleuse accordé les Éléments, pacifié leurs débats, allié le chaud avec le froid, le sec avec l’humide, le céleste avec le terrestre, et fait de leur mélange industriels, le ciment et le matériaux qui ont été employés en la structure du Ciel, des Étoiles, du Soleil et de ce grand Amphithéâtre, rempli d’autant de merveilles qu’il y a de sujets différents.⁴⁴

de la médiocrité » du roman comique dans son article « *Polyandre* ou la poétique de la médiocrité », in *Le Miroir et l’image. Recherches sur le genre narratif au XVII^e siècle*, [s.l.], [s.n.], coll. « Pubblicazioni dell’Istituto di lingua e letteratura francese », 1982. Dans une perspective plus large, voir Jacques Morel, « Médiocrité et perfection dans la France du XVII^e siècle », *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. 69, n° 3-4, 1969, p. 441-450. Sur la médiocrité dans son sens actuel, constitutive du roman du XIX^e siècle, voir Sylvie Thorel-Cailleteau, *Splendeurs de la médiocrité. Une idée du roman*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 2008.

⁴⁰ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 188. Je souligne. Il écrira plus loin que l’histoire comique cherche à « décri[re] agréablement la manière dont on vi[t] dans le monde » (*ibid.*, p. 398).

⁴¹ Tristan L’Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 28. Notons que dans *De la connaissance des bons livres*, Sorel remarque à propos des « romans modernes » qu’au contraire « il y a souvent de la multitude dans leurs événements sans y avoir de la diversité » (*op. cit.*, p. 111).

⁴² Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 111.

⁴³ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 624-625.

⁴⁴ Léonard de Marandé, « Avant-Disours », in *Le Théologien français*, t. II, *op. cit.*, n.p.

À son origine biblique, l'Incarnation a de même une portée universelle, la Nativité rassemblant autour du Verbe incarné les mages fortunés – la tradition dira qu'ils viennent eux-mêmes de différentes contrées – et les pauvres bergers, les anges du ciel et les animaux de la terre.

Dans l'histoire comique, diversité et médiocrité s'appliquent également aux langages assignés aux protagonistes. Est-il besoin de rappeler le soin de Sorel à ce propos ? « Je pense que dedans ce livre, affirme-t-il au sujet du *Francion* dans un commentaire fameux, on pourra trouver la langue française tout entière, et que je n'ai pas oublié les mots du vulgaire »⁴⁵. À l'intérieur du *Francion*, le jargon des paysans s'entend effectivement aussi bien que les poèmes plus ou moins raffinés des protagonistes⁴⁶. En ce sens, si l'histoire comique se veut *médiocre* davantage qu'*humble*, au sens « poétique » comme au sens chrétien inhérent à l'Incarnation, cette médiocrité (du monde, des épisodes, de la langue) passe par le sublime et le bas, le noble et le vulgaire, l'extraordinaire et le trivial que le roman marie et mélange à son tour⁴⁷.

Humanité moyenne

Comme les préfaces, avertissements et autres métadiscours le laissent entendre, une telle diversité est préconisée de même pour les protagonistes que le genre met en scène. Ainsi, le premier *Francion* propose une histoire remplie de diverses « *finesses et [...] inventions, tant des hommes que des femmes, de toutes sortes de conditions et d'âges* », là où le roman de Tristan souhaite montrer « *de vifs caractères d'hommes de tous tempéraments et de toutes professions* » ainsi que l'annoncent leurs titres respectifs. Dans l'« Avertissement » de *Polyandre*, le même Sorel remarque qu'

⁴⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 486. Sorel est particulièrement attentif à la langue française et à son (bon) usage, comme en témoignent les premiers chapitres de *La Bibliothèque française* et le quatrième traité (« De la manière de bien parler et de bien écrire en notre langue ») de *De la connaissance des bons livres*. Ce point a été précisément traité par Hervé Béchade (*Les Romans comiques de Charles Sorel. Fiction narrative, langue et langages*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1981).

⁴⁶ Pensons par exemple à la cour qu'un « jeune badaud » (aussi désigné comme « manant », « paysan » et « villageois ») fait à une servante d'une part (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 336-337) et au sonnet de Francion sur le sein naissant de Diane de l'autre (*ibid.*, p. 270).

⁴⁷ Selon *Le Dictionnaire de l'Académie*, « humble » se dit de « celui qui a cette vertu chrétienne, laquelle lui donne des sentiments de sa bassesse, de son néant », tout comme il signifie « bas, [...] peu élevé de terre ». Le *Dictionnaire* précise que ce sens « n'a guère d'usage qu'en poésie » (t. I, *op. cit.*, p. 574). Richelet, qui mélange quelque peu les sens, indique tout de même que le mot *humble* « est poétique pour dire *bas, qui n'est pas haut. Petit.* » (*Dictionnaire français*, t. I, *op. cit.*, p. 409).

au lieu que ces sortes de livres ["les pièces comiques et [...] satiriques" précédentes] ne décrivent ordinairement qu'une façon de vie, comme celle d'un débauché, d'un voleur, ou d'un Chevalier Hypochondriaque, celui-ci en décrit plusieurs et a plusieurs objets qui lui sont presque aussi considérables les uns que les autres.⁴⁸

Cette « esthétique de la variété »⁴⁹ des personnages se retrouve jusque dans *Le Roman bourgeois* (1666) de Furetière qui privilégie les « bonnes gens de médiocre condition, qui vont tout doucement leur grand chemin, [...] les uns [...] beaux et les autres laids, les uns sages et les autres sots », ainsi que « quelques gens de la plus haute volée » et « plusieurs ridicules »⁵⁰. Dans un même ordre d'idées, Sorel écrit du *Roman comique* de Scarron qu'il « décrit la vie de quelques comédiens et d'autres gens de toutes conditions »⁵¹ et finit par attribuer ce trait à l'ensemble du genre : « Les personnes de mérite et de bonne condition servent de sujet aux romans comiques, autant que les gens de basse étoffe »⁵².

Dans sa quête d'une humanité moyenne par sa diversité, l'histoire comique accueille également toutes les expériences humaines par le truchement des différents personnages : dans le *Francion* interviennent Agathe, prostituée aguerrie, d'un côté, Naïs, dame d'honneur par excellence, de l'autre, tout comme Collinet, lui-même à la fois fou et philosophe, côtoie le grand seigneur Clérante. De même, le registre du bas social et corporel, dont l'épisode du laxatif au repas des noces villageoises est emblématique, n'empêche pas les moments oniriques et/ou extravagants tels le rêve de Francion ou les délires d'Hortensius⁵³. Une telle diversité dans le choix des humeurs, des traits et des situations sociales des personnages comiques au sein d'une œuvre qui reste, de ce fait, « selon la portée de l'humanité » participe de cette poétique de l'Incarnation propre au genre. L'histoire comique se rapproche, sur ce point, de la comédie, et la comédie de l'Incarnation⁵⁴.

⁴⁸ Charles Sorel, « Avertissement », *Polyandre*, op. cit., p. 6.

⁴⁹ Felicita Robello, « *Polyandre* ou la poétique de la médiocrité », art. cit., p. 155. On a souvent relevé la « poétique de la variété » et l'« esthétique de la diversité » chez Sorel notamment, des caractéristiques reprises entre autres par Éric Van der Schueren, « Présentation », in *Charles Sorel polygraphe*, op. cit., p. XLVIII.

⁵⁰ Antoine Furetière, *Le Roman bourgeois*, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981, p. 30.

⁵¹ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 199.

⁵² Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 158.

⁵³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 341 sqq., p. 137 sqq. et p. 542 sqq. Mêmes extravagances dans *Polyandre* au sein duquel Guérinette et Gastrimargue sont respectivement les pendants de Collinet et Hortensius. De manière générale, Sorel, tout comme Cyrano, Scarron ou Tristan après lui, est bien un « auteur enclin à l'excès et à l'extravagance » (Martine Debaisieux, *Le Procès du roman*, op. cit., p. 32).

⁵⁴ La comédie est, selon Furetière, une pièce représentant des « personnes de médiocre condition » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « comédie »). Richelet l'explique, quant à lui, comme

Ce choix a alors des conséquences évidentes sur le statut des personnages dans l'économie de chaque roman, des conséquences qui penchent elles aussi dans le sens de l'Incarnation. Scarron – ou du moins le « chronologiste fidèle » du *Roman comique* – considère « La Rancune » comme l'

un des principaux héros de notre roman (car il n'y en aura pas pour un dans ce livre-ci ; et puisqu'il n'y a rien de plus parfait qu'un héros de livre, demi-douzaine de héros ou soi-disant tels feront plus d'honneur au mien qu'un seul qui serait peut-être celui dont on parlerait le moins, tant il n'y a qu'heur et malheur en ce monde) [...].⁵⁵

La suite des chapitres confirmera qu'il s'agit effectivement d'une « demi-douzaine » de « soi-disant » héros, puisque chacun connaîtra son lot de situations embarrassantes et peu glorieuses – La Rancune comme Le Destin (dans sa confrontation avec la grosse Bouvillon notamment) –, aucun d'eux ne se révélant parfait comme le sont les personnages polis (« tous beaux et tous blonds ») des romans à la mode⁵⁶. Pris individuellement, le personnage principal, lorsqu'il semble clairement y en avoir un, est à son tour proche de la médiocrité. Aussi, lorsque Sorel prend longuement la défense de son *Histoire comique de Francion* dans *La Bibliothèque française*, il précise qu'il y donne le « récit de vie d'un gentilhomme », et non celui d'une vie « de gueux et de faquins »⁵⁷. Francion n'a donc été choisi ni parmi les princes, ni parmi la « lie du peuple », ce qui ne l'empêche pas de rencontrer les uns et de se mêler à l'autre. De même, le page de Tristan se décrit d'emblée non « comme un Héros », mais « comme un objet de pitié, et comme un jouet des passions, des astres et de la Fortune »⁵⁸. Page regardant vers le haut de l'échelle sociale, mais *disgracié* et donc déchu (par la Cour et la Fortune), il se présente comme un objet du monde, y occupant lui-même une position intermédiaire et mouvante.

étant un « poème dramatique qui représente une action commune et plaisante », avant d'ajouter, « dont la fin est gaie, qui d'une manière ingénieuse corrige les défauts des hommes et divertit par la peinture naïve qu'il fait de leurs différents caractères » (Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. I, op. cit., p. 152). Cette définition invite à rapprocher l'histoire comique de la comédie, comme le fait Sorel dans le premier paragraphe du *Francion* de 1633. Nous y reviendrons.

⁵⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 74.

⁵⁶ De même, Furetière annonce vouloir raconter « plusieurs historiettes ou galanteries arrivées entre des personnes qui ne seront ni héros ni héroïne » (Antoine Furetière, *Le Roman bourgeois*, op. cit., p. 30. Je souligne).

⁵⁷ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 196. Dans *L'Ordre et l'examen*, Polyandre est dit « d'un style médiocre, qui parut plutôt par les discours subtils et agréables des gens de moyenne condition, que par des discours trop bas, comme ceux des paysans ou des valets qu'on a introduits ailleurs » (op. cit., p. 401).

⁵⁸ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 27-28.

Le personnage comique se distingue ainsi de son homologue héroïque, ce dernier étant peu « vraisemblable » et pur produit de « fiction », « puisqu'il y a peu d'hommes qui méritent d'être estimés des héros, c'est-à-dire quelque chose entre les Dieux et les hommes »⁵⁹. Cette déclaration de Sorel est essentielle : mi-hommes mi-dieux, les héros des romans modernes n'ont pourtant rien de verbes incarnés, comme leur statut, leur apparence et leurs gestes le montrent, eux qui « cherchent [...] les folles grandeurs du Monde et les faux plaisirs »⁶⁰. Le véritable verbe incarné et, par extension, son reflet dans le roman, c'est alors celui qui, bien qu'il soit le centre du récit et de l'attention, s'abaisse dans sa condition et demeure absolument humain. S'éloigner du héros héroïque – tout en le maintenant comme point de comparaison – pour investir une figure médiocre, c'est en effet reproduire, dans le roman, le mouvement même de l'Incarnation.

Style « transcendant »

La troisième composante majeure de cette poétique de l'histoire comique consiste en une exigence récurrente mais complexe de *naïveté* et de *naturel* – ces deux termes, issus de la même racine latine, étant ici quasi synonymes. Dès les premières lignes des « *Fragments d'une histoire comique* »⁶¹, cet impératif est mis en avant pour décrire un choix esthétique que chaque œuvre du genre prendra par la suite à son propre compte. Dans le chapitre initial de la *Première journée*, que Joan DeJean considère comme un « *literary manifesto* »⁶², Théophile oppose à l'« élégance ordinaire » des « faiseurs de livres » une écriture « à la moderne » : le « discours » doit être « ferme », le « sens [...] naturel et facile », le « langage exprès et signifiant »⁶³. L'auteur refuse un style trop élevé, trop affecté, plein d'« artifices » et d'« affèteries », « puisque nous ne sommes plus au temps des héros »⁶⁴ – le mot se trouve déjà chez Théophile. Ce faisant, sous couvert d'une telle revendication de modernité et d'un rejet apparemment radical des Anciens, il n'en respecte pas moins l'idée d'une accommodation du style en fonction du sujet choisi, du mot et de la chose, de la forme et du fond. Dans ce qui relève finalement de l'*elocutio*,

⁵⁹ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 189.

⁶⁰ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 126-127.

⁶¹ Selon le titre qu'en donne Georges de Scudéry dans l'édition des œuvres de Théophile en 1632.

⁶² Joan DeJean, *Libertine Strategies*, op. cit., p. 165. Elle le qualifie ainsi pour constater plus loin l'échec de la *Première journée* (et de la plupart des histoires comiques) à faire œuvre réellement moderne (*ibid.*, p. 187 sqq.).

⁶³ Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

le naturel consiste ainsi, dans le cas de l'histoire comique naissante, à accorder la matière en l'occurrence médiocre du roman au « genre [ou "type"] de style » correspondant, tel que le définissait Cicéron ou l'auteur de la *Rhétorique à Herennius*⁶⁵. Tant pour le sujet (le cadre, les personnages, les événements) que pour le style, l'histoire comique semble d'ailleurs, dès son origine, osciller entre médiocrité et humilité, descendant elle-même « jusqu'au langage le plus ordinaire et le plus courant »⁶⁶, sans jamais perdre de vue cet ajustement qu'elle entend suivre.

Quant au refus des artifices inutiles et autres ornements extravagants que les histoires comiques suivantes comprendront également dans l'idée de *naïveté* (est « naïf » selon Furetière ce qui est peint « simplement et sans artifice »), Théophile reste là aussi proche des propos de la *Rhétorique à Herennius* en ce qui concerne le style « enflé » et « boursoufflé », principale dérive du style élevé, qui use « de néologismes, d'archaïsmes, de métaphores forcées » et qui est comparable à l'enflure (« *tumor* ») d'un corps⁶⁷. De même, par la simplicité, le sens et la précision, l'auteur de la *Première journée* veut éviter de tomber aussi bien dans le style « flasque », sans « nerfs ni articulations » (adversaire du médiocre), que dans le style « sec et décharné » (ennemi du simple) – le texte latin dit exactement « *exangue genus* »⁶⁸. Comique ou non, le verbe doit s'accorder à la chair.

Dans *De la connaissance des bons livres*, soit un demi-siècle après Théophile, Sorel se souvient clairement de ce passage de la *Rhétorique* puisqu'il reprend quasiment mot pour mot cette métaphore filée du corps pour parler des « figures qui enflent le langage » :

⁶⁵ Cicéron (*L'Orateur*, VI) définit trois « genres de style [*genera dicendi*] » : sublime, médiocre et humble. Dans la *Rhétorique à Herennius* (IV, 11), l'auteur distingue quant à lui « trois genres [*genera*] que nous appelons "types de style [*figuras*]" [...]. Nous appelons le premier, le type élevé [*gravem*], le second, le type moyen [*mediocrem*], le troisième, le type simple [*extenuatam*]. Le type élevé consiste en un arrangement d'expressions nobles, dans une forme fluide et abondante. Le type moyen est fait de mots moins relevés, mais ni trop bas, ni trop communs. Le type simple s'abaisse jusqu'à la pratique la plus courante d'un langage correct » (*Rhétorique à Herennius*, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1989, p. 138). Voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, op. cit., p. 53-57.

⁶⁶ C'est là la définition du « genre simple », « *id est quod ad infimum et cottidianum sermonem demissum est* » (*Rhétorique à Herennius*, op. cit., p. 142).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 143-144. « En effet de même que l'embonpoint a souvent l'apparence de la bonne santé, de même les ignorants prennent souvent un discours emphatique et boursoufflé pour un discours de style élevé ». Cette métaphore filée du corps pour parler de la parole (de l'orateur) est remarquable dans une œuvre qui précède dans le temps l'Incarnation chrétienne proprement dite.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 144-145. Sur l'inscription du comique dans la rhétorique classique et son ambiguïté au XVII^e siècle, voir Jean-Yves Vialleton, « Notes sur la pensée du "comique" au XVII^e siècle », *Rire et littérature. Recherches & travaux*, n° 67, 2005, p. 41-51. Le critique remarque en outre que l'auteur de la *Rhétorique à Herennius* illustre le style simple « par une histoire comique (une dispute dans un bain mettant en scène deux personnages à l'humeur opposée) » (*ibid.*, p. 44).

l'affectation, écrit-il, en est fort mauvaise, puisque pour trouver un corps bien sain, nous ne demandons pas qu'il soit tout bouffi et qu'il ait des tumeurs extraordinaires, mais qu'il ait un véritable embonpoint.⁶⁹

Dans ce même Traité IV, Sorel distingue à son tour les trois styles (bas, médiocre et élevé) lorsqu'il envisage le « bon style et [...] la vraie éloquence ». Il en ajoute alors un quatrième, « qui est commun à tous, lequel on peut appeler Transcendant ». Celui-ci correspond au

style naturel propre aux choses basses et aux hautes. En ce qui est des choses basses, il les décrit naïvement et véritablement, sans pourtant abaisser sa dignité ; et pour les choses hautes, il ne les exprime point par l'enflure et par des ornements vains, mais par la force et la netteté des paroles.⁷⁰

Or ce souci esthétique qui se traduit par un accord du style au sujet d'une part, par un refus de l'ornementation de l'autre, et dont Sorel dit, à la fin du siècle, qu'il *transcende* les catégories, apparaît d'emblée précisément dans sa production comique. L'auteur du premier *Francion* estime avoir « représenté aussi naïvement qu'il se pouvait faire, les humeurs, les actions, et les propos ordinaires de toutes les personnes qu'[il a] mises sur les rangs »⁷¹. Ces propos sont repris dans la version de 1633 à l'entame du Livre X qui commence par dire du « style comique et satirique » qu'il montre « toutes les choses dans leur naïveté »⁷². Dans cette perspective, les vices ne doivent pas être déguisés, ni le monde idéalisé ou (un tant soit peu) déformé dans le but de faire rire. Le trait s'étend au genre tout entier : « la vraie histoire comique », dit-il dans l'« Avertissement » de *Polyandre*, « ne doit être qu'une peinture naïve de toutes les diverses humeurs des hommes »⁷³. En 1671, il continue à penser que « les bons livres comiques sont les tableaux naturels de la vie humaine »⁷⁴. Le *Page de Tristan* s'inscrit exactement dans cette logique picturale d'une naïveté comme moyen pour atteindre, non la réalité (historique, sociale voire biographique), mais une certaine vérité, « si mal habillée qu'on

⁶⁹ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 285.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 328-329.

⁷¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 46.

⁷² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 486. Francion lui-même dit avoir écrit dans sa *Jeunesse* des choses « véritables » qui « ne peuvent avoir d'autres ornements que la naïveté » (*ibid.*, p. 561). Et cette acception réapparaît dans *Le Roman bourgeois* : « Grâce à ma naïveté » dit le narrateur qui compare son histoire à une comédie, « j'aime mieux faire jouer cette pièce sans pompe et sans appareil » (op. cit., p. 31).

⁷³ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 4.

⁷⁴ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 158. Notons que ce souci de vérité sans ornement reste constant chez Sorel tant en ce qui concerne le genre romanesque que l'écriture de l'Histoire.

pourra dire qu'elle est toute nue »⁷⁵. Dans la peinture comique, la vérité, comme les corps, ne devrait être ni cachée, ni embellie. Cette exigence de vérité, une vérité qui se révèle dans les corps et dans le monde, est une exigence morale en phase avec les valeurs liées à l'Incarnation⁷⁶.

Ce désir de proposer une peinture naïve et un tableau naturel, corollaire d'une volonté de ne pas les *composer* et donc de ne pas jouer entièrement le jeu de la *mimésis*, répond à un impératif plus large de vraisemblance. Patrick Dandrey décèle même, dans l'évolution de la poétique de l'histoire comique, le passage progressif de l'une à l'autre, de la naïveté à la vraisemblance⁷⁷. Or, à ce propos, l'échange mentionné plus haut entre Francion déguisé en berger et Joconde plongée dans son livre d'amours pastorales laisse entendre, en 1633 déjà, l'un et l'autre termes. Joconde y prend la voix de l'anti-berger, ou plutôt de l'anti-roman pastoral – cette même voix qu'emprunte Sorel dans *Le Berger extravagant* :

si la curiosité ne me poussait à voir la fin des aventures qui sont décrites ici, lui déclare-t-elle, je n'aurais pas le courage d'achever de feuilleter le tout, parce que je me plais fort en la *vraisemblance* et je n'en saurais trouver en pas une histoire que je puisse voir dedans un tel livre.⁷⁸

La critique se poursuit :

L'histoire, véritable ou feinte, *doit représenter les choses au plus près du naturel*, autrement c'est une fable qui ne sert qu'à entretenir les

⁷⁵ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 28. « Je » précise que la « Fable ne fera point éclater [...] ses ornements avec pompe », et que la « peinture » qu'il brosse se présente comme « une fidèle copie d'un lamentable original » (*idem*).

⁷⁶ Dans *De la connaissance des bons livres*, Sorel dit cette fois-ci des auteurs de comédies (comme plus bas de l'Histoire) qu'ils expriment « naïvement toutes les passions », attirant les foudres des critiques : « C'est comme les Peintres qui ayant employé tous les efforts à représenter les nudités dans leurs tableaux, sont condamnés par les personnes austères qui croient que de tels objets causent de mauvais désirs » (*op. cit.*, p. 241).

⁷⁷ Patrick Dandrey, « De la naïveté », in *Le premier Francion de Charles Sorel*, *op. cit.*, p. 103-116. Dandrey reprend cette idée dans son « Introduction » à *Polyandre* (*op. cit.*, p. XVII sqq.) : le passage de la naïveté à une certaine acception de la vraisemblance (qui se définirait, dans le cas de *Polyandre*, non en tant qu'elle construit « son universalité sur le dépassement de la réalité observée, mais développe sa généralité à partir de la combinaison entre des références individuelles ») paraît évident au gré des trois histoires comiques de Sorel. Néanmoins, celui-ci tient toujours à la naïveté pour décrire le genre dans ses dernières œuvres théoriques.

⁷⁸ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 489. Je souligne. Ironiquement dans cet épisode, Francion s'est lui-même déguisé en berger pour séduire Joconde, et il parviendra à ses fins : il reproduit exactement ce qu'elle dénonce, et la fable pastorale fonctionne !

enfants au coin du feu, non pas les esprits mûrs dont la vivacité pénètre partout.⁷⁹

Ces propos, qui prennent des airs de traité théorique, se glissent en outre dans le prolongement immédiat de la définition du « style comique et satirique » dont la naïveté est présentée comme l'une des vertus cardinales. Véritables ou feints, peu importe, le roman et *a fortiori* l'histoire comique – car c'est bien d'« histoire » dont il est question ici – se doivent de paraître tout ensemble naturels et vraisemblables. Cet idéal de naïveté devenu impératif de vraisemblance que se fixe l'histoire comique dépasse assez rapidement le cadre strict du genre. Il tient, en effet, une place primordiale dans le plaidoyer de Sorel pour l'Histoire, mais aussi pour la nouvelle. Lorsque ce dernier, par exemple, examine rétrospectivement ses *Nouvelles françaises* (1623) et *Nouvelles choisies* (1645) dans *L'Ordre et l'examen*, non seulement il précise qu'elles contiennent « des aventures de quelques personnes de médiocre condition », mais il ajoute qu'« on y trouvera possible de la vraisemblance, et le style est accommodé au sujet »⁸⁰. De plus, l'exigence de vraisemblance, qui s'érige comme l'un des fondements de l'esthétique classique en même temps qu'elle se complexifie, apparaît chez les auteurs dont l'histoire comique veut se démarquer : dans sa « Préface » d'*Ibrahim* (1641), Georges de Scudéry estime qu'« entre toutes les règles qu'il faut observer [...], celle de la vraisemblance est sans doute la plus nécessaire », une règle qu'il suppose avoir appliquée à son propre roman⁸¹.

⁷⁹ *Idem*. Je souligne. Admirant l'*Astrée* de « l'incomparable Urfé », Scudéry dira exactement l'inverse dans sa « Préface » d'*Ibrahim* (1641) : « tout y est merveilleux, tout y est beau : et ce qui est le plus important, tout y est naturel et vraisemblable » (Georges de Scudéry, *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, vol. I, éd. Rosa Galli Pelligrini et Antonella Arrigoni, Fasano, Schena, coll. « Biblioteca della ricerca. Testi stranieri », 2003 [1665], p. 82).

⁸⁰ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, op. cit., p. 396. Les traits qui définissent ses *Nouvelles* sont ainsi les mêmes que pour l'histoire comique.

⁸¹ Georges de Scudéry, *Ibrahim*, op. cit., n.p. La notion de vraisemblance et ses modalités dépendent des points de vue : Scudéry prétend « avoir observé [...] les mœurs, les coutumes, les lois, les religions et les inclinations des peuples » (*idem*). Sorel estime, à l'inverse de Scudéry, que « [les auteurs de romans modernes] se persuadent que leurs fictions sont dans une grande vraisemblance, pour ce qu'ils s'exemptent des plus notables erreurs des romans de bergerie et de ceux de chevalerie, et qu'ils ne font point parler les personnes d'une manière si éloignée de leur condition » (Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 103). Voir également son chapitre « Des romans vraisemblables et des nouvelles » qu'il place entre les « romans de chevalerie et de bergerie » et les « romans héroïques » (*Ibrahim* y est d'ailleurs situé dans cette dernière catégorie) dans *La Bibliothèque française* (op. cit., p. 177-181).

Discordance burlesque

Dans sa diatribe contre un ouvrage dans lequel font défauts tant la vraisemblance que le naturel, Joconde conclut :

Je suis d'avis, pour moi, que l'on compose un livre des amours de chevaliers à qui l'on fasse parler le patois des paysans et à qui l'on fasse faire des badineries de village ! La chose ne sera point plus étrange que celle-ci, qui est sa contraire.⁸²

Au roman pastoral auquel elle reproche d'être en quelque sorte un roman héroï-comique, elle propose ainsi un contre-projet proprement burlesque avant la lettre. Dans une œuvre qui se veut naturelle et vraisemblable, les chevaliers doivent agir en chevaliers, les Scythes en barbares, les personnages de condition médiocre en hommes ordinaires. En respectant l'ordre du monde tout en accordant le style au sujet médiocre, l'histoire comique se place alors dans un juste milieu, non seulement entre les romans héroïque et picaresque, mais également entre l'œuvre héroï-comique et le projet burlesque.

Dès lors, cette singularité de l'histoire comique, qui se révèle en creux dans les propos de Joconde, se présente, contrairement aux deux composantes précédentes (monde médiocre et humanité moyenne), comme une inflexion évidente dans la poétique d'un genre travaillé par l'Incarnation. *A contrario* l'Incarnation, tant comme mystère que dans sa mise en récit biblique, n'a rien de naturel ni de vraisemblable au sens où l'entend le XVII^e siècle. En tant que mystère, elle suppose en effet un décalage extrême entre le contenant (pauvre, corrompu et humain) et le contenu (noble, tout-puissant et divin), entre le corps et la parole qu'il véhicule, entre l'apparence et la substance – la théologie dit : entre la personne humaine visible et la nature divine invisible. Comme l'a finement montré Erich Auerbach, cet antagonisme vaut pour sa mise en récit. Confrontant les écrits évangéliques à la rhétorique classique, il souligne à ce titre que

l'enseignement central du christianisme, la doctrine de l'Incarnation et de la Passion, était [dès son origine] incompatible avec le principe de la séparation des styles. Christ n'est pas venu en héros et en roi, mais en homme de la plus basse condition sociale ; [...] et chacune de ses paroles et de ses actions avait été néanmoins empreinte de la plus

⁸² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 489.

grande dignité et plus chargée de sens que tout ce qui s'était jamais produit sur la terre.⁸³

En adoptant un « style bas » (un « *sermo humilis* » nouveau) pour aborder « les questions les plus hautes et les plus profondes », le récit biblique de l'Incarnation ruine l'« esthétique de la séparation des styles »⁸⁴. L'Incarnation, suivant un tel décalage stylistique, correspondrait alors, pour l'époque qui nous intéresse, non au comique, mais au burlesque en vogue dès les années 1640 et dont Saint-Amant, Sarasin et Scarron sont les principaux artisans. Le burlesque joue en effet de la discordance (entre le style et le sujet justement, mais aussi par les décalages contextuels, les ruptures syntaxiques et les anachronismes) et de la dissonance (des registres, du lexique, des figures de style). Les interventions d'un narrateur faussement désinvolte et toujours joueur, comme le mélange des sphères célestes (le monde des dieux, des Titans et des figures légendaires) aux réalités quotidiennes et terrestres, participent de ce même décalage. Pour reprendre les commentaires de Sorel, le burlesque comme « genre d'écrire » se définit, de manière schématique, précisément par l'emploi d'un « méchant style » pour de « grands sujets »⁸⁵. C'est ainsi que Boileau, dans son *Art poétique* (1674), stigmatisera l'œuvre burlesque dans laquelle la noblesse et le sérieux de la matière traitée sont proportionnels à la bassesse de son traitement. Aussi lorsqu'un chevalier badine, qu'Énée se ridiculise à force de pleurer⁸⁶ ou que Dieu tout-puissant devient un enfant (*i.e.* « *verbum infans* »), le procédé est, en fin de compte, similaire : la figure noble se voit réduite, dans ses paroles

⁸³ Erich Auerbach, *Mimésis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 82-83.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 83. Le récit biblique, selon Auerbach, se sert d'un style bas pour aborder des sujets élevés. Mais il souligne également que style élevé et style bas sont « d'emblée confondus, notamment dans l'Incarnation et la Passion du Christ, où *sublimitas* et *humilitas*, portées toutes deux à leur comble, se réalisent toutes deux et s'unissent l'une à l'autre » (*ibid.*, p. 161). L'analyse qu'il tire plus haut du reniement de Pierre est identique : « ce récit ignore absolument la règle de la séparation des styles ». Et il précise : « Il va de soi que ce mélange des styles ne dénote aucune intention esthétique. Au contraire, il caractérise dès l'origine les écrits judéo-chrétiens ; il fut encore souligné par l'incarnation de Dieu dans un homme du dernier rang, par son existence terrestre parmi les humbles » (p. 52).

⁸⁵ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 230-231. Comme ses contemporains et ses successeurs, Sorel considère que Scarron, « cet agréable poète », est l'un des rares à exceller en la chose (*ibid.*, p. 227). Rappelons que ce dernier est l'auteur notamment du *Typhon, ou la Gigantomachie* (1644) et du *Virgile travesti* (1648-1653) qui, de Boileau à la critique récente, est cité en exemple du genre. Quant au « style burlesque » qui consiste à « faire raillerie de tout » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 199), il serait selon Sorel une déchéance du style comique et satirique : « le style comique et le satirique sont dégénérés depuis peu en un autre style, que pour le distinguer on a nommé burlesque » (Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 224). Sur cette notion complexe de burlesque, à la fois genre littéraire, style et registre, voir l'excellent panorama que propose Claudine Nédélec (*Les États et empires du burlesque*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2004).

⁸⁶ Dans le Livre I du *Virgile travesti*, Énée pleure à plusieurs reprises (v. 309, 1545-1546, 1586, 1623-1626), « comme un veau », comme « Jérémie », et plus loin (Livre II, v. 1207), « comme une femme » (Paul Scarron, *Le Virgile travesti*, éd. Jean Serroy, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1988). Serroy remarque à juste titre qu'Énée est bien un « héros qui se fait homme » (*ibid.*, p. 21).

et ses actes, à une commune humanité. L'auteur de *La Passion de Notre Seigneur en vers burlesques* (1649) – ou plutôt celui qui en a choisi le titre – l'a parfaitement compris. Dans les intentions qu'elle annonce, cette œuvre qui scandalise les lecteurs contemporains se veut absolument singulière en tant qu'elle redouble le décalage : le récit à l'origine pour le moins sérieux du mystère de l'Incarnation (de la naissance à la mort et à la résurrection du Christ), abaissement paradoxal par excellence, se voit à son tour réduit à la hauteur du vers burlesque. L'Incarnation, par ses dimensions mêmes, appelle son propre traitement parodique et burlesque⁸⁷.

En ajustant le style au sujet selon une disposition naïve et dans un souci de vraisemblance, le genre de l'histoire comique ne joue certes pas d'un tel décalage, pas plus qu'il ne se présente, sur ce point, comme la réalisation stylistique de ce qui définit l'Incarnation comme mystère, au contraire du burlesque. Mais il faut toutefois y regarder à deux fois. Lorsqu'il s'attarde sur les (mauvais) vers burlesques dans le Traité III « De la poésie française », l'auteur de *De la connaissance des bons livres* leur reproche, entre autres choses, de ne pas « contenir des enseignements moraux et mêlés » tels qu'on en trouve alors dans les « vers comiques et satiriques » :

S'il s'y trouve quelque chose pour exciter à rire et pour réveiller l'esprit, ce sont des pensées subtiles et agréables, non point seulement des paroles sottes et badines, telles que dans la plupart des vers burlesques qui mettent là leur perfection. Il faut prendre garde aussi que ce n'est que quand ils tiennent un peu du vrai comique, qu'ils sont meilleurs ou moins mauvais.⁸⁸

Si Sorel estime que le burlesque est une dégénérescence du comique, il précise ici ce qui lui manque et ce qui relève du vrai comique : un écart ou plutôt un équilibre qui se situe non plus dans une perspective poétique (stylistique ou esthétique), mais rhétorique (et morale). Non dans le traitement paradoxal d'un sujet noble, mais dans la présence, dans et au-delà des rires, d'un enseignement, d'une parole de vérité ou d'un sens et, pour ainsi

⁸⁷ Un traitement qui ne se réalise pas dans les faits : dans son *Histoire de l'Académie française* (1652), Pellisson la considère comme « une pièce assez mauvaise, mais sérieuse pourtant, avec ce titre, qui fit justement horreur à ceux qui n'en lurent pas davantage », et il ajoute que « le savant M. Naudé, qui fut sans doute de ce nombre, l'a comptée dans son *Dialogue* entre les ouvrages burlesques de ce temps ». Selon Pellisson – et la remarque se confirme à la lecture des 258 vers – ce nom de *burlesque* a été donné par les libraires à une œuvre sérieuse « en petits vers », « par ignorance, ou pour mieux débiter leur marchandise » (Paul Pellisson-Fontanier, *Histoire de l'Académie française*, t. I, éd. Charles-Louis Livet, Genève, Slatkine reprints, 1989, p. 80. Cité en partie par Claudine Nédélec, *Les États et empires du burlesque*, op. cit., p. 178).

⁸⁸ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., p. 228-229.

dire, dans l'incarnation d'un *logos* sérieux, pluriel et complexe dans la *matière* joyeuse du roman.

3. *Logos* et matière comiques : le livre comme incarnation

L'ombre de Gargantua

Aucune histoire comique ne fait exception lorsqu'il s'agit de prétendre à la délivrance d'un message, d'une vérité ou d'un enseignement dans les aventures plaisantes racontées. Toutes, en d'autres termes, supposent l'incarnation d'un *sens* (d'un *logos* au sens rhétorique) dans la *matière* comique. La plupart du temps, ce sens reste mystérieux, et les auteurs s'en amusent : c'est le cas du *Francion* dans ses différentes versions, des *Berger* et *Gascon* extravagants et du *Roman comique*. Sur chacune d'elle plane l'ombre de *Gargantua*.

Près d'un siècle avant *Francion*, le « Prologue » de l'auteur de *Gargantua* (1532), que Sorel range parmi les romans comiques et satiriques, établit en effet clairement un lien entre contenant et contenu du livre, apparence et substance de la fable, matière et sens de la chronique, par le truchement de comparaisons qui ont depuis marqué les esprits : ainsi de Socrate, « laid [...] de corps & ridicule en son maintien », mais qui possédait un « divin savoir » ; ainsi de ces petites boîtes présentes chez les « apothecaires » que Rabelais, après Érasme, nomme Silènes, amusantes au regard mais qui contiennent de « fines drogues » – et dont Sorel se souviendra dans l'« Avertissement » du *Francion*⁸⁹ ; ainsi du proverbe selon lequel « l'habit ne fait point le moine »⁹⁰. La liste pourrait facilement être allongée, et l'on ne peut s'empêcher de penser : de même que le verbe incarné est pauvre dans sa chair humaine, mais riche de son essence divine, les chroniques rabelaisiennes contiennent un « plus hault sens » dans des « matières assez joyeuses », une « substantificque mouelle » dans l'« os »⁹¹. Nous le voyons, tout ce prologue semble traversé par l'Incarnation. Le récit de la naissance de Gargantua, qui s'ouvre sur sa « généalogie & antiquité » (comme les évangiles de Luc et de Matthieu sur l'ascendance de Jésus) puis s'arrête à la grossesse de sa mère et à

⁸⁹ « [J]'imite les Apothicaires qui sucent par le dessus les breuvages amers afin de les faire mieux avaler » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 46).

⁹⁰ François Rabelais, *Gargantua* [1535], in *Les cinq Livres*, éd. Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « La Pochothèque. Classiques modernes », 1994, p. 7.

⁹¹ *Ibid.*, p. 7-8.

l' « étrange nativité »⁹², rappelle le récit de la naissance du Christ. Le « Prologue » prend clairement acte d'un verbe incarné (comme le Prologue de l'évangile de Jean), de l'investissement d'un *logos* dans un univers de corps et de chair – et de chair, le roman de Rabelais n'en manque pas ! Il souligne la présence possible, dans les « beaux livres de haulte gresse, legiers au prochas, & hardis à la rencontre », d'une « doctrine plus absconce » que la critique rabelaisienne s'est efforcée de trouver – sans y parvenir complètement. Le roman entend lui-même, par la suite, révéler « de tresaults sacrements & mysteres horrificques » notamment « en ce qui concerne notre religion »⁹³. Or l'un des mystères de la religion évoqué ici est bien l'Incarnation.

S'ensuit un renversement de perspective : de même qu' « Homère écrivant l'*Iliade* et *Odyssée* » ne pensa pas aux allégories qu'on y trouva *a posteriori*, ou qu'Ovide ne prévît la présence des « sacrements de l'Évangile » en ses *Métamorphoses*, de même l'auteur du présent livre n'a pas volontairement (ou consciemment) voulu mettre ce qu'on y trouvera de caché. Autrement dit, s'il existe un *logos* (une moelle, un sens ou une vérité religieuse, politique, économique) dans la matière, il s'y trouve indépendamment de la volonté de l'auteur et dépend en partie du lecteur. En même temps qu'il se libère de sa responsabilité quant à la lecture de ses chroniques⁹⁴, Alcofrybas invite son lecteur à trouver non seulement des allégories, mais aussi des *figures* au sens théologique, quitte à se moquer de lui. L'idée est reprise par Sorel qui considère les œuvres de Rabelais comme des « fables comiques et satiriques, où l'on prétend que l'histoire de son temps était *figurée* »⁹⁵.

Dans ce « Prologue », nous sommes très proches de ce qu'Auerbach dit de la « vision figurative ». La notion d' « interprétation figurative », de « prophétie figurative », étroitement liée à l'Incarnation et qui remonte à saint Paul, relie deux personnes ou deux événements historiques : « le premier désigne le second et le second accomplit le premier »⁹⁶. Les Pères de l'Église (Tertullien et Augustin notamment) exploitent cette alliance entre une réalité concrète et un sens profond. Au XVII^e siècle – nous l'avons noté –, Nicolas Caussin et Louis Beurrier, parmi d'autres, discernent, dans

⁹² *Ibid.*, p. 39.

⁹³ *Ibid.*, p. 9. L'auteur associe également le temps passé à sa propre « refection corporelle » (soit boire et manger) et l'heure d' « écrire ces haultes matières et sciences profondes » (*idem*).

⁹⁴ Ce qu'a montré très justement Frédéric Tinguely (« D'un prologue l'autre : vers l'inconscience consciente d'Alcofrybas Rabelais », *Études Rabelaisiennes*, t. XXIX, 1993, p. 83-91). Pour un état de la question, voir également Tristan Vigliano, « Pour en finir avec le prologue de Gargantua ! », *@nalyse*, vol. 3, n° 3, 2008, p. 74-98.

⁹⁵ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 192. Je souligne.

⁹⁶ Erich Auerbach, *Figura*, op. cit., p. 66.

l'Ancien Testament, des *figures* du Christ et de l'Incarnation (comme Adam et le buisson ardent)⁹⁷. De plus, Auerbach distingue la figure (le buisson, figure de l'Incarnation) de l'allégorie (les paraboles du Christ par exemple), opposant la « prophétie en acte » (*Realprophetie*) à la prophétie en parole⁹⁸. Avec Rabelais, figures et allégories nous semblent présentes et autorisées, même de façon curieuse, par le « Prologue ». D'un côté, celui-ci peut être soumis à une lecture allégorique (le terme apparaît à plusieurs reprises) même brouillée, au même titre qu'une parabole du Christ⁹⁹. De l'autre, il s'y trouve clairement une figure, une « prophétie en acte », celle de l'Incarnation, et ceci à double titre.

D'une part, nous l'avons vu, c'est bien l'Incarnation en tant que récit qui pourrait être vue *en figure* dans le « Prologue » – une figure inversée il est vrai, à moins que l'Incarnation du Christ préfigure elle-même la naissance de Gargantua¹⁰⁰ ! Dans notre perspective, ces phrases liminaires de Rabelais donnent, d'autre part, les clés d'une lecture du livre comme incarnation, à savoir comme alliance d'un *logos* et d'une matière. Une lecture que les romanciers comiques reprendront à leur compte au siècle suivant, tout en exploitant cette figure même de l'Incarnation. La figure s'accomplit ainsi doublement. L'histoire comique, lorsqu'elle parle d'elle-même, développe ce qu'avait pressenti Rabelais du potentiel rhétorique de l'Incarnation appliqué au roman : dans son propre jeu d'autoréflexions, elle convoque cette union paradoxale d'un *logos* (sens, message ou vérité) et d'une matière (agréable, légère, joyeuse). Sorel, Scarron et consort tantôt spécifient, dans leurs histoires comiques, la nature du verbe ; tantôt ils en prolongent la part mystérieuse.

⁹⁷ Voir notre chapitre 2.1.

⁹⁸ Erich Auerbach, *Figura*, *op. cit.*, p. 50-54 et p. 61-63. On distingue également allégorie *in factis* et allégorie *in verbis*. Dans *Mimésis*, Auerbach commente ce « Prologue » de *Gargantua* (*op. cit.*, p. 282-285) sans parler pour autant de *figure*, ce qu'il fait par ailleurs d'autres textes.

⁹⁹ Selon Richelet : « La parabole a deux parties le corps et l'âme. Le corps est le récit de l'histoire qu'on a imaginée et l'âme est le sens moral, ou mystique, caché sous les paroles du récit » (Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. II, *op. cit.*, p. 119). Voir par exemple Matthieu (13,13-17). Notons que Sorel rapproche le comique et l'allégorie : « les sujets comiques ne manquent point d'allégories ; toutes les allégories sont mêmes plus comiques que sérieuses » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 189).

¹⁰⁰ Dans cet ordre d'idée, la naissance du Christ pourrait préfigurer celle de notre géant qui vient l'accomplir, la mise au monde par l'oreille (gauche) du second accomplissant la conception du premier par la même voie. Nous renvoyons ici à l'étude de Michael Screech qui ne voit pas cette réécriture comme une « parodie de la naissance du Christ », *L'Évangélisme de Rabelais. Aspects de la satire religieuse au XVI^e siècle, Études rabelaisiennes*, t. II, Genève, Droz, 1959, p. 10-22.

Joie et récréation

Dans ce dernier cas, le message sérieux, qui est mis en avant pour valoriser l'œuvre comique, demeure caché, fuyant et difficile à saisir : l'auteur du premier *Francion* avoue par exemple avoir « cach[é] [s]es principales répréhensions, sous des songes qui sembleront pleins de niaiseries à des ignorants, qui ne pourront pas pénétrer jusques au fond »¹⁰¹. La « vérité », qui ne peut être « ouvertement divulguée », n'y est donc pas toute nue¹⁰² ! Fausta Garavini distingue, dans le roman, un « message idéologique », une « doctrine nécessaire »¹⁰³, là où d'autres voient une stratégie pour mieux dissimuler une pensée hétérodoxe, une morale profondément irrégulière et, pour ainsi dire, un *logos* libertin, ou du moins une manière ingénieuse de faciliter quelque peu la réception du récit d'une vie ouvertement faite de débauches et de (trop) grandes libertés¹⁰⁴. Nous y voyons davantage l'indication d'un sens, parfois relativement clair, d'autres fois volontairement flou, à chercher dans la matière, dans le corps et dans le monde. Ce procédé rhétorique nous intéresse plus que la vérité (ou la doctrine) elle-même et son contenu. Le roman comique devient lui-même incarnation. Sorel, dans *L'Ordre et l'examen*, en donne le plus bel exemple :

si avec ses livres de matière solide, il [un auteur] en a fait d'agréables et de divertissants, c'est à lui de montrer comment ils se rendent recevables par quelque secrète instruction, et [...] s'ils sont simplement recommandables par leurs agréments et leurs artifices, n'ayant d'autre utilité que de pouvoir recréer les esprits sans leur nuire, encore dans cet état leur innocence peut-elle être louable.¹⁰⁵

Si Sorel ne parle pas ici directement des histoires comiques, on les décèle aisément aux côtés des « livres de matière solide », parmi ces livres « agréables et divertissants » qu'il évoque. Ces derniers sont alors « recevables » (acceptables et publiables) à condition qu'ils possèdent, dans leur matière, une « secrète instruction » soulignée par l'auteur (sans forcément qu'il en révèle le secret), une force cachée sous une apparence légère. Mais ces mêmes livres « agréables et divertissants », indépendamment ou privés d'un

¹⁰¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 46.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ Fausta Garavini, *La Maison des jeux*, *op. cit.*, p. 84. C'est Sorel qui, dans la « Préface » du *Berger extravagant*, parle de « doctrine nécessaire » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, n.p.).

¹⁰⁴ Voir notamment les travaux de Jean-Pierre Cavaillé (*Dis/simulations*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2002), Isabelle Moreau (*"Guérir du sot"*, *op. cit.*) et Bruno Roche (*Le Rire des libertins*, *op. cit.*).

¹⁰⁵ Charles Sorel, *L'Ordre et l'examen*, *op. cit.*, p. 393-394.

quelconque sens donné, peuvent aussi n'avoir d'autre utilité que de « recréer [ou récréer] les esprits » en étant « innocents » – l'expression est pleine de sens. Dans ce cas, non seulement l'œuvre comique ne nuit pas au lecteur, mais sa matière agit doublement sur l'esprit de ce dernier : selon *Le Dictionnaire de l'Académie* qui l'orthographie ainsi, « recréer » l'esprit, c'est le « réjouir ». La « recreation [sic] » se définit comme un « divertissement pour se délasser de quelque travail »¹⁰⁶. Même son de cloche chez Richelet qui donne la graphie « récréer » : « Divertir. Faire passer le temps avec plaisir et avec joie »¹⁰⁷. Ce faisant, si l'histoire comique pousse au rire – ce qui demeure peu orthodoxe –, elle a aussi trait au divertissement et à la joie, deux notions moins suspectes et théologiquement intéressantes. Remède à la mélancolie et chemin de la vraie dévotion, elles sont omniprésentes dans la pensée de François de Sales comme en témoigne cette lettre à Mme de Rie – dont le nom est de circonstance ! – qui n'est pas sans similitudes avec les propos de Sorel :

Réveillez souventefois en vous *l'esprit de joie* et de suavité, et croyez fermement que c'est le vrai esprit de dévotion ; et si parfois vous vous sentez attaquée du contraire esprit de tristesse et d'amertume, élansez à vive force votre cœur en Dieu et le lui recommandez, puis, tout soudainement, *divertissez-vous* à des exercices contraires, comme de vous mettre à quelque conversation sainte, mais de celles qui vous peuvent *réjouir*. Sortez à vous promener, lisez *quelque livre de ceux que vous goûterez le plus*, et comme dit le saint Apôtre, chantez quelque chanson dévote. Et ceci, vous le devez faire souvent, car, outre que cela *récrée*, Dieu en est servi. Que si vous usez de ces moyens, vous rompez petit à petit le chemin à toutes amertumes et mélancolies spirituelles.¹⁰⁸

Ces traits correspondent en partie à l'esprit comique de nos romans : combattre l'amertume, divertir l'esprit, réjouir le lecteur comme s'il sortait dans le monde (ce que le personnage fait lui-même dans chaque scène d'ouverture, de la sortie nocturne de Valentin à celle du gentilhomme, du page « sorti d'une assez bonne maison » à l'entrée des comédiens au Mans)¹⁰⁹. De façon significative, le premier *Francion* est d'entrée

¹⁰⁶ *Le Dictionnaire de l'Académie*, t. I, op. cit., p. 289.

¹⁰⁷ Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. II, op. cit., p. 273.

¹⁰⁸ François de Sales, « À Mme de Rie, religieuse de l'abbaye de Baume-les-Dames » (10 octobre 1605), in *Œuvres*, t. XIII. *Lettres, 1605-1608*, Paris, Emmanuel Vitte, 1904, p. 112. Je souligne. Ces propos sont partiellement cités par Henri Bremond qui souligne l'importance de cet « esprit de joie » dans la pensée salésienne (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 1, op. cit., p. 144-145).

¹⁰⁹ Pensons également à la réponse de Francion à Hortensius au Livre XI : « Le plus beau livre que vous puissiez voir, [...] c'est l'expérience du monde » (Charles Sorel *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 588).

présenté comme source de récréation et remède contre la mélancolie, et ceci pour l'auteur lui-même :

Je n'ai point trouvé de remède plus aisé ni plus salubre à l'ennui qui m'affligeait il y a quelque temps que de m'amuser à décrire une histoire qui tînt davantage du folâtre que du sérieux, de manière qu'une mélancolique cause a produit un facétieux effet.¹¹⁰

De plus, la joie est théologiquement indissociable de l'Incarnation : joie de Marie lors de sa visite à Élisabeth (« Mon âme glorifie le Seigneur ; et mon esprit est ravi de joie en Dieu mon Sauveur », Lc 1,46-47) ; des bergers à l'annonce de l'ange (« je vous viens apporter une nouvelle qui sera pour tout le peuple le sujet d'une grande joie », Lc 2,10) ; des mages à la vue de l'étoile (« Lorsqu'ils virent l'étoile, ils furent transportés d'une extrême joie », Mt 2,10). Enfin, dans la prière du rosaire, l'Annonciation, la Visitation (*i.e.* la visite à Élisabeth) et la Nativité font partie des mystères dits « joyeux ».

Si Furetière donne également à « recreer [*sic*] » le sens de « divertir, se délasser », il en ajoute un autre qu'ignorent les deux dictionnaires précédents : « *Recreer* signifie aussi créer une seconde fois »¹¹¹. Aussi, le livre comique, qui a selon Sorel le « pouvoir [de] recréer les esprits », peut-il divertir et donner de la joie, comme il est capable, et cette puissance est autrement plus grande, de créer l'esprit une seconde fois, de le faire renaître, par sa matière même. Or la plus grande *re-création*, c'est l'Incarnation, cette naissance d'un nouvel Adam, cette Création du monde *bis*. À titre d'exemple, citons ces mots de Bérulle :

Après six jours en la *Création*, Dieu a cessé d'opérer, et est entré en son sabbat et en son repos. Après tant de jours, tant de mois et tant d'années, après la *recréation* et réparation du monde, il est temps, ô Jésus, que vous cessiez non d'opérer, mais de souffrir, et que vous entriez au sabbat et repos éternel.¹¹²

Ce double pouvoir du roman est également mis en exergue dans les quelques vers liminaires « Au Gascon extravagant ». Au sein de ce poème, qui loue l'homme raisonnable plutôt que le fou, le « docteur en Sorbonne » plutôt que le « pauvre

¹¹⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 45. Dans l'« Avertissement » de *Polyandre*, l'auteur indique que l'histoire comique peut (je souligne) « être composé[e] par des personnes modestes, à leurs heures de récréation » (Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 5).

¹¹¹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « recreer ».

¹¹² Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 460. Je souligne. Bérulle parle des « trois naissances de Jésus-Christ » : « sa naissance au sein de son Père dans la vie éternelle, sa naissance au sein de la Vierge dans la vie temporelle [ce que Bérulle appelle la *recréation*], sa naissance au sépulcre dans la vie immortelle » (*ibid.*, p. 371). Au Discours IV, il parle de même de Dieu « Créateur et Recréateur » (p. 194).

extravagant des Petites-Maisons », le « sage parfait » davantage que l' « extravagant », se trouvent les deux vers suivants qui décrivent autant le personnage que le roman éponyme :

Lors que tes actions nous font mourir de joie,
Ton esprit trouve l'art de nous ressusciter.¹¹³

Si la récréation et la recreation de l'esprit par la matière (et vice-versa) sont deux composantes du mystère de l'Incarnation, elles le sont donc aussi de l'histoire comique.

Lecture du mystère joyeux

Penser le livre comme une incarnation, c'est envisager la lecture comme la quête d'un sens dans la matière, d'un *mystère* au-delà des apparences. Théologiquement, l'Incarnation du verbe se présente comme « le secret des secrets »¹¹⁴, le « mystère » par excellence. Le terme se trouve dans la liste que Garasse donne dans sa *Somme théologique* (1625) des « Cinquante noms propres » de l'Incarnation : elle est un mystère, « c'est-à-dire une chose secrète et cachée, par ce qu'entre tous les secrets du monde, il n'y en a pas un si caché que celui-ci »¹¹⁵. Le jésuite ajoute que « ce mot de mystère se prend ordinairement en la même signification, voire parmi les profanes », parmi lesquels il cite le rabbin Aben-Esra qui compare le mystère de l'Incarnation à une « noix mal aisée à rompre, d'autant que pour arriver jusques au noyau de la divinité, il faut passer par une infinité de questions fâcheuses »¹¹⁶. Dans cette même liste, l'Incarnation est également désignée d'un autre terme très proche, l' « ÆNIGME, ou Problème : car ces deux mots ont la même signification dans l'Écriture et se prennent pour une question très mal aisée ». Et Garasse poursuit : « en effet il n'y a dans tous les livres sacrés ou profanes, énigme si difficile à soudre [*i.e.* à éclaircir] que celui de l'Incarnation de JÉSUS-CHRIST »¹¹⁷.

¹¹³ « Au Gascon extravagant », in Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 54.

¹¹⁴ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 197.

¹¹⁵ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 624.

¹¹⁶ *Idem*. Il s'agit du rabbin andalou Abraham ibn Ezra. Furetière dit de même que le mystère, « chose cachée, secrète ou difficile à comprendre », « se dit premièrement des vérités révélées aux Chrétiens » (il cite la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie), mais aussi plus généralement « de ce qu'on tient caché, qu'on ne veut pas découvrir » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « mystère »).

¹¹⁷ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 613.

L'histoire comique semble inscrire sa propre réception dans une même logique, sur un mode que Garasse jugerait assurément *ordinaire* et *profane*. Ainsi, l'« Avertissement » du *Francion* de 1623 compare le roman à un « beau palais [...] rempli de liberté et de délices », mais qui contient « des sévères Censeurs, des Accusateurs irréprochables, et des Juges rigoureux »¹¹⁸. Aussi ne faut-il pas oublier la présence de fortes voix dans l'édifice romanesque, d'une essence plus importante sous l'apparence extérieure, d'un *logos* qui habite la matière visible. Si elle doit évidemment beaucoup à Rabelais, cette « similitude » – le mot est de Sorel – n'est pas si éloignée des propos que tiendra Garasse deux ans plus tard et des métaphores dont il dresse la liste. Parmi les cinquante titres qui la désignent, l'Incarnation n'est-elle pas aussi appelée « l'Habitation »¹¹⁹ ? Garasse fait écho à saint Jean (« le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous », 1,14), comme le fait Bérulle lorsqu'il parle de l'« habitation spéciale que Dieu a en cette humanité »¹²⁰. Comme l'Incarnation, l'histoire comique que Sorel donne à lire est une « habitation », en tant qu'acte de lecture (un sens habite la matière comique) et – si on peut se permettre de prolonger le jeu métaphorique – en tant que lieu (le roman comme lieu où habite ce sens) que le lecteur est amené à visiter.

Dès lors, histoire comique et Incarnation se rejoignent sur cette question de la lecture du mystère. La religion chrétienne suppose en effet que le croyant soit capable de saisir la vérité, en partie du moins, car tout mystère, qui plus est le mystère du Verbe fait chair, garde une part incompréhensible pour l'entendement humain. De même, l'histoire comique présuppose qu'il existe des lecteurs capables de percer la matière pour trouver tout ou partie du sens, de ronger l'os pour atteindre la moelle, de rompre la noix pour toucher le noyau, tout en avançant qu'aucun n'y parviendra pleinement. En 1623, l'auteur du *Francion* craint que les hommes (et donc ses lecteurs) soient « si stupides pour la plupart, qu'ils croiront que tout ceci est fait plutôt pour leur donner du passetemps ». Au seuil de l'œuvre, il distingue ainsi, de manière programmatique, les « ignorants, qui ne pourront pas pénétrer jusques au fond » des « esprits assez sains » – le jeu de mot est révélateur – qui sauront franchir le pas. Néanmoins, il estime que ces derniers sont rares, voire qu'ils n'existent tout simplement pas : « Mais mon Dieu ! [...] »

¹¹⁸ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 46. Reprenant la métaphore, Sorel présentera de même *Le Berger extravagant* comme le « tombeau » des romans (Charles Sorel, « Préface » in *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, n.p.).

¹¹⁹ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 620.

¹²⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 233. Il revient sur cette « habitation de Dieu en l'humanité » à la fin du Discours VII.

y a-t-il au monde des esprits assez sains pour en juger comme il faut¹²¹ ? » La lecture du mystère est vaine, et Sorel s'en amuse d'emblée. Même si le Verbe habite le roman, il est probable que personne ne puisse vraiment le reconnaître¹²². L'« habitation » du Verbe divin dans le monde, comme l'écrit saint Jean dans son Prologue (1,10), a rencontré la même ignorance.

Le Berger extravagant (1627-1628) et ses « Remarques » exploitent davantage ce partage entre lecteurs habiles et lecteurs naïfs, tout en le complexifiant. D'emblée, l'ouvrage, aux visées pourtant relativement claires (il s'agit d'« un livre qui se moqu[e] des autres livres »¹²³) et à la « doctrine nécessaire » finalement peu mystérieuse (dénoncer la fiction et ses absurdités), présuppose que sa compréhension de la part du lecteur puisse varier, à la fois selon la culture romanesque de ce dernier et selon son degré d'adhésion aux œuvres prises pour cible. Les « Remarques » qui s'ajoutent à la fin de l'ouvrage et viennent en partie l'éclairer séparent plus radicalement les lecteurs « doctes », qui ont « pris du plaisir » à lire l'ouvrage parce qu'ils en ont compris le sens et la portée, des « ignorants »¹²⁴. L'auteur justifie alors cette distinction par une raison quasi historique. C'est qu'il a lui-même entendu ce que chaque lecteur en a pensé : « je me suis trouvé aux lieux où l'on parlait de mon livre, ne me faisant connaître que le moins que je pouvais, afin que chacun dît son avis devant moi sans dissimulation »¹²⁵. D'où la volonté de compléter l'œuvre par de telles « Remarques » qui s'adressent essentiellement aux ignorants :

¹²¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 45-46. Considérant cette « Préface », Mallinson souligne l'ambiguïté des affirmations de Sorel quant à la lecture du roman comme un « déchiffrement », des affirmations qui elles-mêmes « se voilent de mystère » : « Au cours de cette préface, l'écrivain affecte d'expliquer la signification de son ouvrage, mais le sens qu'il dévoile est fugitif, ambigu ». Nous dirions même *mystérieux* et *énigmatique* (Jonathan Mallinson, « Sorel et les préfaces du *Francion* », art. cit., p. 140-143). De manière générale, voir Michèle Rosellini, *Lecture et "Connaissance des bons livres"*. Charles Sorel et la formation du lecteur, [thèse de doctorat en littérature française sous la direction d'Alain Viala], [Paris], [Université Paris III], 2003.

¹²² Dans l'« Avertissement » de la deuxième édition, l'auteur reprend cette distinction, à la fin du roman cette fois-ci, entre « hommes doctes » et « ignorants » : quand bien même il a voulu croire que son livre pourrait « plaire autant aux sages du monde qu'au peuple, [...] puisqu'il était approuvé de ceux-ci qui étaient des plus passionnés amants de la sagesse », il a fini par déchanter : « je sais bien qu'il y a des gens si stupides qu'ils ne profiteront point ici, et croiront que tous mes discours sont faits seulement pour leur donner du plaisir ». Ce sont ces lecteurs-là, qui se démarquent alors par leur ignorance et non par leur appartenance aux classes populaires, qui sont incapables de « pénétrer jusques au fond » de l'édifice romanesque (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 369).

¹²³ Charles Sorel, « Préface », in *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, n.p.

¹²⁴ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, *op. cit.*, p. 4. Isabelle Moreau a analysé plus en détail cette distinction ainsi que la réception du *Berger* (« Du roman à l'*Anti-roman* : les dangers de l'immersion fictionnelle », *Études Épistémè*, n° 13, printemps 2008, p. 93-107). Si la séparation entre lecteur « sot » et lecteur « dénié » est l'« une des marques distinctives du libertinage » (*ibid.*, p. 105), elle nous semble également redevable de la lecture du roman (et du monde) comme mystère au sens théologique.

¹²⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, *op. cit.*, p. 3.

Afin qu'il n'y ait rien qui leur empêche de connaître la vérité, déclare l'auteur, [...] je leur ferai voir à quoi tendent les diverses railleries qui s[e] rencontrent [dans mon livre].¹²⁶

« Je ne laisserai pas [...] en arrière les occasions où je pourrai montrer qu'il y a de la doctrine aux endroits, où l'on croyait qu'il n'y eût que de la bouffonnerie », ajoute-t-il dans une même perspective¹²⁷. Par conséquent, le discours de révélation sur l'œuvre (la « mis[e] au jour [d']une doctrine cachée ») entend finalement niveler les différences entre ses lecteurs, soit entre « ceux qui n'ont point étudié » et « ceux qui ont passé toute leur vie à lire »¹²⁸. Plus encore, la traversée de l'ouvrage, de la « Préface » aux « Remarques » en passant par le corps du roman amène finalement tout lecteur, pourvu qu'il en accepte le pacte de lecture, un peu plus près d'une vérité sur l'œuvre, d'un sens profond dans la matière et, si l'on peut dire, d'un noyau au cœur d'un roman prétendument – et selon les ignorants – à la noix¹²⁹ !

Ce partage entre les lecteurs est évoqué au début du second volet du roman de Cyrano. *Les États et empires de la Lune* qu'a composés Dyrcona se présentent assurément comme des aventures extraordinaires dont le sens ne peut être que mystérieux aux yeux des Toulousains et des lecteurs ordinaires. De fait, l'ouvrage est lu par « beaucoup d'ignorants » pour lesquels le narrateur a peu d'égard :

Pour contrefaire les esprits de la grande volée, ils applaudirent comme les autres, jusqu'à battre des mains à chaque mot, de peur de se méprendre, et tout joyeux s'écrièrent : « Qu'il est bon ! » aux endroits qu'ils n'entendaient point.¹³⁰

Selon la lecture qui en est faite, l'ouvrage oscille ainsi entre le livre mystérieux et miraculeux (comme celui de Cardan ouvert par hasard au début du roman) et le « pot-pourri de contes ridicules, [...] amas de lambeaux décousus, [...] répertoire de Peau-d'Âne à bercer les enfants »¹³¹. Si, au bout du compte, « tout le monde, et ce qui est hors du monde, c'est-à-dire depuis le gentilhomme jusqu'au moine, ach[ète] cette pièce » qui touche ainsi un lectorat très large, sa lecture entraîne bien un « contraste d'opinions entre

¹²⁶ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5-6.

¹²⁹ Si l'expression n'apparaît qu'à la fin du XIX^e siècle, la noix, comme la nêfle, se dit déjà au XVII^e des choses qui ont peu de valeur. Comparer l'Incarnation à une noix, comme le fait Aben-Esra que cite Garasse, reste ainsi ambigu, mais exprime bien le décalage extrême entre l'extérieur et l'intérieur.

¹³⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 167. La suite du passage, qui s'en prend à ces « philosophes » est elle-même plus mystérieuse.

¹³¹ *Ibid.*, p. 168.

les habiles et les idiots » à tel point que la ville se sépare « en deux factions, la lunaire et l'antilunaire »¹³².

L'histoire comique, comme un nouveau mystère joyeux de l'Incarnation, semble s'adresser à un public large et modeste, au vu du lecteur qu'elle suppose¹³³. Tout en considérant sa propre lecture comme un acte joyeux, elle part du principe que tous ne sont pas capables d'en saisir le sens exact, à moins peut-être qu'ils ne soient aidés par l'auteur. En fin de compte, ce sens leur demeure mystérieux pour une bonne part, quelque effort qu'ils puissent faire.

4. La v(o)ie purgative

Satire, comédie... et théologie morale

La parole de vérité que contient la matière comique, le message délivré par le roman et l'enseignement qu'il entend donner ne sont pourtant pas toujours si mystérieux. Il y a, dans le roman comique, un autre sens plus clair puisque souvent répété (et ainsi révélé), un autre *logos*, au sens rhétorique, qui justifie le choix d'une telle matière. Ces deux vérités de natures différentes, l'une mystérieuse, l'autre révélée, sont mises en parallèle dans la « Préface » du *Berger extravagant* : « Autrefois il n'y avait personne qui prît la hardiesse de mettre un livre en lumière, s'il n'était *rempli d'une doctrine nécessaire*, et s'il ne pouvait *servir à la conduite de la vie* »¹³⁴. L'histoire comique penche tantôt du côté du mystère, nous l'avons vu, tantôt du côté de la morale, fût-elle un prétexte ou un alibi.

Aussi tous nos romans exception faite de *L'Autre monde* se targuent de pouvoir effectivement « servir à la conduite de la vie », et ceci parce qu'ils montrent et censurent les vices des hommes, de leurs lecteurs ou des écrivains de leur temps. La « Préface » du

¹³² *Idem.*

¹³³ Nous pourrions ainsi rapprocher les lecteurs projetés des romans comiques de ceux de certaines œuvres théologiques de notre corpus. Nous l'avons dit, Bérulle écrit sa *Vie de Jésus* pour un public plus large que les *Grandeurs*. De même, *La Théologie naturelle* d'Yves de Paris n'a pas été écrite pour les théologiens selon Charles Chesneau : « Ses lecteurs sont des bourgeois qui ont une culture philosophique peu étendue et qui sont pour ainsi dire incapables de suivre des discussions métaphysiques trop élevées » (*Le Père Yves de Paris et son temps*, t. II, op. cit., p. 150). Et il ajoute : « Le P. Yves sans doute écrit pour l'honnête homme de culture plutôt moyenne » (*idem*). Nous ne nous intéressons pas ici aux lecteurs « réels » comme l'a fait Günter Berger (*Der komisch-satirische Roman und seine Leser*, op. cit., p. 201-245). Sur ce point, notons toutefois avec lui qu'un certain nombre de membres du clergé possèdent des romans comiques dans leur bibliothèque : ainsi, dans celle de l'abbé Gilles Dongois *Le Roman comique* de Scarron côtoie les œuvres théologiques (*ibid.*, p. 217).

¹³⁴ Charles Sorel, « Préface », in *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., n.p. Je souligne.

Berger commence par s'en prendre directement aux auteurs de « romans » et de « poésies », à ces beaux esprits qui n'ont pas « cette marque de bonté qui consiste en prudence et en force, et en la pratique des plus solides vertus qui sont seules dignes d'être louées », à ces « écrivains [...] vicieux, insupportables pour leur vanité »¹³⁵. C'est le cas également de la première *Histoire comique de Francion* qui contient, annonce le titre, de « subtiles finesses et trompeuses inventions » et qui se veut « non moins profitable pour s'en garder, que plaisante à la lecture »¹³⁶. L'auteur de l'« Avertissement » prévient : « Jamais je n'eusse fait voir cette pièce, sans le désir que j'ai de montrer aux hommes les vices auxquels ils se laissent insensiblement emporter ». Il surenchérit : « [les hommes] sont si stupides pour la plupart, qu'ils croiront que tout ceci est fait plutôt pour leur donner du pasetemps que pour corriger leurs mauvaises humeurs ». Et il rappelle « la haine qu'[il] porte aux vicieux » dans un siècle « corrompu »¹³⁷. L'« Avertissement » à la fin de la deuxième édition reprend le même discours : « en me moquant des vicieux, écrit l'auteur, je les avais si bien repris qu'il y avait quelque espérance que cela leur donnerait du désir de se corriger, étant honteux de leurs actions passées »¹³⁸. De même, les propos liminaires du *Gascon extravagant* (1637) indiquent que l'ouvrage « a trouvé l'art de joindre l'utile au délectable et que sous prétexte de raconter un vice, il trouve occasion de le reprendre »¹³⁹.

Dans des décennies au cours desquelles le roman (non comique), qui devient un genre à part entière, se voit plus généralement condamné pour immoralité et incitation aux plaisirs, une telle insistance se comprend. Si Pierre-Daniel Huet constate une évolution vers une plus grande moralité au cours du siècle dans son *Traité de l'origine des romans* (1670), Sorel reste catégorique dans *De la connaissance des bons livres* (1671) et estime, à l'opposé, que « les romans [modernes] n'excitent point à la vertu »¹⁴⁰ : ils poussent plutôt « à toute sorte de vices, comme à l'amour impudique, à

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Cette alliance de l'utile et de l'agréable issu du *miscere utile dulci* horacien (Horace, *L'Art poétique ou Épître aux pisons*, v. 343) est explicitée à maintes reprises. Le *topos* traverse le genre de part en part, du *Gascon extravagant* (*op. cit.*, p. 52) au *Roman comique* (*op. cit.*, p. 185 et p. 249), de *Polyandre* (*op. cit.*, p. 5) au *Roman bourgeois* (*op. cit.*, p. 23). Cette prétention tout à fait conventionnelle à l'utile et à l'agréable est omniprésente dans les productions de l'époque : c'est le principal critère qu'utilise Sorel pour connaître les « bons livres » et les distinguer des autres. Et dans un tout autre genre, il qualifie ses *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu* (1634) de discours « utile » et « point désagréable » (*op. cit.*, p. 22).

¹³⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 45-46.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 369.

¹³⁹ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁰ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 126.

l'oisiveté et à un abandonnement général aux voluptés »¹⁴¹. Or, plus souvent qu'à son tour, Francion connaît, passivement ou activement, non seulement « l'oisiveté », mais aussi « l'amour impudique » (avec Laurette ou Diane) et un clair « abandonnement [...] aux voluptés » (au château de Raymond). Il en va de même – toujours à première vue – du narrateur de la *Première journée* et de ses inclinations naturelles¹⁴², de la folle possédée et du Gascon extravagant, d'Hypéride qui « ne montre que de l'orgueil et de la vanité » autant qu'Orilan est « inconstant » en amour¹⁴³, et jusqu'à Destin ou Dyrcona dans une certaine mesure. L'histoire comique, de manière il est vrai un brin conventionnelle, tente de prévenir de telles critiques en se réclamant des traditions satirique d'une part, comique de l'autre¹⁴⁴.

Car peindre le vice sous toutes ses couleurs pour mieux le faire haïr est, à l'époque, le propre de la satire – au sens fort de *sáturos* : selon *Le Dictionnaire de l'Académie*, le genre satirique, en vers ou en prose, est « fait pour reprendre, pour censurer les vices, les passions déréglées, les sottises, les impertinences des hommes »¹⁴⁵. D'ailleurs, *censurer*, comme le fait Sorel des différents romans dans *De la connaissance des bons livres*, consiste non encore à interdire, à supprimer ou à cacher, mais inversement à montrer les défauts au grand jour pour les reprendre, les juger et les condamner. Le Censeur, comme le dit l'« Avertissement » du *Francion*, exerce une même fonction que le Juge et l'Accusateur¹⁴⁶. Si la satire a donc pour fonction, d'une part, de « corriger et reprendre les mœurs corrompues », Furetière ajoute qu'elle peut, d'autre part, s'évertuer à « critiquer les méchants ouvrages, tantôt en termes piquants

¹⁴¹ *Idem*. Sorel mentionne quantité de cas typiques, dont celui de ces « beaux héros » qui, s'étant faits généreusement accueillir ou soigner par de moins riches qu'eux, « s'en vont sans compter ni payer » (*ibid.*, p. 129). Huet déclare à l'inverse que « *L'Astrée* même, et quelques-uns [des romans] qui l'ont suivie, sont encore un peu licencieux : mais ceux de ce temps, je parle des bons, sont si éloignés de ce défaut, qu'on n'y trouvera pas une parole, pas une expression qui puisse blesser les oreilles chastes, pas une action qui puisse offenser la pudeur » (Pierre-Daniel Huet, *Traité de l'origine des romans*, in *Poétiques du roman*, *op. cit.*, p. 530. Cité par Michel Fournier, *Généalogie du roman*, *op. cit.*, p. 283).

¹⁴² Nous reviendrons plus en détails, au chapitre 8.3, sur les passions du narrateur qui ont été reprochées à Théophile lors de son procès.

¹⁴³ Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁴ Significativement, lorsque Sorel cherche à donner une bibliothèque française idéale, qui plus est après que le genre de l'histoire comique a connu son âge d'or, il hésite à qualifier les romans de notre corpus (et au-delà) de comiques ou de satiriques (voire de burlesques), démontrant qu'il n'y a probablement pas à trancher. Ainsi, les « bons romans comiques » sont pour la plupart « satiriques » en ce qu'ils font « des remontrances sur les vices du siècle » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 189). Un roman comme celui de Scarron, que Sorel appelle « *L'Histoire comique de M. Scarron* », est considéré tout à la fois comme satirique, comique et burlesque (*ibid.*, p. 198).

¹⁴⁵ *Le Dictionnaire de l'Académie*, t. II, *op. cit.*, p. 443.

¹⁴⁶ Réintégré au début du Livre VIII de 1633, le passage parle désormais (je souligne) des « sévères censures, des accusateurs irréprochables et des juges rigoureux » que contient le « beau palais [...] rempli de liberté et de délices » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 384).

tantôt avec des railleries »¹⁴⁷. L'histoire comique s'en rapproche sous ces deux aspects. Dans le second sens, *Le Berger extravagant* est ainsi envisagé par l'auteur de *La Bibliothèque française* comme « une satire contre les romans et contre quelques ouvrages poétiques »¹⁴⁸. *Le Parasite Mormon* (1650) se veut quant à lui tout ensemble une « *histoire comique* » (le qualificatif figure dans le titre) et, selon « L'un des auteurs de ce Livre », une « espèce de satire », au sens premier cette fois-ci, qui « n'est ni contre Dieu, ni contre le Roi, ni contre le Public », mais contre un parasite faussement archétypique¹⁴⁹. L'auteur anonyme du premier *Francion* criant sa « haine » des « vicieux » précisait déjà que s'il lui était « facile de reprendre les vices sérieusement afin d'émouvoir plutôt les méchants à la repentance qu'à la risée », il n'a point voulu faire œuvre satirique. Il précise qu'« une satire dont l'apparence eût été farouche eût diverti les hommes de sa lecture par son seul titre »¹⁵⁰. Aussi, l'*Histoire comique de Francion* – et ceci vaut pour toute œuvre du genre – se démarque-t-elle de la satire non seulement par son titre, mais également par sa tonalité : si elle contient des « censures vives de la plupart [des] défauts [des hommes] », elle le fait « sous la simple apparence de choses joyeuses » et choisit ouvertement d'en rire¹⁵¹. Autrement dit, ce *logos* satirique (car il existe bien un message qui explicite ce désir de critiquer et de reprendre) s'intègre, se meut et s'articule dans une matière joyeuse.

Par conséquent, l'histoire comique s'inscrit également dans la tradition de la comédie : il s'agit de corriger les mœurs en riant, une fonction que Jean de Santeuil synthétisera dans la formule *castigat ridendo mores*¹⁵². C'est exactement cette fin que poursuit Sorel, comme il l'énonce dans le paragraphe qui sert de préambule au Livre premier du *Francion* de 1633 : « c'était ainsi que faisaient les anciens auteurs dedans

¹⁴⁷ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « satire ».

¹⁴⁸ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 197.

¹⁴⁹ « L'un des auteurs de ce Livre », in [François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, [s.l.], [s.n.], 1650, n.p.

¹⁵⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 46. L'auteur de l'« Avertissement » placé à la fin du Livre XI (1626) puis l'« historien » de Francion au début du Livre VIII (1633) reprennent cette idée en ajoutant tous deux qu'ils font œuvres « satiriques », tout en constatant finalement, en 1626 et en 1633, l'incapacité de leur *Histoire comique* « à réformer les vicieux » (*Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 384). Notons encore qu'au Livre VI (1633), Francion constitue la bande des généreux afin de « châtier les sottises, de rabaisser les vanités et de [s]e moquer de l'ignorance des hommes » (*ibid.*, p. 297).

¹⁵¹ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 4.

¹⁵² Dans son fameux *Premier placet présenté au Roi* pour défendre *Tartuffe* (1664), Molière commence par proclamer : « Le devoir de la Comédie étant de corriger les hommes en les divertissant, j'ai cru que [...] je n'avais rien de mieux à faire que d'attaquer par des peintures ridicules les vices de mon siècle » (Molière, *Premier placet présenté au Roi*, in *Œuvres complètes*, t. II, éd. Georges Forestier et Claude Bourqui, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2010, p. 191). Voir Patrick Dandrey, *Molière ou l'esthétique du ridicule*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque d'histoire du théâtre », 1992.

leurs comédies qui instruisaient le peuple en lui donnant de la récréation »¹⁵³. Seul le support (la narration *versus* la représentation) distingue histoire comique et comédie.

À l'intérieur même de cette troisième édition du *Francion*, l'ensemble des commentaires qui jalonnent l'épisode de la fête chez Raymond et qui entourent plus particulièrement l'hommage aux fesses sont emblématiques du rapport de l'histoire comique au vice et à la vertu, entre satire et comédie : sur un ton ironique, ils soulignent l'ambiguïté qui réside dans l'exposition de pratiques licencieuses (auxquelles le personnage central participe) que l'on entend ou que l'on prétend condamner.

J'ai déjà écrit qu'ayant entrepris de blâmer tous les vices des hommes et de me moquer de leurs sottises, il fallait écrire beaucoup de choses en leur naïveté afin de les rendre ridicules par elles-mêmes,

prévient le narrateur avant de poursuivre sa « chronique scandaleuse »¹⁵⁴. Ladite chronique est ainsi excusée, ou du moins autorisée, de deux manières. Tout d'abord, elle est inscrite dans la veine des « livres satiriques » (« comme celui-ci ») : il faut bien montrer les vices si l'on veut les corriger. Mais il est rappelé également qu'elle ne se prend pas au sérieux :

aussi ne crois-je pas que toutes les joyeusetés qui sont ici doivent offenser, car la plupart de cette histoire n'étant faite que pour rire, l'on peut avoir la licence de raconter quelques plaisantes aventures qui sont arrivées à des personnes de mauvaise vie [...]. [C]eux qui ont fait un dessein particulier de les [ces débauches] condamner par un style sérieux n'en racontent pas moins, et je sais bien que je ne mets point ici de discours qui ne soient plutôt capables de les faire haïr que de les faire aimer.¹⁵⁵

C'est alors vers un troisième genre, dont l'histoire comique paraissait pourtant très éloignée, qu'il faut se tourner.

Singulièrement, cette censure des vices soulignée de manière récurrente par les métadiscours comiques est, en effet, redevable de la théologie morale. Ce rapprochement, moins évident, est esquissé par Sorel à deux reprises. Dans l'« Avertissement » du *Francion* de 1626, l'auteur justifie les retouches apportées au roman en déclarant : « je n'y ai rien souffert qui pût enseigner le vice : mais il y a des esprits si délicats que ce qui reste les offensera encore ». Il poursuit :

¹⁵³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 43.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 389-393. L'expression renvoie à la célèbre *Chronique anonyme de Louis XI* dite *Chronique scandaleuse*.

¹⁵⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 392-393.

Tout ce que je puis faire, c'est leur dire que l'on sait bien que ceci n'est pas fait pour servir de méditations à une Religieuse, et qu'ayant entrepris de blâmer les vices des hommes, il a fallu que j'aie décrit beaucoup de choses en leur naïveté.¹⁵⁶

Ce discours moralisant met en regard histoire comique et méditations, à première vue pour les opposer. Le propos est développé dans *La Bibliothèque française* à propos du *Francion* :

il n'y a rien là aussi que des descriptions naïves des vices de quelques hommes et de leurs défauts, pour s'en moquer et les faire haïr, ou de quelques tromperies des autres, pour nous apprendre à nous en garder.¹⁵⁷

Et l'auteur ajoute cette déclaration d'importance :

Que si quelques scrupuleux du siècle y trouvent à redire, ils doivent penser que cela n'a pas été fait pour les personnes qui veulent vivre dans une retraite religieuse, [...] mais que cela est pour ceux qui ayant à demeurer dans le monde, ont besoin de savoir ce qui s'y fait [...].¹⁵⁸

Ce qui frappe dans ces deux remarques, c'est non seulement l'indication de la présence d'un *logos* moral (d'une vérité prescriptive) dans la *matière* essentiellement plaisante du roman, mais plus encore le parallèle que Sorel établit : il oppose ainsi, de façon radicale, les lecteurs de méditations spirituelles (les « personnes qui veulent vivre dans une retraite religieuse ») et les amateurs d'histoire comique (« ceux [...] ayant à demeurer dans le monde »). Le roman comique, en l'occurrence *Francion*, s'adresse aux seconds, quand bien même les premiers ont à l'époque à leur disposition une multitude de traités de direction morale, de méditations et autres « livres de dévotions » – Sorel en cite d'ailleurs une partie au chapitre IV de *La Bibliothèque*¹⁵⁹. Parmi eux, nous l'avons relevé, nombreux sont ceux qui proposent de suivre trois voies spirituelles complémentaires, sur le modèle de *La triple Voie* de saint Bonaventure. Les *Méditations* de Jean-Baptiste Saint-Jure, explicitement « dressées pour les retraites spirituelles » et adressées aux religieux, prêtres et ecclésiastiques, suivent ces trois étapes : une « vie purgative » qui consiste à voir ses propres fautes ; une « vie illuminative » qui propose de se régler sur le

¹⁵⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 369.

¹⁵⁷ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁵⁸ *Idem*. Il ajoute : « afin de les déniaiser ». Non vraiment que les lecteurs de méditations soient niais, mais que celui qui vit dans le monde doit pouvoir y « acqu[é]rir quelque habileté » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « déniaiser »).

¹⁵⁹ Voir notre chapitre 1.2 et notre annexe II.

Verbe incarné ; une « vie unitive » qui amène à l'union avec Dieu. Saint-Jure précise alors en quoi la première étape consiste :

Comme la vie Purgative a pour sa tâche et son emploi la ruine du péché en nous, le déracinement de nos vices et la correction de nos mauvaises mœurs, et qu'il n'est pas possible qu'elle s'y occupe utilement et vienne à bout de son dessein, si nous ne connaissons nos péchés, nos vices et nos mauvaises mœurs, de là vient qu'il faut premièrement travailler à les connaître et entrer par la porte de cette connaissance dans la vie Purgative.¹⁶⁰

Avant de suivre l'itinéraire de Jésus sur terre, Ignace consacrait de même la Première semaine de ses *Exercices spirituels* à l'examen des péchés. Inscrite dans une économie différente, la purgation des péchés tient une place tout aussi importante dans l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales : avant de s'élever à Dieu et de s'exercer à la vertu, « il faut commencer par la purgation de l'âme », selon le titre du chapitre V de la Première partie¹⁶¹.

De fait, les propos de Sorel révèlent la transposition de la théologie (morale) au roman (comique) d'une certaine voie purgative, première étape fondamentale qui précède l'imitation du Verbe incarné et l'union à Dieu, une étape que le roman associe déjà pleinement à l'être-dans-le-monde. Certes, le roman se démarque de la théologie par le fait qu'il propose de donner *joyeusement* un panorama des vices du temps, des petits défauts ridicules à la plupart des sept péchés capitaux : il s'agit alors de les examiner, mais sans se priver d'en rire, dans ce que Patrick Dandrey appelle une « purgation agréable »¹⁶². Pourtant, dans les deux cas (histoire comique comme méditation morale), l'objectif est, dans un premier temps, similaire : décrire les « vices des hommes » et leurs « défauts » pour « les blâmer » et « les faire haïr ». De là à vouloir purger les péchés, il n'y a qu'un pas que franchit clairement la théologie morale.

Sur cette voie purgative, les théologiens et auteurs spirituels se distinguent selon leur degré de monstration des péchés, des vices et des défauts des hommes. Certains, comme Ignace, restent très évasifs et laissent le champ libre au méditant de les voir et de les nommer lui-même : il s'agit ainsi de considérer le « péché qui fut commis par les

¹⁶⁰ Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, op. cit., p. 39. Le jésuite donne par ailleurs une définition intéressante du péché : « Qu'est-ce que le péché ? C'est le plus grand mal qui soit et qui puisse être. C'est la privation entière de Dieu, en qui par conséquent il n'y a aucun rayon de bonté, de beauté, de sagesse, de bien et de perfection. Et ainsi c'est le souverain Mal, l'extrême Laideur, la Folie consommée et le Défaut essentiel : c'est l'offense et l'injure de Dieu, c'est le mépris de sa Majesté infinie, c'est le seul désordre blâmable qui se commet dans l'univers » (*ibid.*, p. 41).

¹⁶¹ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 40.

¹⁶² Patrick Dandrey, *Le premier Francion*, op. cit., p. 55.

anges », puis le « péché des premiers parents », enfin « un péché mortel et particulier quelconque »¹⁶³ ; d'autres comme Saint-Jure en donnent prudemment quelques exemples généraux issus de la vie quotidienne ou tirés de l'histoire sainte : Saint-Jure cite, entre autres, un « larcin dans un lieu profane [...] [ou] dans une église », un « meurtre dans le palais du Prince » d'une part, l'Enfant Prodigue qui « se retira de la présence de son père » et qui « voulut vivre à sa fantaisie » de l'autre¹⁶⁴ ; François de Sales expose, quant à lui, des exemples plus concrets, moins de « péchés mortels » que de « péchés véniels » et d'« affections et inclinations à iceux » : il mentionne ainsi les « jeux, les bals, les festins, les pompes, les comédies » qui ne sont pas mauvais « en leur substance », mais peuvent dangereusement « dérégler et désordonner » celui qui les affectionnent un peu trop. D'où la nécessité de « corriger et modérer », voire de se « délivrer et purger », de telles inclinations¹⁶⁵ ; d'autres enfin comme Garasse (ou Jean-Pierre Camus dans ses romans), prennent le temps de les illustrer et de les détailler les uns après les autres pour mieux les faire prendre en horreur¹⁶⁶.

Réversibilité des arguments, des publics et des rôles

Sur l'échelle de la monstration des défauts, des vices et des péchés – ce dernier terme revient à plusieurs reprises chez Sorel, Tristan, Scarron et Cyrano¹⁶⁷ –, l'histoire comique se place clairement du côté de Garasse ou de François de Sales, davantage que du côté d'Ignace. L'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* décrit plusieurs mauvaises inclinations qui mènent au vice et au péché. Ainsi, les « bals et passe-temps [sont] loïsibles mais dangereux » :

¹⁶³ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], *op. cit.*, p. 70-71. Le pénitent est invité à faire « une sorte de défilé par lequel les péchés de la vie entière sont rappelés en mémoire, en parcourant successivement chaque année et chaque unité de temps », puis à « peser les péchés eux-mêmes » (*ibid.*, p. 72).

¹⁶⁴ Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, *op. cit.*, p. 85 et p. 93-94. Saint-Jure insiste davantage sur les tourments et châtements qui résultent du péché et sur la conduite à adopter.

¹⁶⁵ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, *op. cit.*, p. 74-76. Pour ce faire, il propose alors à son lecteur (en l'occurrence à sa lectrice) « des exercices par le moyen desquels vous purgerez votre âme des affections dangereuses, des imperfections et de toutes affections aux péchés véniels, et si assurerez de plus en plus votre conscience contre tout péché mortel » (*idem*).

¹⁶⁶ Jonathan Mallinson a montré la proximité des propos moraux de Camus et ceux de Sorel dans les trois préfaces du *Francion* (« Sorel et les préfaces de *Francion* », art. cit.).

¹⁶⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 480 ; Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 37 et p. 42 ; Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 178 ; Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 95, p. 99 et p. 113.

Les danses et bals sont choses indifférentes de leur nature ; mais selon l'ordinaire façon avec laquelle cet exercice se fait, il est fort penchant et incliné du côté du mal, et par conséquent plein de danger et de péril. On les fait de nuit, et parmi les ténèbres et obscurités il est aisé de faire glisser plusieurs accidents ténébreux et vicieux [...] ; on y fait de grandes veilles, après lesquelles on perd les matinées des jours suivants, et par conséquent le moyen de servir Dieu en icelles [...].¹⁶⁸

Il faut bien décrire ces affections, même sommairement, pour faire comprendre non seulement de quoi il s'agit et ce qu'elles impliquent, mais aussi pour les repousser. C'est du moins le parti pris par François de Sales. Les histoires comiques décrivent elles aussi maints passetemps et plaisirs nocturnes, à tel point qu'en réunissant les danses et les bals par exemple, nous pourrions en établir une véritable typologie en fonction de leur cadre social, de leur modèle et finalement de leur moralité, comme si le roman avait exploré chaque « façon avec laquelle cet exercice se fait » – qui plus est, un exercice lié au corps : la fête à l'antique au château de Raymond et ses « plaisirs infinis » qui mêlent « plaisirs d'Amour », chansons « le verre à la main » et « toutes sortes de danses »¹⁶⁹ ; l'assemblée nocturne aux accents mythologiques durant laquelle Lysis danse avec quelques Naïades et autres « Hamadryades » prétendues¹⁷⁰ ; le « branle » dansé par « plusieurs jeunes rustiques » dont une jeune villageoise avec laquelle un compagnon écolier du page veut « dans[er] un tour », provoquant la rage du paysan qui dansait avec elle et sa propre mort¹⁷¹ ; le bal galant « chez un homme de finance » où se rendent Néophile, Polyandre, Orilan et Géliaste, où l'on converse davantage que l'on y danse et où l'on consomme « de la limonade et des citrons doux »¹⁷² ; la « danse » miraculeuse du petit peuple des régions éclairées du soleil – la danse n'est donc plus nocturne – qui, ce faisant, s'assemble et « forme un jeune homme de taille médiocre »¹⁷³.

¹⁶⁸ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 222. Parlant du jour du repos dans les *Pensées chrétiennes*, Sorel condamne de même les « divertissements mondains, comme [l]es danses » dans lesquelles il se « glisse quelquefois tant d'impuretés que les plus puissants esprits ont beaucoup de peine à se tenir fermes ». Et il poursuit : « la danse est un exercice du corps que quelques-uns veulent prendre pour être indifférent de soi, [...] mais si l'on y joint des postures lascives, des airs et des chansons lubriques, il n'est pas si innocent que l'on le veut faire croire » (Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 253-254). Notons que Sorel fera tenir à Polycarpe (Polyandre déguisé en frère oblat) des propos salésiens : Polycarpe condamne notamment « les vains caquets, les jeux, les comédies, le bal, le cours et autres divertissements des mondains, qui sont les subtiles amorces pour les faire tomber dans le péché » (Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 300).

¹⁶⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 327-342.

¹⁷⁰ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 708 sqq.

¹⁷¹ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 273-275. L'épisode rappelle la noce villageoise au cours de laquelle Francion joue « branles », « gaillardes » et « courantes » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 286).

¹⁷² Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 64-71.

¹⁷³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 240.

Or, dans la théologie comme dans le roman, montrer les plaisirs du monde et ses vices reste en soi ambigu. Le cas des principaux écrits de Garasse le montre : s'attardant sur les mauvais exemples et prenant la peine d'en expliciter les moindres détails, il produit l'effet inverse de celui qu'il souhaitait. Dans son *Apologie* (1624), Théophile lui reproche par exemple, au vu du « soin [qu'il a] de controuver les vers de sodomie », « d'enseigner publiquement un si énorme vice, sous couleur de le reprendre »¹⁷⁴. Dans ses *Lettres satiriques*, Cyrano reprend les mêmes accusations à l'encontre de « Messire Jean », cet « ecclésiastique bouffon » : « Je m'étonne fort [...] que vous décriviez les plus sales plaisirs de la débauche, sous ombre de les reprendre »¹⁷⁵.

À la fin du Livre premier de l'*Histoire comique de Francion*, le narrateur moralisant de 1633 conclut que les « mœurs [...] fort perverties » et les « délices » qui emportent Francion sont, en réalité, de « faux charmes » qui mènent vers « un très mauvais chemin » et doivent « servir d'exemple [à ne pas suivre] et d'instruction »¹⁷⁶. De même, à la fin du livre suivant auquel, comme le précédent, s'ajoute un nouveau paragraphe conclusif, le narrateur excuse la vieille Agathe d'avoir parlé « en termes fort libertins », ou plutôt remet son discours en perspective :

Cela n'est [...] point capable de nous porter au vice car, au contraire, cela rend le vice haïssable, le voyant dépeint de toutes ses couleurs. Nous apprenons ici que ce que plusieurs prennent pour des délices n'est rien qu'une débauche brutale dont les esprits sensés se retireront toujours.¹⁷⁷

Garasse et Messire Jean auraient pu se défendre ainsi ! Que cette voix ajoutée dans le *Francion* (celle d'un narrateur se confondant avec Du Parc) soit crédible ou non importe moins pour nous que le fait que de tels commentaires appellent une certaine lecture des « vices » que montre le roman. Reprenant à son propre compte une rhétorique qui appartient à la théologie morale, ce dernier prouve que les arguments des deux genres sont réversibles.

Dans sa *Doctrine curieuse* tout entière consacrée à la censure des vices des athées, des impies et des libertins, Garasse ne laisse pas le lecteur se purger lui-même puisqu'il le fait en quelque sorte pour lui. Il s'agit ainsi d'encadrer ce dernier dans sa

¹⁷⁴ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 63.

¹⁷⁵ Cyrano de Bergerac, « Autre » [« Apothéose, d'un ecclésiastique bouffon »], in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 176.

¹⁷⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 84.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

lecture, et non de le laisser libre comme l'est le lecteur de la seconde partie du « Prologue » de *Gargantua*. Dans la foule des vices qu'il vise, Garasse s'en prend notamment aux « gourmandises et ivrogneries particulières des beaux esprits prétendus ». Il admet alors :

Il est vrai que savoir les particularités de leurs ivrogneries est une pauvre science ; mais [il] faut en dire quelque chose, non pas en espérance que j'ai d'y porter quelque amendement, d'autant qu'ils sont irrémédiables en leur malheur, mais en intention de les faire rougir, si leur visage est capable d'autre rougeur que de celle du vin.¹⁷⁸

Plus encore que François de Sales, l'auteur choisit de montrer le vice sous toutes ses couleurs : son but avoué ici est d'ailleurs moins de détourner l'ivrogne d'un tel penchant que de le faire rougir et de s'en moquer. Sur ce point comme sur d'autres, le jésuite ne manque pas d'humour – considérant le titre de l'ouvrage, Théophile estime ainsi que l'auteur « a l'esprit un peu comique »¹⁷⁹ ! Puis, sur un même ton, Garasse met en pratique ses intentions, exposant le vice en prétendant n'en rien dire :

Je ne parle point des profusions incroyables qui se font dans les cabarets d'honneur, ni des collations à la moderne, ou les perdrix sont entassées à douzaines, pourvu que les viandes y soient froides, cela se qualifie du nom de collation. Puisque les dames s'en mêlent, je ne sais qu'en dire [...].¹⁸⁰

Enfin, il termine son chapitre en décrivant longuement la « confrérie des bouteilles » dont il prend la peine d'expliquer « l'institution et les lois »¹⁸¹. La rhétorique mise en place est très proche d'une des déclarations de l'auteur-narrateur du *Roman comique*. S'adressant au lecteur qui pourrait être « scandalisé de toutes les badineries qu'il a vues jusques ici [au chapitre XII de la première partie] », il affirme :

Sans emplir mon livre d'exemples à imiter, par des peintures d'actions et de choses tantôt ridicules, tantôt blâmables, j'instruirai en divertissant de la même manière qu'un ivrogne donne de l'aversion

¹⁷⁸ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 753.

¹⁷⁹ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 62. Comme le souligne très justement Bruno Roche, *La Doctrine curieuse* est « assurément un grand texte comique » (*Le Rire des libertins*, op. cit., p. 24).

¹⁸⁰ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 753.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 754.

pour son vice et peut quelquefois donner du plaisir par les
impertinences que lui fait faire son ivrognerie.¹⁸²

De vin et d'ivrognes, comme de perdrix entassés par douzaines, le roman de Scarron n'en manque pas, au gré des tavernes et auberges qu'écument Ragotin, La Rancune et les autres comédiens¹⁸³. Cette « moralité » – c'est ainsi que Scarron qualifie ce dernier commentaire – ressemble fortement à celle de Garasse sur le même sujet de l'ivrognerie : pris en étau entre la morale et la moquerie, le vicieux en action donne tout ensemble de l'aversion et du plaisir.

Le Page disgracié profite lui aussi de cette ambiguïté : le page nouvellement arrivé à Londres est témoin du « spectacle désagréable » d'un marchand qui a « trop bu » et veut « encore boire ». Il en tire la leçon suivante :

J'appris là qu'il n'y a rien qui puisse mieux donner de l'horreur du vice
que la propre image du vice, et que les Grecs étaient bien sensés qui
faisaient enivrer leurs esclaves devant leurs enfants pour leur imprimer
la tempérance.¹⁸⁴

Le marchand ivre-mort, sa femme suit le page dans sa chambre et l'invite à boire. Prise d'un « mal de cœur », elle finit par vomir « tout le vin » dans les cheveux du pauvre page qui ne peut éviter « ce déluge » et prend davantage en « horreur [...] cet accident » qu'il n'en rit¹⁸⁵. À ce titre, les penchants du page lui-même et leur traitement sont tout à fait représentatifs de l'équivocité du spectacle. Au premier rang des vices imputables à sa jeunesse figure « l'usage des dés et des cartes »¹⁸⁶, que François de Sales, au chapitre précédant la considération des « bals et passe-temps », considère comme des « jeux défendus » :

Les jeux des dés, des cartes et semblables, esquels le gain dépend
principalement du hasard, ne sont pas seulement des récréations
dangereuses, comme les danses, mais elles sont simplement et

¹⁸² Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 111.

¹⁸³ Lors de la débauche qu'ils font ensemble (chapitre XVI, partie II), comédiens et Bohémiens consomment effectivement « des perdrix et des lièvres » et notamment une « fricassé de six poulets » accompagnée de beaucoup de vin (*ibid.*, p. 305-306).

¹⁸⁴ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 93.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 37.

naturellement mauvaises et blâmables ; c'est pourquoi elles sont défendues par les lois tant civiles qu'ecclésiastiques.¹⁸⁷

Dans le roman, cette inclination, source de multiples disgrâces, entraîne le page vers ce qu'il considère parfois rétrospectivement comme des péchés, punis à coup de verges et de fouet. En même temps, de tels « événements » et « accidents » restent « agréable[s] » à la lecture et sont capables de « plaire »¹⁸⁸.

Comme le souligne Sorel à deux reprises, théologie morale et roman comique s'adressent à des publics très différents : les personnes « qui veulent vivre dans une retraite religieuse » et celles « ayant à demeurer dans le monde ». L'un et l'autre genres le rappellent lorsqu'il en est besoin. Pourtant, sur ce point aussi, les catégories visées de part et d'autre sont perméables et comme interchangeables. Contrairement aux *Exercices* d'Ignace et plus tard aux *Méditations* de Saint-Jure effectivement faits pour les retraites religieuses, l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales s'adresse à un autre public, ce qu'il explique dans la « Préface » (1609) :

Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent ès villes, ès ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur [...].¹⁸⁹

Suivant ainsi le mouvement de la *devotio moderna*, il destine ses conseils à l'homme – en l'occurrence à une femme – du monde. Même s'il est difficile de dire que l'histoire comique, de son côté, trouve un lecteur en l'homme reclus, rien n'empêche que le roman puisse être acheté et lu, comme l'œuvre de Dyrcona, par « tout le monde, et ce qui est hors du monde, c'est-à-dire depuis le gentilhomme jusqu'au moine »¹⁹⁰.

Enfin, les rôles du théologien moral et du romancier comique, comme les arguments et les publics, semblent eux aussi réversibles. Garasse entend ainsi faire croire

¹⁸⁷ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 221. Ils sont défendus parce qu'ils dépendent du sort et non de la raison, qu'ils sont de « violentes occupations » et que la joie qu'ils procurent se fait aux dépens du perdant.

¹⁸⁸ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 28.

¹⁸⁹ François de Sales, « Préface », in *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 23.

¹⁹⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 168.

au lecteur de sa *Doctrine* qu'il ne s'est pas servi « des fortes armes de la Théologie » (ce qu'il fera dans *La Somme théologique*), mais d'

une autre méthode (conforme aux humeurs de beaucoup de personnes du siècle présent) qui est propre pour rendre méprisable, et discréditer cette damnable doctrine, ce que je fais par la découverte des sottises, absurdités et énormes méchancetés d'icelle. Et je m'assure que plusieurs beaux esprits, qui possible se fussent laisser emporter au mal, se trouveront assez fortifiés par ce qu'ils auront lu ici. C'est assez à une belle âme de voir le vice pour l'avoir en horreur.¹⁹¹

En découvrant dans le détail les « sottises », les « absurdités » et les « énormes méchancetés » de ceux qu'il combat, le théologien entend agir en homme du monde – et nous pourrions presque dire, en romancier. Rien de surprenant alors à ce que l'homme du monde, en retour, fasse le théologien moral. Le narrateur qui ajoute ses commentaires au troisième *Francion* le fait, de même que l'auteur respectif des avertissements de *Polyandre* et du *Roman bourgeois* dans une certaine mesure, ainsi que le jeune conseiller au parlement de Rennes¹⁹². *Francion* le fait également lorsque, dépouillé de ses vêtements de gentilhomme et devenu villageois, berger et Orphée de village, il se décide à « corriger par le rire les vices de l'humanité »¹⁹³. Emblématique du roman et des métadiscours répétés, cette volonté satirique et comique de la part du personnage tient également du théologien moral : censeur sévère certes, mais accusateur facétieux et juge amusé, le personnage devient la parfaite incarnation romanesque de cette plaisante purgation. Dans la dernière partie du Livre IX, il fait fouetter une paysanne un peu trop insistante envers sa personne et punit ainsi une femme adultère avant même qu'elle le soit ! La fessée donnée, il « ne lui prêch[e] plus rien que la chasteté et l'honneur, et l'admonest[e] d'être plus fidèle à son mari qu'elle n'avait été »¹⁹⁴. Après quoi il confond une jeune fille qui a « péché par fornication » avant le mariage, puis démasque un voleur de pourceau¹⁹⁵. Les vices sont ainsi décrits en long et en large, tout en étant dénoncés. Pris pour un magicien et un devin auteur de prophéties et de miracles, le personnage ressemble davantage encore à un casuiste jésuite.

¹⁹¹ François Garasse, « Au lecteur », in *La Doctrine curieuse*, op. cit., n.p.

¹⁹² Ce dernier estime que les « romans modernes » – dont nous avons vu plus haut que leur description les rapprochait des histoires comiques –, tout comme les nouvelles espagnoles, sont divertissants et contiennent des « exemples imitables » d'une « grande utilité » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 185).

¹⁹³ Fausta Garavini, *La Maison des jeux*, op. cit., p. 58.

¹⁹⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 479.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 480.

À cet épisode comme à d'autres, Sorel insère de nombreux discours moralisants dans sa nouvelle édition, afin de ne pas heurter les « esprits délicats » et les « scrupuleux du siècle »¹⁹⁶. Le narrateur reprend la parole pour commenter et conclure ce Livre XI :

Il [Francion] avait bien fait de fouetter cette lubrique paysanne qui oubliait la foi qu'elle avait promise à un autre et qui lui voulait faire commettre adultère. Il est vrai que c'était qu'elle lui déplaisait et qu'elle n'était pas fort charmante, mais ne regardons point tant à la cause : l'effet en est toujours bon. Pour ce qui est des subtilités qui le rendaient admirable, elles ne tendaient aussi qu'à se moquer de ceux qui avaient failli, et à faire connaître leur faute, comme de cette fille qui avait fait forfait à son honneur et de ce garçon qui avait dérobé son maître, dont il découvrit le larcin. C'est en ceci que les plus critiques seront contraints d'approuver ses actions.¹⁹⁷

Sorel ne s'est pas contenté d'ajouter de tels discours aux épisodes qui se trouvaient dans la première version puisqu'il a augmenté de beaucoup cette nouvelle version par des épisodes comme celui-ci. Dans les métadiscours et dans les aventures mêmes, il tire ainsi pleinement parti de la réversibilité des discours théologiques moraux, dans le roman même, en développant, dans un genre qui peut se le permettre, leurs caractères potentiellement romanesques et comiques.

Une dernière question se pose : ces métadiscours moraux dans le roman comique ne sont-ils pas, en fin de compte, de simples prétextes pour dire ce qui ne se dit pas et autoriser les personnages à faire toutes les expériences du monde, y compris et particulièrement celles qui sont contraires à la bienséance, à la morale et aux valeurs chrétiennes de l'époque ? Jean-François Maillard remarquait que la vertu de Francion lui-même, s'il en a une, n'était « pas la vertu chrétienne étriquée et craintive, qui cache son refus de la vie sous les exigences limitatives de l'abstinence, où tout est grisaille et finalement pauvreté intérieure », avant de noter que le personnage se plaçait dans une « perspective [...] libérée de la morale chrétienne »¹⁹⁸. Certains épisodes, tel ce Francion devenu bon berger, obligent à nuancer quelque peu ce propos. Plus encore, le personnage central (Francion ou Destin, le page ou Dyrcona), s'il ne suit pas toute la morale chrétienne et s'il est souvent loin d'être chaste et tempérant, n'en reste pas moins charitable, prodigue, courageux, modeste et humble. Parmi les vertus « catholiques » que

¹⁹⁶ Remarquons ici que ces discours ajoutés, pour certains empruntés à la théologie morale, viennent souvent en porte-à-faux par rapport aux personnages et aux situations, et que les modifications de la troisième version, nous le voyons, n'effacent pas toutes les audaces de la première.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 486.

¹⁹⁸ Jean-François Maillard, *Essai sur l'esprit du héros baroque (1580-1640). Le même et l'autre*, Paris, Nizet, 1973, p. 152 et p. 156.

la théologie oppose aux sept péchés capitaux, il semble posséder celles qui sont les plus proches de l'Incarnation. En outre, les différentes vertus du personnage sont évoquées en situation, dans le cadre d'épisodes particuliers, tout comme la théologie, pour parler au monde, s'explique en termes plus concrets et imagés qu'elle ne le ferait en s'adressant à des théologiens : le changement radical de ton des *Grandeurs* à *La Vie de Jésus* de Bérulle qui traitent pourtant toutes deux d'un même sujet en est la preuve. Enfin, le personnage comique, de manière générale, fait le choix de « demeurer dans le monde », comme celui à qui l'histoire comique est adressée, et finalement comme le Verbe incarné lui-même : l'Incarnation est une « HABITATION [...], pour ce qu'il est dit dans le premier Chapitre de saint Jean Que le Verbe [...] a habité parmi nous »¹⁹⁹. Même s'il est pleinement Dieu, le Christ, « fils d'un serrurier ou d'un charron » comme l'écrit ailleurs Garasse, « buvait et mangeait comme un autre, hantait les tavernes, fréquentait avec les ivrognes et débauchés »²⁰⁰.

Dans son traitement des défauts, des vices et des péchés, l'histoire comique révèle que les arguments mis en avant, les publics visés et les rôles tenus de part et d'autre sont réversibles. Comme l'illustre le rôle ambigu de Francion tantôt emporté par les plaisirs, tantôt parangon de vertu, elle souligne alors toute l'ambiguïté morale qu'il existe à pointer les vices du doigt et à examiner le monde dans sa diversité : sous prétexte de raconter un vice, le roman trouve-t-il vraiment occasion de le reprendre ou, à l'inverse, trouve-t-il occasion de raconter un vice, sous prétexte de le reprendre²⁰¹ ? La question se pose également à la théologie morale, dans le cas de Garasse notamment, lorsqu'elle s'oublie à trop raconter plutôt qu'à reprendre.

5. L'autoréflexivité incarnée

L'autoréflexivité propre aux romans de notre corpus telle que nous l'avons analysée dans ce chapitre, c'est-à-dire les métadiscours qui s'opposent au roman de l'époque (4.1) ou proposent une poétique nouvelle (4.2), qui indiquent un sens caché dans la matière romanesque (4.3) ou prétendent à une visée morale (4.4), suivent eux

¹⁹⁹ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 620.

²⁰⁰ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 271.

²⁰¹ En renversant la déclaration située en préambule du *Gascon extravagant*. Nous pourrions également poser la question avec Cyrano : le roman reprend-il « les plus sales plaisirs de la débauche » sous ombre de les décrire, ou les décrit-il « sous ombre de les reprendre » ?

aussi, au fil des décennies, un mouvement d'incarnation. D'un point de vue formel et dans une perspective diachronique, l'histoire comique semble en effet évoluer vers un plein *investissement de la parole* créatrice, présente dès les origines dans la *Première journée* et le premier *Francion*, à l'intérieur de la *matière* romanesque. Nous nous arrêterons ici sur l'évolution des lieux porteurs d'une révélation sur l'œuvre comique, d'un « plus haut sens », d'une « secrète instruction » habitant les corps visibles et risibles. Nous verrons ainsi comment ce verbe originel (émanant du créateur) qui entend apporter la vérité sur l'œuvre (ou une partie de la vérité), clé de lecture du monde comique passe des lieux textuels et distincts de la matière romanesque même (avertissements, préfaces, remarques) à une intégration dans le corps du roman.

Les trois *Francion* : annonce, révélation, incorporation

Considérons les trois éditions successives de l'*Histoire comique de Francion* et ce que Rabelais nommait « l'enseigne extérieure (c'est le titre) »²⁰². La première (1623) annonce ainsi l'« *Histoire comique de Francion, en laquelle sont découvertes les plus subtiles finesses et trompeuses inventions, tant des hommes que des femmes, de toutes sortes de conditions et d'âges. Non moins profitable pour s'en garder, que plaisante à la lecture* ». Ce titre à rallonge, ordinaire pour l'époque, renseigne quant au genre (une histoire comique), à la matière (les « subtiles finesses et trompeuses inventions »), à l'intention (il s'agit de « découvrir » finesses et inventions) et à la légitimité de la publication d'une telle œuvre (utile et agréable). Avant même d'ouvrir le roman, le lecteur tient ainsi quelques indications explicites qui balisent sa lecture : il est, par exemple, mis du côté de ceux qui peuvent se garder des inventions trompeuses dont il sera question. La deuxième version (1626) s'intitule elle aussi « *Histoire comique de Francion* », mais la suite du titre est modifiée : « *Où les tromperies, les subtilités, les mauvaises humeurs, les sottises, et tous les autres vices de quelques personnes de ce siècle, sont naïvement représentés. Seconde édition revue et augmentée de beaucoup* ». Les « tromperies » et les « subtilités » rappellent les « subtiles finesses et trompeuses inventions ». Et aux « mauvaises humeurs » et aux « sottises » s'ajoutent « tous les autres vices » autrement plus graves. S'il annonce la matière et la couleur, ce titre donne également des éléments de poétique (naïveté de la représentation) et invite à une lecture

²⁰² François Rabelais, *Gargantua*, op. cit., p. 7.

mi-comique mi-satirique. Enfin, la formulation du titre de la troisième version (1633) change du tout au tout : « *La vraie histoire comique de Francion. Composée par Nicolas De Moulinet, Sieur Du Parc, Gentilhomme Lorrain. Amplifiée en plusieurs endroits, et augmentée d'un livre, suivant les manuscrits de l'auteur* ». Le message quant à la matière attendue, à la poétique du genre, à la finalité de l'œuvre ou à l'intention de l'auteur a disparu. Ne reste qu'une description matérielle du livre, avec le nom de son auteur prétendu, l'ampleur de cette version par rapport aux précédentes et son origine historique (les manuscrits). Évidemment, nous le savons aujourd'hui, tout ceci participe d'une mystification de Sorel. Mais les raisons de cette évolution importent peu. De fait, le message présent dans les deux premiers titres, qui éclaire l'œuvre sous un certain angle, n'y est plus dans le troisième. Le *Francion* s'amplifiant, il ne disparaît toutefois pas pour autant puisqu'il trouve sa place dans le roman même. On assiste ainsi, en franchissant les trois seuils de l'œuvre, à une incarnation du message originel dans le corps du texte, ou plus précisément à une *incorporation* : ce dernier terme se trouve dans la liste de synonymes dressée par Garasse, un mot issu de Tertullien : « le Mystère de l'Incorporation [...] est le même que celui de l'Incarnation »²⁰³.

Immédiatement après le titre, le *Francion* de 1623 s'ouvre sur l'« Avertissement d'importance aux lecteurs » dont nous avons déjà amplement parlé. Relativement court, il convoque l'*utile dulci*, inscrit l'œuvre entre satire et comédie, parle d'un sens au-delà des apparences. En même temps qu'il renseigne sur la composition du livre, l'auteur anonyme propose un embryon de poétique de l'histoire comique (naïveté de la représentation, diversité et médiocrité, parenté avec la satire). Les sept livres du roman ne contiennent alors aucun commentaire de ce genre. La révélation, même écrite après, précède le récit et l'action dont elle se distingue. L'auteur insiste sur son importance : « il est bien nécessaire de faire une préface à son ouvrage, l'on avertit le monde de beaucoup de particularités qui importent à notre gloire », et il ajoute que c'est « plutôt là que dans tout le reste du livre, que l'auteur montre duquel esprit il est pourvu »²⁰⁴. En ce sens, l'ordre ici établi s'apparente à une annonce.

Le *Francion* de 1626 commence quant à lui par une épître « Aux Grands » qui ne commente guère l'œuvre comique si ce n'est qu'elle annonce ses cibles,

²⁰³ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 621. Léonard de Marandé mentionne quant à lui le terme « Corporation [*corporatio*] » utilisé par saint Hilaire (Léonard de Marandé, « Du nom de l'Incarnation », in *Le Théologien français*, t. II, op. cit., p. 1).

²⁰⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 49. Il déplore qu'il y ait « des hommes si peu curieux qu'ils ne les [les préfaces] lisent jamais », avant de conclure : « Que ceux qui auront mes livres entre les mains, ne fassent pas ainsi s'ils me veulent obliger à les avoir en quelque estime » (*idem*).

l' « Avertissement d'importance aux lecteurs » modifié et passablement amplifié étant relégué après le livre XI, soit à la toute fin du roman. Cet « Avertissement » apparaît ainsi, contrairement à 1623, comme discours *a posteriori* sur l'œuvre, le sens et la composition, un discours qui pousse à relire autrement les aventures comiques. L'ordre est celui d'une révélation.

Enfin, l'édition de 1633 propose, en entrée, une dédicace « À Francion » puis un « Avis au lecteur touchant l'auteur de ce livre » : cet « Avis » parle de l'auteur-*auctoritas*, de la carrière et du style de Du Parc et de la recomposition de l'œuvre. Les discours sur la poétique du genre, le sens et la lecture de l'œuvre n'y figurent pas, mais font désormais partie intégrante des douze livres. Jonathan Mallinson a montré, d'un point de vue formel, que « les propos qui avaient constitué la préface des deux premières éditions [il s'agit plutôt d'une préface en 1623 et d'une « postface » en 1626] sont maintenant *incorporés* dans le texte lui-même »²⁰⁵. À son tour, Fausta Garavini a souligné cette « *dispersion* des Avertissements dans le cours du roman », un roman devenu « beaucoup plus complexe et confus »²⁰⁶. De même, elle parle ailleurs d'« *invasion* du discours dans le récit »²⁰⁷. L'idée d'une « *intrusion* en masse des discours dans le récit » est reprise par Isabelle Moreau²⁰⁸. Selon nous, plus que d'une dispersion, d'une invasion ou d'une intrusion, ce nouvel agencement relève bien de l'incorporation – comme l'entend Mallinson – et de l'incarnation : le message sur l'œuvre est investi dans le corps même du roman. En ce sens, d'une structure d'annonciation puis de révélation *a posteriori* qui, dans les deux cas, transcende l'œuvre, on passe à un régime d'immanence. La *dispositio* se fait véritable pratique de l'Incarnation. L' « Avis au lecteur » de 1633 semble le dire lui-même :

L'on a tant fait que l'on a eu ceci [les manuscrits laissés par Du Parc à sa mort] pour le faire imprimer tel que nous le voyons maintenant, et l'on a réformé ce qui était à réformer, comme par exemple cette *Épître aux Grands* et le narré de la *Préface* du livre de Francion qui étaient du corps de l'histoire y ont été insérés, au lieu que l'on avait mis tout cela au commencement du livre faute d'autre chose.²⁰⁹

²⁰⁵ Jonathan Mallinson, « Sorel et les préfaces du *Francion* », art. cit., p. 148. Je souligne. L'auteur précise : « Ce qui a paru être d'abord un commentaire fait en dehors du domaine littéraire est absorbé progressivement par la fiction » (*idem*).

²⁰⁶ Fausta Garavini, *La Maison des jeux*, op. cit., p. 65 et p. 61. Je souligne.

²⁰⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., note, p. 721. Je souligne.

²⁰⁸ Isabelle Moreau, « Guérir du sot », op. cit., p. 133. Je souligne.

²⁰⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 38.

Au commencement du livre était le verbe (la « Préface » en 1623, l'« Épître » en 1626), volontairement ou faute d'avoir autre chose. Or ce verbe trouve sa place, en définitive, dans le « corps » de l'histoire, dans un ouvrage matériellement « réformé », voire réformé. Ainsi, corps (les aventures de Francion principalement) et *logos* (commentaires et sens) sont unis sans confusion ni séparation.

De plus, ce discours de vérité sur l'œuvre qui se trouvait initialement au début, puis à la fin, mais à chaque fois séparé du corps du roman, est pris en charge tantôt par l'historien de Francion, tantôt par Francion lui-même²¹⁰. À quoi il faut ajouter les commentaires du narrateur premier et les bribes de métadiscours de certains personnages, comme celui de Joconde parlant du roman. Ces discours sont véritablement incarnés par des êtres (fictifs) de chair.

Annonciation, révélation et incorporation dans l'histoire du genre

Ces trois modes d'agencement repérables dans l'évolution du *Francion* ainsi que ce mouvement vers l'incorporation du discours dans le récit comique scandent également l'histoire du genre. La première édition du *Berger extravagant* (1627-1628) contient, dans l'ordre, une « Préface », les aventures extravagantes de Lysis, puis la foule des « Remarques sur les XIV livres du *Berger extravagant* » qui augmentent de beaucoup le volume de l'ouvrage : les quelques huit cents pages de commentaires s'ajoutent aux deux mille pages du roman. Ces « Remarques » dont nous avons parlé plus haut viennent, après coup, commenter le roman en commençant par le titre et la « Préface », le défendre et l'éclaircir livre après livre dans une sorte d'aspiration critique totalisante. Elles se font discours de vérité en explicitant le sens de l'ouvrage. De là, elles élargissent également le débat à des questions poétiques, linguistiques, romanesques voire théologiques de l'époque²¹¹. Dans l'ordre, se succèdent ainsi l'annonce (la « Préface »), le récit tel qu'il se donne à lire et, à la toute fin, le discours de révélation (la mise « au jour d'une doctrine

²¹⁰ *Ibid.*, p. 382-385, p. 426-427 et p. 486-487 pour l'un, p. 560-564 pour l'autre.

²¹¹ Le sous-titre des « Remarques » précise : « Où les plus extraordinaires choses qui s'y voient, sont appuyées par diverses autorités, et où l'on trouve des recueils de tout ce qu'il y a de remarquable dans les romans et dans les ouvrages poétiques, avec quelques autres observations, tant que sur le langage, que sur les aventures ». Notons que les interventions de Clarimond remplissent, dans le roman, une fonction proche de celle des « Remarques ».

cachée »²¹²) qui pousse à relire l'ensemble plus sérieusement, de même qu'il pose des questions plus larges et plus profondes. Sorel utilise alors une expression tout à fait intéressante : il dit de ses « Remarques » qu'elles sont « comme la consommation de [s]on ouvrage »²¹³, c'est-à-dire sa perfection. Aussi, l'auteur du *Berger* a-t-il conduit son « entreprise [...] jusqu'à sa consommation », de même que « l'Incarnation a fait la consommation de toutes les prophéties » – ce sont les deux premiers exemples donnés par Furetière²¹⁴. Or, dans la nouvelle édition de 1633-1634, ces « Remarques » sont intégrées à la suite de chaque livre auxquels elles se rapportent : « j'ai trouvé à propos d'entremêler les remarques parmi l'histoire, et de les ranger à la fin de chaque livre » explique l'auteur dans une « Épître aux lecteurs » qui se substitue à la « Préface »²¹⁵. La révélation se fait ainsi à l'intérieur même du roman. Par la même occasion, le titre, de *Le Berger extravagant ou parmi des fantaisies amoureuses on voit les impertinences des romans et de poésie*, devient *L'Anti-roman ou l'Histoire du berger Lysis, accompagnée de ses remarques* : tout en ajoutant une indication générique d'importance (la mention d'un « anti-roman »), la description se fait matérielle, et le titre n'annonce plus ce qu'on y verra. Partant d'une annonciation-révélation, on s'est rapproché d'une incarnation.

Tout comme la *Première journée* et le premier *Francion*, *Le Gascon extravagant* (1637) obéit à une logique d'annonciation : la « Préface par un des amis de l'auteur » prépare le récit des aventures extravagantes du gascon, de la folle, du bon père et du gentilhomme. De même, *Polyandre* (1648) réserve l'essentiel de son discours critique à l'« Avertissement » liminaire et séparé de la narration²¹⁶. *Le Page disgracié* (1643) semble lui aussi organisé selon cet ordre : un titre qui annonce et programme une certaine lecture, même très générale (« Où l'on voit de vifs caractères d'hommes de tous tempéraments et de toutes professions »), un premier chapitre en forme de « Prélude » (au même titre que le chapitre I de la *Première journée*), le récit des aventures (facétieuses, sentimentales, comiques) à la première personne. Pourtant, l'édition

²¹² Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 6. Garavini dit du *Berger* qu'il « s'offre [...] dans toute l'ambiguïté d'une révélation voilée » (Fausta Garavini, *La Maison des jeux*, op. cit., p. 96).

²¹³ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 6.

²¹⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « consommation ».

²¹⁵ Charles Sorel, *L'Anti-roman ou l'histoire du berger Lysis*, Paris, T. Du Bray, 1633-1634, p. 8. Cité par Hervé D. Béchade dans *Les Romans comiques de Charles Sorel*, op. cit., p. 291. Pour Béchade, ce réagencement vise à ne plus « effrayer le lecteur ouvrant son livre », et il ajoute plus bas qu'il faut pour Sorel « amadouer sans laisser prévoir la satire » (*ibid.*, p. 291-292).

²¹⁶ Les quelques interventions discrètes du narrateur dans le cours du roman ne relève pas vraiment de l'autoréflexion comique. Par exemple : « Nous allons voir ici de quels termes il usa » (Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 35) ; « car notez que l'usage des chaises portatives n'étaient pas encore inventé alors et n'est venu que depuis » (*ibid.*, p. 64).

posthume de 1667 s'amplifie des « Clefs de Jean-Baptiste L'Hermite ». Ces « Remarques et observations », essentiellement de nature historique, tentent de donner un sens et une assise concrète au récit. La révélation se fait après coup, de manière posthume et par une autre voix.

Bien qu'il s'ouvre sur une adresse « Au lecteur » d'une part, et que l'on ait, bien plus tard, cherché des clés d'autre part²¹⁷, *Le Roman comique* (1651/1657) ne joue ni de l'annonciation, ni de la révélation, mais d'une pleine incorporation dans sa structure formelle. En effet, le pseudo-*errata*, placé en tête de la première édition et qui disparaîtra tout bonnement dans les suivantes, n'informe pas sur le sens de l'œuvre, sa poétique ou sa lecture, si ce n'est qu'il donne le ton. Le message autoréflexif, comme dans le troisième *Francion*, se trouve alors épars dans les deux volets de l'œuvre, un message souvent équivoque, ironique et ludique. Ces métadiscours de révélation moitié sérieuse moitié amusée sont omniprésents dans la partie comique, par la voix du narrateur facétieux : dans la parenthèse sur les héros du roman ou l'aveu des intentions ambivalentes de l'auteur par exemple²¹⁸. Significativement, ce discours sur l'œuvre n'est pas absent des nouvelles intercalées – il est, en revanche, plus discret dans les histoires rétrospectives : lorsque le narrateur, quel qu'il soit, s'interroge sur la matière sotte de son histoire et son lecteur non moins sot, qu'il critique le roman de l'époque et l'illusion romanesque, voire qu'il avoue son ignorance des détails et du sens lui-même²¹⁹. Cette autoréflexivité est également prise en charge par les personnages eux-mêmes, comme dans la discussion sur les règles de la comédie qui suit immédiatement la première nouvelle de Ragotin ou dans le chapitre XXI (partie I) dont nous avons parlé plus haut à l'intérieur duquel les personnages énoncent, en filigrane, une poétique du roman comique moderne. Il est alors remarquable que de telles interventions soient présentées comme autant de « digressions »²²⁰. Le récit laisse la place au commentaire, à l'éclaircissement de certains points ou à la prise de distance. Mais nous pourrions également y voir, à l'inverse, l'incarnation, dans le corps du texte, dans la bouche du narrateur et des personnages comiques eux-mêmes, de ce métadiscours qui, dans les histoires comiques

²¹⁷ Ce qu'a fait notamment Henri Chardon dans *Scarron inconnu et les types des personnages du Roman comique*, t. II, op. cit. Chardon voit par exemple en Ragotin l'avocat poète « Ambrois Denisot » (*ibid.*, p. 31).

²¹⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 74 et p. 111.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 87, p. 90, p. 94, et *passim*.

²²⁰ « Pour revenir à mon histoire » (*ibid.*, p. 90) ; « Finissons la moralité et reprenons nos comédiens » (p. 111) ; « Pour finir la digression » (p. 112) ; « Finissons la digression » (p. 249).

précédentes, était cantonné aux abords du récit, soit dans les préfaces et autres avis aux lecteurs, soit dans les remarques finales.

À la fin de ce qui nous semble une évolution significative se situe *Le Roman bourgeois* (1666) de Furetière : le discours de révélation, le verbe du créateur et la parole de vérité prennent une dimension telle que l'on perd de vue le fil de la narration et la matière romanesque. Au bout du compte, le roman n'a plus de corps !

Enfin, l'âge d'or de l'histoire comique terminée, les textes théoriques de Sorel, *La Bibliothèque française* (1664) et *De la connaissance des bons livres* (1671), tout comme les textes qui se présentent comme des discours sur l'art romanesque (non seulement comique) tels les lettres de Chapelain, le *Traité de l'origine des romans* (1670) de Huet ou les *Sentiments sur l'Histoire* (1683) de Du Plaisir, reviennent comme discours de raison *a posteriori* sur l'œuvre, séparés encore plus radicalement de sa réalisation effective²²¹.

Nous pouvons ainsi conclure qu'à un premier régime d'annonciation, dans lequel le message se distingue de sa mise en œuvre qu'il précède (c'est le cas de la *Première journée* et du premier *Francion*, du *Berger* initial, du *Gascon* ou encore de *Polyandre*), succède un deuxième régime qui opère sur le mode de la révélation : le message, toujours distinct du corps du roman, vient l'éclairer en dernier lieu (dans le deuxième *Francion*, dans *Le Page disgracié* et, par résurgence, dans les textes théoriques). Quant au troisième régime, celui du *Francion* de 1633, du *Roman comique* et du *Roman bourgeois*, il se traduit par une incorporation : le message sur l'objet se trouve cette fois-ci investi dans l'objet même. L'autoréflexivité de l'histoire comique, que nous avons suivie dans ce chapitre, suit ainsi trois temps fondamentaux du mystère. Plus encore, l'incorporation poétique vers laquelle tend le roman apparaît comme l'adaptation paradigmatique de la dynamique de l'Incarnation.

²²¹ Pour une vue d'ensemble, voir Camille Esmein-Sarrazin, *L'Essor du roman*, op. cit.

PARTIE III :
UN ROMAN THÉOLOGIQUE-COMIQUE

Chapitre cinquième : Du récit biblique aux paraphrases comiques

« Ayez pour matière ordinaire de vos Méditations,
la Vie de Jésus-Christ. »

Julien Hayneuve, *Abrégé des Méditations*, 1670 [1655]

1. Scènes de la vie du Christ : l'Incarnation dans le texte

Avoir « pour matière ordinaire » de ses méditations « la Vie de Jésus ». C'est là l'un des « Avis généraux et particuliers » que le père Julien Hayneuve donne au lecteur en tête de son *Abrégé des méditations sur la vie de Jésus-Christ* (1655)¹ : un avis qu'il est le premier à suivre en rédigeant un tel ouvrage. Il y propose en effet une méditation par jour, en prenant pour matière première le récit biblique de la vie terrestre du Christ, c'est-à-dire son Incarnation, de sa naissance jusqu'à sa mort et sa Résurrection, telle qu'elle est rapportée dans les évangiles. Au même moment, Pascal prend lui aussi « pour matière ordinaire [...] la vie de Jésus-Christ » dans son *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (vers 1655). Chez Pascal comme chez Hayneuve, le récit biblique est alors *matière à la paraphrase*, à savoir qu'il peut être clarifié, simplifié ou amplifié². De manière générale, la vie du Christ est ainsi une matière qui se prête à de multiples réemplois : des traductions et citations bibliques aussi fidèles que possible des textes canoniques aux paraphrases libres et parfois fantaisistes apparaît tout un spectre de textes, des plus traditionnels aux plus surprenants. Les histoires comiques, exploitant le potentiel narratif

¹ Julien Hayneuve, « Avis généraux et particuliers », in *Abrégé des méditations*, *op. cit.*, n.p. Il s'agit de l'avis XXV.

² Selon Furetière, la paraphrase est l'« [e]xplication d'un texte en termes plus clairs et plus amples, par lesquels on supplée ce que l'auteur a pu dire et penser sur le même sujet » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « paraphrase »). C'est en ce sens que Jean Mesnard propose plus justement d'appeler l'*Abrégé* de Pascal « Paraphrase brève de la Concorde des Évangiles » (Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 37). De même, l'on trouve dans l'*Office de la Sainte Vierge* de Tristan diverses paraphrases : « Sur le *Miserere mei Deus secundum* etc. » (*op. cit.*, p. 119), « sur le *Stabat Mater* » (p. 275), « sur le *De profundis* » (p. 545).

du texte sacré, relèvent de cette dernière catégorie, et leurs auteurs paraissent, à leur tour, suivre l'avis du père Hayneuve. Sans que le Christ n'y soit jamais mentionné directement, nombre d'épisodes comiques font écho, souvent de manière subtile, aux événements bibliques de sa vie terrestre, ces événements dont nous avons dit plus haut qu'ils participaient tous ensemble, de la crèche à la croix, de son Incarnation – et qu'Ignace de Loyola, parmi d'autres, appellent des « mystères »³. Dans une moindre mesure, la « nativité » du page sous une (relativement) bonne étoile, la naissance de Francion « un jour des Rois » ou l'apparition, même fictive, de l'ange dans la cellule de Dyrcona reprennent respectivement des éléments de la Nativité, de l'Adoration des bergers et des mages ainsi que de l'Annonciation⁴.

Dans des proportions plus importantes, d'autres scènes contiennent plus que de simples allusions. Ainsi, dans ce cinquième chapitre, nous nous arrêterons sur des épisodes emblématiques du *Berger extravagant*, du *Roman comique* et de *L'Autre monde* dans lesquels la présence du récit biblique dans le récit comique est à la fois évidente et complexe. Les éléments repris (décors, indications géographiques, descriptions des personnages, gestes, postures) tout comme leur mise en forme (hypotypose, focalisation, métaphore) peuvent alors être issus effectivement du Nouveau Testament, mais aussi de textes médiateurs (sermons, méditations, discours apologétiques, etc.) ou d'un imaginaire chrétien de l'Incarnation plus large auquel participent la peinture sacrée, les crèches vivantes ou les chants populaires.

Ce chapitre nous permettra de cerner la présence du récit de l'Incarnation – l'Incarnation dans sa dimension *narrative* – dans le roman. En relevant les traces de l'intertexte biblique et plus particulièrement évangélique, nous poserons différemment la question des liens entre un roman (ou un romancier) prétendument libertin (au sens fort ou au sens large) et la Bible⁵. À ce propos, Françoise Charles-Daubert, puis Hélène Ostrowiecki ont cherché à définir, dans leurs articles respectifs, « la Bible des libertins ». Charles-Daubert commente notamment cette devise « libertine » selon laquelle « le plus

³ Voir notre chapitre 1.1, note 20.

⁴ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 30 ; Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 161 ; Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 188.

⁵ Ce chapitre répond ainsi en partie à l'invitation d'Anne-Élisabeth Spica à considérer l'intertexte biblique dans les romans où il est le plus affiché, à savoir les romans « libertins » (« Les paraphrases et les citations bibliques dans les romans en langue française au XVII^e siècle. Enjeux intertextuels », in *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du III^{ème} colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique*, Paris, 8-10 juin 2006, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 2007, p. 287-301).

ancien de tous les romans, c'est la Bible »⁶. En nous concentrant sur les histoires comiques et en renversant la perspective, nous verrons que ces dernières font un roman, ou partie d'un roman, de la Bible. Prenant le contre-pied des affirmations de Charles-Daubert, Ostrowiecki, qui s'arrête quant à elle à Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer et Cyrano, souligne notamment l'« indiscutable culture biblique »⁷ de ce dernier et, partant, des auteurs qualifiés de libertins, de même qu'elle analyse la lecture, critique, qu'ils font de la Bible. Les deux chercheuses citent et commentent un passage fameux de *La Doctrine curieuse* de Garasse :

pour clore brièvement ce discours, je dis que les livres qui plaisent le plus à nos nouveaux dogmatiseurs sont les livres de Job, à cause qu'ils sont si sots, qu'ils prennent là-dedans les impiétés des méchants pour les paroles de Job ; l'Ecclésiaste [ou Qohélet], l'Ecclésiastique [ou Siracide], les Proverbes et les Cantiques [...].⁸

Job habite indiscutablement nos romans comme figure d'humilité, mais aussi comme intertexte de l'ouverture du *Roman comique* de Scarron notamment⁹. À cette liste de Garasse, qui ne vise pas directement nos romanciers si ce n'est Théophile, il conviendrait d'ajouter, dans le cas de *L'Autre monde*, la Genèse, reprise et réécrite de façon évidente dès l'arrivée de Dyrcona sur la Lune. Et ni Garasse, ni Charles-Daubert, ni Ostrowiecki ne parlent de la lecture (car la réécriture est avant tout une lecture) des évangiles, canoniques et apocryphes. Ce chapitre éclairera leur présence dans les histoires comiques.

Les réécritures comiques que nous aborderons ici s'inscrivent dans une longue tradition, tout en se démarquant, d'une part, par la présence plus ou moins discrète du texte biblique (plus chez Sorel, moins chez Scarron, encore moins chez Cyrano), d'autre part, par le traitement « comique » que le roman lui réserve : réécriture poétique dans le cas de Sorel, théâtrale chez Scarron, tout à la fois libertine et librement théologique avec Cyrano. Elles diffèrent ainsi, par exemple, de l'« étrange nativité » de Gargantua et des premiers chapitres dans lesquels l'intertexte biblique semble prédominant. Au vu de la subtilité de l'intertexte évangélique, du travail de réécriture et des effets plus complexes,

⁶ Françoise Charles-Daubert, « La Bible des libertins », art. cit., p. 680. Cette devise est rapportée par le père Paul Beurrier.

⁷ Hélène Ostrowiecki, « La Bible des libertins », art. cit., p. 50.

⁸ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 493. Garasse s'attaque à une catégorie très large et bigarrée : dans cette seule section, il vise « les libertins », « les impudiques et les ivrognes », « les ivrognes épicuriens », « Martin Luther » et « les athéistes ».

⁹ Voir notre chapitre 3.2.

l'histoire comique se distingue de même de cette *Passion de Notre Seigneur en vers burlesques* (1649), dont nous avons eu l'occasion de dire qu'elle restait sérieuse au-delà de son titre et se présentait davantage comme une brève paraphrase en octosyllabes du récit de la Passion clairement identifiable, du moment où Jésus « s'en alla au Mont des Olives/Où tous les disciples le suivent [sic] » à l'instant où « À son Père [il] rendit l'esprit/Et au bienheureux Saint Esprit »¹⁰. Cette longue tradition de réécritures de l'Annonciation, de l'Adoration, de la Nativité et de la Passion se prolonge bien au-delà du XVII^e siècle : elle compte par exemple *La Vie de Jésus* (1863 pour la première édition) d'Ernest Renan, qui « suppos[e] » que sa naissance a lieu « à Nazareth » et non, comme « dans [s]a légende, [...] à Bethléem »¹¹. Enfin, la tradition court notamment jusqu'à *Gaspard, Melchior et Balthazar* (1980) de Michel Tournier qui suit les rois mages, imagine et développe les péripéties, et met le récit de la naissance du Christ, au chapitre « L'âne et le bœuf », dans la bouche de l'âne !

Que s'est-il passé ? Presque rien. On avait entendu, sortant de l'ombre chaude de la paille, un cri léger, et ce cri ne venait à coup sûr ni de l'homme ni de la femme. C'était le doux vagissement d'un tout petit enfant. En même temps une colonne de lumière s'est posée au milieu de l'étable, l'archange Gabriel, l'ange gardien de Jésus, était là désormais, et prenait en quelque sorte la direction des opérations.¹²

Dans une sorte de nouvel évangile apocryphe, Tournier prolonge le récit de la Nativité dont il se réclame ouvertement¹³.

Dans *La Bible parodiée*, Bernard Sarrazin a sélectionné quelques-unes de ces réécritures (« Paraphrases et parodies » dit le sous-titre), du Moyen Âge à la littérature

¹⁰ [anonyme], *La Passion de Notre Seigneur en vers burlesques*, Paris, Vve Jean Remy, 1649, p. 2 et p. 8. Consultée à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Arsenal). Cette *Passion* est, selon le sous-titre, « dédiées aux Âmes Dévotes ». Voir notre chapitre 4.2.

¹¹ Ernest Renan, *La Vie de Jésus*, in *Histoire des origines du christianisme*, éd. Laudyce Rétat, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 65-66. Dans sa perspective qui consiste à retrouver le Jésus historique, Renan ne détaille pas cette naissance et ne parle ni de mages, ni de bergers. Selon lui, « le voyage de la famille de Jésus à Bethléem n'a rien d'historique » (*ibid.*, p. 65). La question de l'Incarnation est quant à elle discutée au Chapitre XV.

¹² Michel Tournier, *Gaspard, Melchior et Balthazar*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980, p. 167. Une telle mise en récit est évidemment comique, mais elle a aussi un effet surprenant, lié entre autres au décentrement du point de vue dans la scène même de la Nativité. Car c'est l'âne qui rapporte les paroles des personnages en présence, en ajoutant ses propres impressions souvent pleines de sagesse, sans que cela tourne pour autant au ridicule.

¹³ Comme il l'écrit dans son *Journal* en 1959, Raymond Queneau considère, quant à lui, que *Zazie dans le métro* qu'il vient d'achever reprend les épisodes de la vie du Christ : « Quelques aspects peu remarquables [...] : le petit Zézu/l'arrivée à Jérusalem/la Passion (le voyage en taxi)/la résurrection (le marché aux puces)/l'ascension (la Tour Eiffel) / la Pentecôte (glossolalie de Gabriel)/l'établissement de l'Église (S[ain]te-Chapelle = Tribunal de Commerce)/la nativité/et se termine sur la fuite en Égypte » (Raymond Queneau, *Journaux. 1914-1965*, éd. Anne Isabelle Queneau, Paris, Gallimard, 1996, p. 1000).

contemporaine. Si on y trouve les récits de la Création, d'Adam et Ève, de la tour de Babel, de Job ou encore de la Passion et de la Résurrection, étonnamment aucune paraphrase ni parodie de l'Annonciation, de la Nativité ou de l'Adoration ne figure dans cette compilation qui traverse pourtant la Bible de la Genèse à l'Apocalypse¹⁴. Des extraits de Sorel, Scarron ou Cyrano auraient pourtant pu remplir ce vide.

2. Bonne nouvelle selon Sorel : une relecture poétique

L'Incarnation remarquée

La vie de Jésus-Christ, son Incarnation et sa Passion ne sont jamais directement mentionnées au fil des quatorze livres du *Berger extravagant*. En revanche, elles sont bel et bien présentes dans son arrière-boutique critique. Dans ses « Remarques » sur le Livre XIII, l'auteur prolonge les critiques faites par Clarimond à l'égard de Ronsard, le « plus célèbre poète qui ait jamais été en France »¹⁵. Sorel s'en prend à ses *Hymnes*, et particulièrement à l'« Hercule chrestien » (1553) – Clarimond, au sein du Livre XIII, n'en avait rien dit – dans lequel le poète laisse entendre « Que la plus-part des choses qu'on escrit/D'Hercule, est deue à un seul Jesus Christ »¹⁶. Sorel condamne une telle mise en parallèle : « Pour l'hymne d'Hercule comparé à Jésus-Christ tant en sa naissance qu'en ses labeurs, c'est une chose qui ne saurait donner de la dévotion ». Il en énumère les comparaisons qu'il juge malvenues :

Ronsard dit que ces trois nuits que Jupiter mit en une quand il voulut embrasser Alcène, représentent ce nombre d'ans qui se passa avant que le fils de Dieu prît naissance de mère ; que Junon qui envoya dans le berceau d'Alcide deux grands serpents, est le roi Hérode qui pour faire mourir l'enfant Jésus envoya ses gens de guerre par la terre de Bethléem.¹⁷

Tout le poème est ainsi passé en revue. Sorel conclut alors :

j'aimerais mieux bannir tout à fait les fables des païens que de les penser corriger en les appliquant ainsi à des mystères sacrés. Il est

¹⁴ Bernard Sarrazin, *La Bible parodiée. Paraphrases et parodies*, Paris, Cerf, 1993. Nous aurions pu imaginer y trouver le texte de Tournier.

¹⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. III, op. cit., p. 42.

¹⁶ Pierre de Ronsard, « Hercule chrestien », in *Œuvres complètes*, t. II, éd. Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 529.

¹⁷ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 648.

dangereux de laisser traiter ces sujets à des poètes. Vous voyez que si vous voulez un peu pénétrer les choses, les mystères de notre religion sont profanés : car les rapports ne sont que dans la superficie. Quelle infamie est-ce de rapporter l'adultère de Jupiter à l'Incarnation du Verbe Éternel ? [...] Ô pauvre poète si vous voulez expliquer ainsi toute la fable d'Hercule, regardez ce que vous faites : car il y a là-dessous des pensées si abominables que la plume me tombe de la main quand j'y songe.¹⁸

Ces considérations sur une œuvre poétique précise et le traitement qu'elle réserve au principal mystère de la religion chrétienne s'inscrivent dans une critique plus large de l'imitation et des réécritures des poèmes antiques : Clarimond estime ainsi que « si Virgile a imité Homère, Ronsard a imité Homère et Virgile tout ensemble, mais d'une imitation si vile et si basse qu'elle ne lui est point pardonnable »¹⁹. Plus particulièrement, de telles critiques, qui abondent dans le *Berger* et ses « Remarques », visent également la confusion du profane et du sacré, la réinterprétation christianisante d'événements fabuleux ainsi que la relecture allégorique et moralisante de la mythologie²⁰. Dans le même Livre XIII, Clarimond déclare :

si quelqu'un me remontre que j'épluche la Poésie de trop près et que j'ai tort de la vouloir rendre ridicule, pour ce que ses fables sont autant de mystères, et qu'il n'y a rien qui n'ait un sens caché, je répondrai que l'on trouve tout ce que l'on veut par Allégorie dans quelque narration que ce soit, et qu'à un même sujet un esprit inventif peut donner dix mille explications ; mais que ce n'est pas à dire que le poète ait songé à cacher de si belles vérités dessous ses fables. Aussi quand j'avouerais que les poètes auraient songé à couvrir quelques secrets, je nierais qu'il y en ait aucun qui y ait bien réussi. Leurs fictions sont trop entremêlées pour y trouver quelque chose de certain.²¹

Nous retrouvons, dans ce passage, une idée proche du « Prologue » de *Gargantua*, au sujet de l'intention de l'auteur (Ovide n'a pas songé à cacher les mystères chrétiens dans ses *Métamorphoses*). Mais la critique à l'égard de Ronsard est quelque peu différente puisqu'elle se situe du côté du lecteur et non de l'œuvre (et de l'auteur)

¹⁸ *Ibid.*, p. 650-651. Dans son *Dictionnaire historique et critique*, Bayle note que l'on trouve dans les « Remarques du Sieur Sorel sur *Le Berger extravagant* [...] un détail de critique assez curieux et assez solide contre ce poète » et il cite longuement ce passage (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., p. 954).

¹⁹ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. III, op. cit., p. 43.

²⁰ Voir à ce propos Anne-Élisabeth Spica, « Charles Sorel et la métamorphose. Définir le roman moderne », *Poétique*, n° 164, 2010, p. 433-446.

²¹ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. III, op. cit., p. 53-54. Ce passage est cité et commenté par Anne-Élisabeth Spica dans « L'extravagance du *Berger extravagant* de Charles Sorel (1627-1634). Un concept heuristique de la création fictionnelle au XVII^e siècle », *(Res)sources de l'extravagance, Carnets*, n° 4, janvier 2012, p. 42.

relue. Elle dénonce le rapprochement d'une fable antique et de l'histoire sainte, ainsi que le traitement poétique du mystère, de la part du *poeta theologus* Ronsard. Aussi, selon Sorel, appliquer les fables des païens (les exploits d'Hercule) aux mystères de la religion (l'Incarnation de Jésus-Christ) ne sacralise ni ne christianise la fable, mais profane tout bonnement le mystère. Comme lorsque Garasse s'en prend à la poésie de Théophile, comme lorsque Saint-Cyran reproche au même Garasse le traitement poétique qu'il réserve à l'Incarnation, c'est tout un pan de l'écriture renaissante tardive, encore goûtée dans cette première moitié du XVII^e siècle, qui est ainsi visé de façon symptomatique.

Dans un tout autre genre, les *Pensées chrétiennes* (1634) de Sorel contiennent quelques pages sur l'Incarnation et son traitement poétique qui prolongent les « Remarques » du *Berger* à ce sujet. Si l'on est loin d'un « anti-roman » avec cette paraphrase du Décalogue, les deux œuvres se ressemblent néanmoins par leur même logique : un texte source est cité (*Berger* d'une part, Décalogue de l'autre), puis commenté et illustré d'exemples.

L'auteur y reformule ce qu'est dogmatiquement l'Incarnation : les chrétiens doivent savoir que leur Dieu est

un Dieu en trois personnes qui n'ont qu'une seule essence, et que son Fils Jésus-Christ qui est égal à son Père, ayant pris chair humaine au ventre de la Vierge, par l'opération du Saint-Esprit est venu nous retirer de la chaîne de Satan qui nous tenait arrêtés comme ses esclaves.²²

Le commentaire s'inscrit dans le prolongement des pages précédentes en confrontant « l'impertinente Théologie des poètes » (comme l'indique l'un des sous-titres en marge) à la « Théologie véritable », la mythologie préchrétienne à l'Évangile. À l'aide d'exemples, il prouve alors que les « miracles qui se sont faits à la naissance et en la vie du Rédempteur ont pu s'adresser contre quelque fausse Divinité »²³, les événements miraculeux de la vie du Christ venant abolir les mythes et en annihiler la portée : l'annonce de Gabriel à la Vierge « fait perdre la mémoire des ambassades de Mercure envers les Dieux » ; la virginité de Marie « fait que l'on méprise [celle] des Muses et des Grâces, et celle de Minerve pareillement »²⁴ ; la naissance de Jésus surpasse celle de tous les dieux des païens, et il en va ainsi de tous les miracles accomplis par le Christ durant

²² Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 72.

²³ *Ibid.*, p. 72-73.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

son Incarnation tels qu'ils sont rapportés dans les évangiles. « Marchant dessus les eaux sans y enfoncer, il a marché sur la tête de Neptune »²⁵, comme sur celle de Mercure, Minerve, Jupiter, Bacchus, Cérès, Thétis, Protée, Apollon, Pluton et Proserpine, tous cités par Sorel.

Ses remarques laissent apparaître une même critique de la lecture allégorique que celles du *Berger*. Il convient, écrit-il, de

tenir la poésie pour ce qu'elle est ; c'est-à-dire, pour un art qui peut inventer de belles allégories pour exprimer tacitement tout ce qui est au monde de bon et de mauvais, sans qu'il faille néanmoins tenir ses fables pour des vérités et révéler des déités imaginaires.²⁶

De même, chaque récit païen n'est que « fable ou [...] allégorie »²⁷. Au travers des exemples qu'il choisit, l'auteur condamne implicitement le traitement poétique des mystères et du récit biblique, ainsi que la théologie impertinente des poètes anciens ou modernes. La relecture des fables et des mythes à la lumière des mystères chrétiens n'est même plus envisageable, ceux-ci ayant fait oublier ceux-là : « Les faux mystères des dieux des païens ont été abolis par Jésus-Christ », ainsi que l'énonce le sous-titre en marge²⁸. Les rapports n'ont plus de raison d'être, ni en profondeur, ni en superficie. En outre, ces propos s'inscrivent dans le chapitre qui commente le premier des dix commandements (« Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi », Ex 20,3 ; Dt 5,7). Le Dieu trinitaire, Père, Fils et Esprit, est le seul objet possible de l'adoration des hommes. Le Christ lui-même est alors « venu au monde pour bannir l'idolâtrie »²⁹ et toutes formes d'adoration qui ne serait pas tournée vers Dieu : l'adoration des dieux par les païens au temps de la Bible comme par les poètes du XVII^e siècle et donc, probablement, l'adoration des bergers, des romans ou de Charite par Lysis.

En insistant sur la préséance absolue des mystères du christianisme et particulièrement de l'Incarnation, Sorel propose, dans ces quelques pages, la démonstration inverse mais complémentaire du *Berger extravagant* : dans le roman, les fables mythologiques et païennes réécrites – même s'il s'agit d'en souligner

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁷ *Ibid.*, p. 73. Rappelons ici que la lecture allégorique est l'une des quatre manières de lire les Écritures saintes selon une formule qui remonte à Origène et traverse tout le Moyen Âge, comme l'a montré Henri de Lubac (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », 1959-1964).

²⁸ Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 73.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

l'extravagance et les dangers – semblent faire oublier les mystères chrétiens devenus quasiment invisibles, les adorations des bergers de la tradition pastorale l'adoration du Verbe incarné.

Dans notre perspective, de tels commentaires au sein des « Remarques » et des *Pensées* sont précieux parce qu'ils viennent baliser notre propre recherche d'intertextes bibliques et d'épisodes de l'histoire sainte dans l'histoire comique. De même, ils nous renseignent rétrospectivement sur la relecture que Sorel lui-même a pu faire, dans son *Berger extravagant*, des événements sacrés (l'Adoration des bergers, l'Incarnation, la Passion), sur la reprise du récit des mystères chrétiens dans un épisode poétique, romanesque et fictif.

Les adorations du *Berger*

Le Berger extravagant, par son seul titre, pourrait laisser entendre la présence, dans l'anti-roman, de l'intertexte évangélique et de l'épisode des bergers, sorti de son contexte originel, dévoyé et à son tour extravagant. À la lecture, ce sont principalement les postures qui animent la scène de l'adoration des bergers et des mages qui semblent apparaître en filigrane dans l'œuvre de Sorel. À la première apparition de notre berger, son costume – Lysis est présenté d'emblée comme un comédien – est certes détaillée. Celui-ci porte

un chapeau de paille retroussé par le bord, une roupille et un haut de chausse de tabis blanc, un bas de soie gris perle et des souliers blancs avec des nœuds de taffetas vert. Il port[e] en écharpe une panetière de peau de fouine et t[ient] une houlette aussi bien peinte que le bâton d'un maître de cérémonies [...].³⁰

Difficile pourtant de voir dans ce portrait l'un des bergers bibliques³¹, parce qu'à la source, ceux-ci ne sont pas décrits précisément dans les évangiles canoniques et apocryphes et parce qu'à l'arrivée, Lysis – et Sorel – prend ouvertement pour modèles, ici et dans la suite du roman, les bergers de la tradition pastorale, tels « Bellerose » dans

³⁰ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 3.

³¹ Si ce n'est peut-être les bergers de l'*Adoration* (1633) de Jean Leclerc, avec leur chapeau de paille et leur houlette.

« *Le Berger fidèle* » (il s'agit du *Pastor fido* de Guarini) et Pâris le « pasteur phrygien »³².

S'ensuit immédiatement la description de ses gestes, plutôt singuliers : le berger prend « plus de postures différentes qu'un peintre n'en fait prendre à ses valets quand il veut représenter en un tableau quelque grande histoire »³³. Des postures que l'on trouverait dans un tableau de la visite des bergers à l'enfant-Dieu ? À l'image des postures « divinement représentées par le pinceau du Saint-Esprit dans le tableau de l'évangile », comme l'écrira Bérulle³⁴ ? « Tantôt [Lysis] penchait sa houlette soutenant sa jambe droite dessus, et tantôt il croisait les bras élevant sa tête vers le Ciel, comme s'il lui eût demandé quelque chose des yeux »³⁵. Les bergers de Luc ont, eux aussi, commencé par lever les yeux vers les anges dans le ciel. Mais ils ne lui ont rien demandé.

Leur principale posture, du moins la plus évidente et la plus marquante dans l'imaginaire collectif, est bien davantage la posture d'adoration devant l'enfant³⁶. Or le berger extravagant de Sorel ne cesse de répéter ce même geste. Mais ce qu'il adore et révère à un degré tel que cela en devient la source de toutes ses extravagances, ce sont justement les bergers : non les bergers de la Bible, ni l'enfant-Dieu qui deviendra lui-même « bon pasteur » (Jn 10,11), mais les bergers issus de ce « fatras de livres que l'on appelle des romans »³⁷. Ou pour le dire autrement, ce ne sont pas les bergers qui adorent, mais un personnage de roman extravagant qui adore des bergers non moins romanesques. Son adoration passe alors par l'imitation : Lysis, qui « veut faire le berger tout à bon et jouer des comédies au milieu des champs », souhaite s'en aller dans l'un des pays du « monde où l'on vit à la pastorale »³⁸. Il propose alors à Anselme de viser, dans l'ordre, l'Arcadie (cette « contrée fort chérie des dieux [qui] [...] y habitent d'ordinaire avec les hommes »), les plaines espagnoles de Léon (« où le disgracié Sireine a tant jeté de

³² Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 3 et p. 6. Comme l'a montré Jean-Pierre van Elslande, l'habit du berger de la pastorale garde toutefois une forte connotation religieuse (*L'Imaginaire pastoral du XVII^e siècle. 1600-1650*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1999, p. 48-56).

³³ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 5.

³⁴ Pierre Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 231.

³⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 6.

³⁶ De fait, ni l'évangile de Luc, ni les écrits apocryphes ne mentionnent ce geste. L'Adoration des bergers, dans l'iconographie notamment (les tableaux sont bien nommés des *adorations*) procède par l'assimilation de celle des mages, explicitement décrite dans l'évangile de Matthieu (« nous sommes venus l'adorer », Mt 2,2 ; « se prosternant en terre, ils l'adorèrent », Mt 2,11) et les évangiles apocryphes. Ainsi, Pascal écrit : « Les Anges annoncent sa naissance aux Pasteurs, qui viennent l'adorer » de même qu'il note : « Le 6 janvier, les Mages le vinrent adorer » (Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, op. cit., p. 67).

³⁷ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 31. Adrian les accuse ainsi d'être la cause des extravagances de son cousin Lysis. Et il ajoute : « Que maudits soient ceux qui les ont faits ! Ils sont pires qu'hérétiques. Les livres de Calvin ne sont pas si damnables » (*idem*).

³⁸ *Ibid.*, p. 37 et p. 118. Lysis cherche les meilleurs bergers qu'il pourrait « louer » (*ibid.*, p. 120).

larmes », la Touraine (« on dit que c'est le jardin de la France »), le Forez (pour voir « Céladon, Silvandre et Lycidas, et Astrée, Diane et Phillis »), autant d'endroits emblématiques de la littérature pastorale³⁹. Les bergers de Judée semblent bien loin.

Conjointement aux personnages romanesques, le principal objet d'adoration de Lysis et le premier qui apparaît dans le roman prend les traits de sa bien-aimée : « Tout ce qui est dans la nature adore Charite », déclare-t-il d'entrée de jeu au sujet de cette « Dêité qu[e lui-même] adore »⁴⁰. Un épisode du Livre II concentre à lui seul les gestes d'adoration les plus farfelus. Charite s'étant mise à coudre, le berger veut embrasser le fil qu'elle a humecté :

Hé ! ma belle, lui dit-il, comment ne baiseraï-je point ce qui a touché à votre bouche, vu que toute la nuit, je n'ai fait autre chose que baiser ma main, pour ce qu'elle toucha hier à la vôtre, quand nous dansions [...].⁴¹

À plusieurs reprises, il « [se va] mettre un genou en terre »⁴², puis se déclare son « esclave d'amour » et la tient pour

la Reine de [s]on âme, la Princesse de [s]on cœur, la Douairière de [s]es désirs, la Duchesse de [s]es pensées, la Marquise de [s]es volontés, la Comtesse de [s]es conceptions, la Baronne de [s]es actions, la Vidame de [s]es paroles.⁴³

Notre berger garde tout aussi religieusement un « linge où était le sang de Charite »⁴⁴ qui s'était entretemps piquée au doigt. Même la Vierge n'aura pas connu une telle dévotion ! Ces adorations, Sorel l'exprime dans ses « Remarques », poussent à l'extrême l'idolâtrie ridicule et le fétichisme extravagant de ces « amants [qui] donnent un autre prix que le reste des hommes à tout ce qui vient de leur maîtresse » comme chez D'Audiguier (dans *Les Amours de Lysandre et Caliste*), Lope de Vega (dans son *Peregrino*), et D'Urfé (dans *L'Astrée*)⁴⁵. S'ils sont clairement inspirés par la poésie amoureuse et les romans⁴⁶, de tels gestes sans cesse répétés face à la déesse prennent parfois, nous le voyons, une teinte évangélique et biblique comme ce genou plusieurs fois fléchi qui rappelle la formule de

³⁹ *Ibid.*, p. 118-120.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1-2.

⁴¹ *Ibid.*, p. 269.

⁴² *Ibid.*, p. 270 et p. 276.

⁴³ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁴⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, *op. cit.*, p. 19 *sqq.*

⁴⁶ Dans la chambre de Clorinie, Polyandre fera de même, « s'inclin[ant] devant elle selon la mode du siècle » et « la bais[ant] avec beaucoup d'humilité ; ce que l'on appelle en France saluer une Dame » (Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 199).

saint Paul dans l'Épître aux Philippiens – Scarron y fera lui aussi allusion⁴⁷. De même, le linge taché devenu objet de dévotion ressemble à un certain suaire devenu saint. Sorel pousse ainsi à l'extrême l'adoration amoureuse et ses *topoi* issus du néo-platonisme renaissant et du pétrarquisme. Sans pour autant remettre en cause les adorations dont le Christ est l'objet à l'origine (dans la Bible) et jusqu'au XVII^e siècle, ces épisodes donnent par ailleurs à réfléchir quant à l'application d'un comportement de dévotion à l'égard des choses du monde – un comportement essentiellement romanesque – et à ses conséquences. Et Sorel de remarquer dans les commentaires de son *Berger* : « C'est attribuer au pouvoir d'une beauté mortelle ce qui ne doit arriver que par la Toute-Puissance de Dieu [...]. Je tiens cela pour profane »⁴⁸.

Le berger crucifié

Bien plus que les diverses adorations du berger, un épisode du roman semble s'inspirer de manière évidente du récit de la vie du Christ : au Livre V, Lysis, par dépit amoureux et suite à une « révélation » nocturne, désire être « chang[é] en quelque nouvelle forme »⁴⁹. À l'aide de Clarimond et de Carmelin, il passe en revue les nombreuses possibilités : « petit barbet », « puce », « miroir », « chemise », « couteau », autant de formes qui lui permettraient de coller au plus près de la « chair délicate de Charite » – non sans quelque équivoque érotique⁵⁰. Or, par une « mauvaise fortune » plutôt improbable, le berger se retrouve pris au piège dans le creux d'un vieux saule, ne laissant dépasser que la tête par le haut et les bras de chaque côté. La métamorphose inédite qu'il désire est ainsi accomplie et Lysis s'écrie : « Mon destin a voulu que je

⁴⁷ Dans *Le Roman comique*, le narrateur parle de La Rappinière « au nom duquel tout genou fléchissait ». Yves Giraud indique qu'il s'agit d'une « allusion irrévérencieuse à une formule du Nouveau Testament » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 304 et p. 359, note 215), à savoir donc Ph 2,10 (« Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse ») qui reprend Is 45,23 (« Car tout genou se ploiera devant moi »). Ce geste, nous l'avons dit au chapitre 2.2, est directement lié à la kénose et à la glorification de Dieu dans le mystère de l'Incarnation.

⁴⁸ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, *op. cit.*, p. 30. Sorel, il est vrai, dénonce ici les formules poétiques pour parler « des yeux d'une beauté ». Mais la remarque semble valoir pour toute la poétique et la gestuelle amoureuses.

⁴⁹ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 654.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 659. En chien, il pourrait « se couch[er] avec elle [Charite] » ; en puce, il irait « dans le sein de [sa] bergère et de là un peu plus bas » ; en chemise, il « touch[er]ait à ses tétons et elle [le] savonnera[it] de ses mains » ; en couteau, il serait mis « dans sa gaine » et « toujours pendu à son demi-ceint à côté de son pucelage » (*ibid.*, p. 657-659).

fusse changé en arbre. [...] Mes os et ma chair se changent en bois, et ma peau se durcit et se change en écorce⁵¹. »

Cette nouvelle extravagance prolonge évidemment les *Métamorphoses*, citées à plusieurs reprises. Lysis a pleinement conscience de les imiter : il veut d'emblée être « rang[é] au nombre des Métamorphoses, pour être ajouté à celles d'Ovide »⁵². Mais cette « métamorphose [en saule] dont jamais l'on n'a[vait] ouï parler »⁵³ ne paraît pas totalement inédite pour les lecteurs des évangiles. Certes, le lien n'est explicité ni dans l'épisode, ni dans les « Remarques »⁵⁴, mais la posture immobile du personnage les bras en croix, le bois dans lequel il reste figé et les paroles qu'il prononce en regardant le monde d'en haut évoquent en effet le Christ et sa Crucifixion. La métamorphose a alors perdu ses accents érotiques au profit d'une tonalité mystérieuse, au sens religieux du terme. Alors que Scarron y puisera quantité d'éléments qu'il appliquera à la longue disgrâce de Ragotin, cet épisode-ci ne contient aucune trace des différentes étapes de la Passion, mais en garde uniquement la posture finale : comme en ouverture du roman, Lysis prend la pose, celle du crucifié. De même que les soldats donnèrent du vinaigre à boire au Christ, de même Clarimond abreuve le berger en mauvaise posture de « vin » et de « potage à la citrouille », non pas à l'aide d'une éponge au bout d'un roseau (Mt 27,48) mais d'un « entonnoir »⁵⁵. Dans cet épisode, Lysis ne se contente pas de garder cette posture mais devient arbre lui-même – du moins c'est ce qu'il croit. Et la croix se fait chair à son tour, par un déplacement quasi métonymique. « Je suis un arbre sacré auquel il n'est pas permis de toucher », crie le berger en bois, nouvelle figure de l'Incarnation au même titre que le buisson ardent, brûlant lui-même pour Charite⁵⁶. De même, Lysis reproche à Carmelin qui ne saisit pas le sens de la métamorphose de

⁵¹ *Ibid.*, p. 662.

⁵² *Ibid.*, p. 654.

⁵³ *Ibid.*, p. 655.

⁵⁴ Les « Remarques » sur ce Livre V se contentent d'expliquer que si Lysis veut « avoir une forme que personne n'ait eue, cela montre que toutes les métamorphoses ne sont que des redites », tout en soulignant que les propos de Lysis et de Carmelin « sont fondés sur les livres », sans pour autant mentionner la Bible (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 206 et p. 209).

⁵⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 682-683. Ce parallèle est relevé par Olivier Roux, qui commente différents épisodes dans lesquels Lysis apparaît « comme une figure christique bouffonne » (« Le polygraphe et les miracles : un aspect du merveilleux chrétien dans l'œuvre de Charles Sorel », *Sciences/Lettres. Classements et croisements*, XVI- XVII^e siècles, *Comètes*, n° 2, 2005, n.p.).

⁵⁶ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 669. Dans le *Francion*, Hortensius, lorsqu'il était berger, faisait déjà « avec un certain bois de petites croix » selon les dires d'un villageois (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 211). Dans sa « prière à Saint Jean l'Évangéliste », Tristan parle quant à lui de l'« arbre de la croix » (Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, op. cit., p. 405).

n'entendre « pas les secrets » ni les « mystères divins ». Rien d'étonnant à cela puisqu'il n'a pas lu « Ovide qui est le plus grand théologien des poètes »⁵⁷.

Au sein de ce Livre V, Sorel semble, ce faisant, entremêler ouvertement mythologie et théologie, fable païenne et mystère sacré, Ovide et les évangélistes, les premiers surpassant les seconds. Dans un tel enchaînement de métamorphoses (Lysis qui prend la forme de la croix, la Crucifixion qui se change en épisode romanesque), le choix d'Ovide ne relève pas du hasard. Car depuis longtemps, en tous les cas depuis l'*Ovide moralisé* au XIV^e siècle et comme Rabelais le signale en passant, les *Métamorphoses* font l'objet d'une relecture chrétienne et d'une interprétation allégorique : dans l'enlèvement d'Europe (Livre II, vers 847-867), Zeus changé en taureau peut être assimilé au Christ qui se fait homme – l'Incarnation, Dieu qui prend forme humaine, est elle-même la métamorphose originelle ; de même, Europe préfigure la Vierge Marie et Mercure l'ange Gabriel⁵⁸. En crucifiant Lysis, Sorel ne fait-il pas exactement ce qu'il reproche à Ronsard et à ses hymnes de faire ?

Justement, l'auteur du *Berger* met en pratique de la façon la plus extravagante possible, dans la fiction romanesque, un procédé qu'il dénonce théoriquement dans les « Remarques », voire dans les *Pensées*. En effet, cet épisode emblématique s'éclaire *a posteriori* à la lumière des remarques sur la relecture de l'Incarnation – de l'Annonciation à la Passion et à la Résurrection. Lorsqu'il écrit, à propos de l'« Hercule chrestien », qu'il préfère « bannir tout à fait les fables des païens que de les penser corriger en les appliquant ainsi à des mystères sacrés », avant d'ajouter qu'il « est dangereux de laisser traiter ces sujets à des poètes »⁵⁹, Sorel, en poète qui entend dénoncer certains penchants de la poésie, montre à quel point le procédé peut être extravagant : il expose au grand jour ce à quoi ressemble la Passion, comme l'Adoration par ailleurs, relue par les poètes, mélangée à d'autres sources profanes et, pour ainsi dire, métamorphosée au point de perdre tout caractère sacré. Sa réaction tardive montre que la recherche allégorique ne connaît aucune limite. Sur ce point, notons que Cyrano poussera l'extravagance encore plus loin, dans un *Autre monde* fasciné par la matière et les métamorphoses : si les chênes de Dodone se mettent à parler à l'oreille de Dyrcona, c'est

⁵⁷ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 670 et p. 690.

⁵⁸ Catherine Croizy-Naquet a souligné la place centrale du Christ et de l'Incarnation dans cette œuvre (« L'*Ovide moralisé* ou Ovide revisité. De métamorphose en anamorphose », *Lectures et usages d'Ovide, Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 9, 2002).

⁵⁹ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, *op. cit.*, p. 650.

bien que le Verbe s'est fait arbre et n'en a pas simplement pris l'apparence comme Lysis. Des arbres qui pérorent et finissent par proférer des vérités en bois⁶⁰ !

Apparaît, en fin de compte, une autre conséquence essentielle de la clé de lecture que donne Sorel dans ses « Remarques » : si la Passion du Christ peut être vue, par les doctes du moins, en figure, les « rapports » entre la posture de Lysis et celle du Christ demeurent clairement perceptibles « dans la superficie »⁶¹, tant pour les doctes que pour les ignorants. Probablement qu'aucun message chrétien ni aucun sens mystérieux ne se cachent dans cet épisode. C'est plutôt la force d'évocation des éléments visibles qui intéresse Sorel en tant que matière poétique et romanesque. Commentant les propos de Clarimond sur le refus de l'allégorie, Anne-Élisabeth Spica le souligne : « autant il est extravagant d'aller chercher à toute force un sens caché dans une fiction, autant il serait absurde de boudier son plaisir esthétique »⁶². Un plaisir esthétique qui surgit précisément dans les rapports de superficie, dans la reprise même lointaine des postures qui habitent l'imaginaire de l'Incarnation et dans la relecture poétique du récit de l'Incarnation, de l'Adoration à la Passion.

3. Scarron apocryphe : une relecture théâtrale

Dans *Le Roman comique* de Scarron, le *mystère* de l'Incarnation, tout comme le récit biblique, devient un *mystère comique*, c'est-à-dire théâtral – au même titre qu'il parle de sa petite « troupe comique »⁶³. Roman de comédiens et roman de la comédie, l'œuvre de Scarron se présente aussi comme un théâtre subtil de l'Incarnation et de la Passion, paradoxalement à l'intérieur d'un roman⁶⁴. Les gestes, les situations et les

⁶⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 277 sqq. Lysis lui-même s'identifie à ces « arbres de la forêt de Dodonne » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 676).

⁶¹ *Ibid.*, p. 650.

⁶² Anne-Élisabeth Spica, « L'extravagance du *Berger extravagant* de Charles Sorel », art. cit., p. 43. L'auteur remarque également que s'« il y a allégorie dans le roman, elle est de nature stylistique, formelle, et non plus sémantique » (*idem*).

⁶³ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 84.

⁶⁴ Ce faisant, le romancier offre une variante inédite du *mistère* (du latin *ministerium*) biblique médiéval. Cette tradition encore très forte aux XV^e et XVI^e siècles (*Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban, 1452 ; *Incarnation de Rouen*, 1474 ; *Mystère de la nativité par personnages* de Barthélemy Aneau, 1539), passe par les quatre *Comédies bibliques* (*de la Nativité*, *de l'Adoration des trois rois à Jésus-Christ*, *des Innocents et du désert*, 1547) de Marguerite de Navarre qui tout à la fois s'en inspire et s'en démarque, notamment en rejetant les éléments trop « réalistes » et triviaux, facétieux et bouffons. Voir notamment Pierre Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navarre (1492-1549). Étude biographique et littéraire*, t. I, Genève, Slatkine reprints, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1978 [1930], p. 431-482.

séquences issus de la Bible sont dramatisés, montrés et donc retravaillés. Tirant pleinement profit de la force de *re-présentation* du récit de l'Incarnation, Scarron garde tout ce qui lui donne corps, tout ce qui est de l'ordre du visible, du représentable et du spectaculaire (le décor, les vêtements, les actions subies, mais aussi l'enchaînement des événements), en laissant de côté ce qui relève de l'invisible, du message sacré et de la vérité transcendante. En d'autres termes, il abandonne tout verbe divin pour ne retenir que la chair. Réinvesti dans le roman, le récit évangélique de la vie du Verbe incarné paraît ainsi se détacher de son référent d'origine pour s'appliquer à une situation et à des personnages ordinaires, en l'occurrence des comédiens de province qui empruntent les habits des mages et les masques de la Sainte Famille.

De Béthléem au Mans : la Nativité en ouverture

Le chapitre initial de la première partie a certes retenu l'attention de la critique pour son caractère évidemment truculent. Après les premières lignes de l'ouverture *in medias res* parodique et burlesque – dont nous parlerons au chapitre suivant –, trois étonnants étrangers, décrits tout en contrepoints, sont en effet introduits parmi les habitants du Mans : une demoiselle, « habillée moitié ville, moitié campagne », perchée au sommet d'une charrette encombrée de matériel et comparée à une « poule »⁶⁵ ; un jeune homme blessé à la tête et à moitié masqué, habillé à l'Antique et crotté jusqu'aux chevilles ; enfin, un vieillard « vêtu plus régulièrement, quoique très mal », décrit par une comparaison incongrue (« on l'eût pris de loin pour une grosse tortue qui marchait sur les jambes de derrière »⁶⁶). Leurs noms « de théâtre » (La Caverne, Le Destin et La Rancune), mystérieux, grandiloquents et un brin décalés – le « nom bizarre » de La Caverne fait d'ailleurs « rire quelques-uns » des badauds – tranchent avec leur apparence et le caractère impromptu de leur entrée dans la ville. Dans une telle description, l'aspect des habits, au-delà du jeu métathéâtral, n'est pas sans rappeler les bohémiens de Jacques Callot. Quant au nom de La Caverne, il peut aisément être associé au mythe platonicien

⁶⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65-66. Françoise Létoublon voit dans cette entrée en scène des personnages une reprise parodique des *Éthiopiennes* d'Héliodore (« La rencontre avec les personnages de roman : des *Éthiopiennes* au *Roman comique* », in Jean-Pierre Dubost [dir.], *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. « Littératures », 2008, p. 327-341).

⁶⁶ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 66.

du monde des apparences ou à la grotte d'Alcandre, le magicien de *L'Illusion comique* de « l'inimitable monsieur de Corneille »⁶⁷.

Mais ces lectures possibles ont fait quelque peu perdre de vue un autre élément important : le roman de Scarron prend à plusieurs reprises « pour matière ordinaire » la « Vie de Jésus », et plus particulièrement le récit de la Nativité, et ceci dès cette première scène. Aussi, *Le Roman comique* se présente-t-il quasiment comme un nouvel évangile (ou un roman) apocryphe, au sens étymologique – « Ce mot vient du grec *apocryptein*, *cacher* » précise Furetière⁶⁸ : mêlées à d'autres références provenant de registres différents, les allusions au texte biblique, au récit des évangiles et aux écrits apocryphes eux-mêmes demeurent cachées, secrètes, et n'apparaissent pas à la première lecture. Les éléments repris, quant à eux, ont trait non plus uniquement aux postures de l'adoration, comme dans *Le Berger extravagant*, mais aux personnages (principaux ou figurants), aux décors et au chemin suivi. D'emblée, la « troupe de comédiens arriv[ée] dans la ville du Mans » emprunte en partie les décors, les costumes et les traits de l'Adoration des mages : elle est formée initialement de trois individus aux vêtements plutôt exotiques – le troisième est comparé à une tortue *des Indes*, c'est-à-dire d'Orient –, transporte « coffres », « malles » et « gros paquets », est assimilée par le narrateur à une « caravane » et sera rejointe rapidement par une comédienne nommée L'Étoile⁶⁹. Avant même qu'ils ne jouent véritablement la comédie, les personnages comiques entrant sur la scène du roman paraissent rejouer, presque malgré eux, cette scène d'adoration. Est-ce alors vraiment étonnant si ces comédiens donnent comme première représentation (au chapitre III) *La Marianne*, tragédie d'inspiration biblique de Tristan L'Hermite, Le Destin interprétant le rôle du roi Hérode ?

Déviés et déplacés dans un monde qui n'a plus grand-chose de sacré, de nombreux éléments concrets du récit de l'Incarnation sont ainsi sortis de leur contexte d'origine, non seulement de l'évangile de Matthieu (la venue d'Orient, l'étoile, les trésors), mais aussi des évangiles apocryphes et d'un imaginaire collectif de la Nativité dont témoigne, à l'époque, l'iconographie abondante sur le sujet. L'Étoile trouve effectivement son origine dans le récit de Matthieu (2,2, 2,7 et 2,10), seul évangéliste à parler des mages. Le Destin, qui rejoindra, dans la seconde partie du roman, « sa chère

⁶⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁸ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « apocryphe ». Selon Richelet, est apocryphe ce qui est « caché, secret, inconnu, mis à part, resserré » (Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. II, p. 36).

⁶⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 65-66.

mademoiselle de L'Étoile, ravi de joie de l'avoir retrouvée »⁷⁰, fera écho à ce même verset 2,10 : « Lorsqu'ils virent l'étoile, ils [les mages] furent transportés d'une extrême joie ». Cette étoile suivie par les mages se retrouve dans les évangiles apocryphes, comme dans le protévangile de Jacques⁷¹. Elle est reprise dans les discours et autres sermons autour de la Nativité, comme cette lettre de Bérulle à Henriette de France : « Jésus, lui écrit-il, [...] a été dignement et saintement manifesté en la terre et au ciel : en la terre par la foi des mages, et au ciel par leur étoile »⁷². Or, dans le roman de Scarron, L'Étoile devenu personnage romanesque – *incarnée* par une comédienne – se trouve bien sur terre. Les détails empruntés à l'épisode biblique ou à une certaine représentation dudit épisode viennent ainsi raconter autre chose. Les trois comédiens aux allures de rois mages n'entrent pas dans l'étable ni dans la grotte de Bethléem pour adorer le divin enfant, mais dans la ville du Mans pour offrir leurs talents d'artistes. Et ils arrivent sur le lieu avant L'Étoile : s'étant démis le pied, celle-ci arrivera en retard, après La Caverne !

En plus des mages, les trois personnages de cette scène d'ouverture paraissent également imiter, pour ne pas dire *ré-incarner*, la Sainte Famille. La description qui est donnée de chacun d'eux va en effet dans ce sens. Tout d'abord, « une demoiselle » du nom de La Caverne qui évoque la « sainte caverne » (ou la grotte) de la Nativité dont parlent les évangiles apocryphes et les Pères de l'Église⁷³. Le lieu du mystère, comme l'étoile, s'est lui-même fait chair. Ce personnage de La Caverne aurait d'ailleurs tout aussi bien pu s'appeler, nous dit le narrateur, « La Rose ou L'Épine »⁷⁴ – et nous pouvons penser ici à Marie « Rose sans épines »⁷⁵. Quant à sa posture, elle rappelle, perchée sur une charrette, la fuite en Égypte (Mt 2,13-15), l'un des épisodes les plus représentés dans l'iconographie.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁷¹ Il reprend presque mot pour mot Mt 2,2 : « Où est le roi des Juifs ? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer ». Mais il ajoute plus bas (chap. 21) : « Et voici que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les conduisit jusqu'à ce qu'ils fussent entrés dans la grotte, et elle se tint sur la tête de l'enfant » (*Protévangile de Jacques*, trad. Albert Frey, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, op. cit., p. 101-102).

⁷² Pierre de Bérulle, « 576. - À la Reine d'Angleterre », in *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. III, op. cit., p. 114.

⁷³ Tant le protévangile de Jacques (chap. 18-20) que l'évangile du Pseudo-Matthieu (chap. 13-16) parle du lieu de la naissance comme d'une grotte ou d'une caverne – *spelaion* pour l'un, *spelunca* pour l'autre. Nicolas Caussin parle également de la « sainte caverne » (*Le Buisson ardent*, op. cit., p. 535).

⁷⁴ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 66.

⁷⁵ Dans ses *Louanges à la Vierge*, saint Bonaventure l'appelle entre autres « *Rosa recens sine spina* », une expression que Pierre Corneille traduit par « Rose sans flétrissure, et sans aucune épine » (Pierre Corneille, *Louanges de la sainte Vierge. Composées en rimes latines par S. Bonaventure*, Paris, Gabriel Quinet, 1665, p. 7).

Suit, dans la description donnée par Scarron, non pas un nouveau-né, mais « un jeune homme, aussi pauvre d'habits que riche de mine ». Le personnage allie ainsi, comme le Christ à sa naissance, pauvreté et richesse, et le « bonnet de nuit entortillé de jarretières » qui forme une « manière de turban »⁷⁶ pourrait évoquer les langes de l'enfant-Dieu, « enveloppé de bandelettes »⁷⁷. De plus, il répond au nom évocateur et surdéterminé de « Le Destin ». Ce nom, qui aurait aisément trouvé sa place dans la liste de synonymes de Garasse, inscrit, dans le personnage, le chemin qui lui est tracé, tout comme il lui donne, dans le roman, une position ambigüe : héros assez évident (on nous dit ici qu'il ressemble à un « héros de l'Antiquité ») sans être considéré ainsi par le narrateur – puisque chaque personnage comique est un héros, ou soi-disant tel. Dans la suite du roman, sa naissance qu'il raconte lui-même (partie I, chap. XIII) garde une certaine teinte biblique : un pauvre enfant humilié né dans la rue prend sa place dans sa propre famille ; il s'entend avec lui, dit-il, comme Jacob avec Esaü ; puis il est pris en charge par un parrain nommé « M. de Saint-Sauveur ». En revanche, son destin à lui est quelque peu différent puisqu'il n'ira pas enseigner au temple, mais s'enfermera dans une bibliothèque pour y lire les romans vieux et modernes⁷⁸.

Enfin, dans le chapitre premier, le trio initial est complété par « un vieillard » mal vêtu qui « march[e] à côté de lui [Destin] », penché vers le sol, accablé par « une basse de viole »⁷⁹. Si rien n'est dit de l'âge avancé de Joseph dans les évangiles, il se déclare lui-même vieux dans le protévangile de Jacques (chap. 9), de même qu'il est qualifié d'homme âgé et de vieillard dans le Pseudo-Matthieu (chap. 8). Et le père adoptif du Christ est souvent représenté comme un vieil homme barbu. C'est le cas notamment dans les diverses *Adoration des bergers* de Guy François (1620), de Nicolas Poussin (1633-1634) et de Jean Leclerc (1633), comme dans *La Nativité* de Philippe de Champaigne (vers 1643). Dans ce tableau plutôt curieux de la Sainte Famille, le nom du père – La Rancune (qui n'est pas le père de Destin) – pourrait, quant à lui, se prêter à plusieurs interprétations...

Ce premier tableau comique qui pose le décor, donne le ton et introduit les personnages minutieusement décrits, joue de la topographie et de l'hypotypose, procédés

⁷⁶ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65-66.

⁷⁷ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 442.

⁷⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 120-121.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

que nous retrouvons dans les descriptions des scènes de la Nativité et de l'Adoration⁸⁰. La description du lieu où tout doit commencer procède alors elle aussi d'une reprise d'éléments tirés de leur contexte d'origine, déplacés dans le roman et réactualisés dans une France contemporaine. Les trois voyageurs cherchent refuge dans une ville de province. Mais contrairement à son homologue biblique à qui l'on refuse l'entrée, cette Sainte Famille rejouée est accueillie dans la première auberge venue. Elle ne s'arrête pas dans une étable (ou une caverne), entre un bœuf et un âne, mais au « tripot de la Biche », avec ses bœufs et sa jument qui usent « trop librement d'un amas de foin qui était devant la porte »⁸¹. Ainsi, Scarron *use* tout aussi *librement* des détails concrets issus du récit biblique ou apocryphe de l'Incarnation et de la culture religieuse populaire. Ou plutôt, il ne semble garder que le cadre, les décors et les vêtements, les personnages comiques ayant pris la place des premiers actants⁸².

Écriture apocryphe

Si nous pouvons parler de parodie (ou de transposition), légère et discrète, ou du moins de déplacements du texte évangélique au roman, Scarron semble également imiter, dans une certaine mesure, le style évangélique dans sa version latine comme dans ses traductions françaises. La mise en parallèle de cette première scène et des évangiles de Matthieu et de Luc laisse entrevoir un certain nombre de reprises formelles et stylistiques – sans toutefois que nous puissions parler véritablement de pastiche.

⁸⁰ Voir notre chapitre 2.2. Parmi d'autres, citons ici cette description de Bérulle : « Celui qui en ces jours prend naissance en la terre et en Judée, en Bethléem, si nous le regardons des yeux de la terre, c'est un Enfant et un Enfant couché sur la paille, gisant en une étable et reposant en une crèche, tremblotant de froid, et n'ayant pour compagnie que le bœuf et l'âne ; mais si nous le regardons des yeux du ciel, c'est un homme parfait en ce bas âge ; c'est un Dieu tout-puissant en cette humanité, c'est le Verbe éternel en cette naissance » (Pierre de Bérulle, « 576. - À la Reine d'Angleterre », in *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. III, op. cit., p. 110-111).

⁸¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 66-67.

⁸² D'un point de vue iconographique, la comparaison entre les nombreuses illustrations qui ont été tirées de ce premier chapitre et les multiples tableaux de l'Adoration des bergers, des mages et de la Nativité serait éclairante, mais elle dépasse le champ de nos compétences. L'*Adoration des bergers* des frères Le Nain (celle qui date de 1630-1632) ou celle de Georges de La Tour (1644), comme l'*Adoration des bergers* de Nicolas Poussin (1633-1634) ou son *Adoration des mages* (1633) pourraient être rapprochées des nombreuses représentations picturales de l'« arrivée des comédiens au Mans » au début du siècle suivant, comme la peinture sur toile (1712-1716) de Pierre-Denis Martin (autrefois attribuée à Jean-Baptiste Coulom), celle de Jean-Baptiste Joseph Pater (1729) ou encore la gravure tirée de ce dernier tableau de Pater par Jacob Folkema au frontispice du tome II des *Œuvres* de Scarron (1737). De manière tout à fait frappante, les illustrations plus tardives de l'arrivée des comédiens, notamment la gravure de Jacques Le Barbier (1794) et celle de Léopold Flameng (1880) perdent toute ressemblance avec une quelconque scène de la naissance du Christ. Les cycles d'illustrations ont été analysés par Françoise Chaserant dans *De Vernie à Sans-Souci. Le Roman comique illustré*, Le Mans, Cénomane, 2004.

Dans *Le Roman comique* comme dans les évangiles canoniques, un chapitre court est annoncé par un titre bref : « Une troupe de comédiens arrive dans la ville du Mans » chez Scarron, « Les Mages viennent adorer Jésus » chez Matthieu⁸³. Le procédé se répète dans tous les chapitres ainsi segmentés, au nombre de 23 et 20 pour les deux parties du *Roman comique*, quand l'évangile de Matthieu en compte 28 et celui de Luc 24. Dans l'écriture même de la scène d'arrivée des comédiens, les phrases juxtaposées s'enchaînent de manière simple et fluide, sans véritable effort de coordination autre que l'enchaînement logique de la vue (« [...] une charrette [...]. Cette charrette [...]. La charrette [...]. Un jeune homme [...]. Il avait [...] »⁸⁴). Néanmoins, là où l'évangéliste ne décrit que très sommairement les protagonistes (Matthieu dit simplement que les mages viennent d'Orient avec leurs trésors), Scarron s'étale en informations, détails et descriptions précises, tant de leur apparence physique que de leur attirail, dans de longues subordonnées relatives. De même, ce dernier préfère, pour cette scène initiale du moins, le discours indirect qui tranche avec le discours direct biblique. Enfin, les interventions du narrateur, auquel le lecteur devra s'habituer, sont certes moins appuyées, mais bien présentes dans l'évangile, pour cadrer le récit (« Or Jésus naquit en cette manière », Mt 1,18), donner un sens (« Or tout ceci s'est fait, pour accomplir ce que le Seigneur avait dit par le Prophète en ces termes », Mt 1,22) et, de manière générale, faire autorité. La remarque du narrateur qui clôt ce premier chapitre (« Cependant que ses bêtes mangèrent, l'auteur se reposa quelque temps et se mit à songer à ce qu'il dirait dans le second chapitre »⁸⁵) rappelle que Dieu lui-même « se reposa au septième jour, de toute l'œuvre qu'il avait faite » (Gn 2,2), après avoir donné notamment l'« herbe » à « tous les animaux de la terre » (Gn 1,30)⁸⁶.

Ces rapprochements stylistiques entre histoire comique et textes canoniques sont troublants, et particulièrement saillants chez Scarron. Ils renforcent l'idée d'un

⁸³ Selon la traduction de Michel de Marolles qui donne, en tête de chaque chapitre, un titre en plusieurs parties qui le résume (*Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, [Marolles], *op. cit.*, p. 3). La Bible de Louvain fait de même (« Comment les sages parvinrent à Jésus avec leurs dons », *La Sainte Bible nouvellement traduite de latin en français. Le Nouveau Testament*, [Louvain], *op. cit.*, p. 1). La Bible de Port-Royal donnera quant à elle des sous-titres à l'intérieur d'un même chapitre. Notons que la division en chapitres et en versets date du XIII^e siècle et n'est donc pas due aux évangélistes eux-mêmes.

⁸⁴ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁶ Sur les interventions d'un narrateur dans les premiers livres bibliques, voir notamment Jean-Pierre Sonnet, « Y a-t-il un narrateur dans la Bible ? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque », in *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Françoise Mies (dir.), Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « Connaître et croire », 1999, p. 9-27 et plus généralement Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana university press, coll. « Indiana literary biblical series », 1985.

continuum qui s'étend du canon (particulièrement la Vulgate clémentine issue du Concile de Trente) aux paraphrases libres dont l'histoire comique serait l'un des représentants les plus extrêmes, en passant par les traductions des textes évangéliques plus ou moins autorisées⁸⁷. À ce titre, soulignons que Bérulle, dans les *Grandeurs de Jésus*, cite tantôt le texte biblique latin, tantôt en donne sa propre traduction française. Dans *La Vie de Jésus*, il reprend essentiellement le texte latin, donnant la traduction française en marge (dans l'édition de 1629). Dans sa *Somme théologique*, Garasse donne pour sa part la version française dans le texte, latine dans les marges, aux quelques endroits où il cite les Écritures (comme il le fait des Pères de l'Église, d'Aristote ou de Pline qu'il cite plus abondamment). Quant à Sorel, il donne avant tout le texte en français dans ses *Pensées chrétiennes*, dans une traduction relativement fidèle⁸⁸. En s'appropriant le style biblique en plus du contenu des différentes scènes de la Nativité, Scarron offre dès lors un roman apocryphe, cette fois-ci au sens normatif et péjoratif du terme qu'en donnent les dictionnaires de l'Académie et de Furetière⁸⁹ : *Le Roman comique* n'entre clairement pas dans le canon officiel de l'Église ! Et l'autorité de Scarron en matière d'évangile est plus que « douteuse », quand bien même il fait autorité en matière d'histoire comique.

La Passion de Ragotin

Un second épisode du *Roman comique* joue tant avec le contenu qu'avec la forme des évangiles, tant avec les éléments qu'avec l'ordre du récit : la « Disgrâce de Ragotin » (II, XVI), la plus longue et la plus violente de toutes, rejoue à bien des égards « La

⁸⁷ Sur ce point, nous renvoyons à Bernard Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1990.

⁸⁸ À propos du deuxième commandement, Sorel cite par exemple Mt 5,34-35 : « Ne jurez point du tout, dit la Sapience divine, ni par le Ciel pource que c'est le trône de Dieu, ni par la Terre pource que c'est l'escabeau de ses pieds [...] » (Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 179). La Bible de Louvain donne : « ne jurez aucunement : ni par le ciel, car c'est le trône de Dieu, ni par la terre, car elle est le marchepied de ses pieds [...] » (op. cit., p. 2v) ; celle de Marolles dont Sorel semble le plus proche : « ne jurez point du tout, ni par le Ciel, parce qu'il est le trône de Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds » (op. cit., p. 14) ; enfin, celle de Port-Royal dira : « ne jurez en aucune sorte : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu, ni par la terre, parce que c'est son marchepied [...] ». Notons encore que dans *La Bibliothèque française*, Sorel parle de la « Sainte Bible, qui comprend l'ancien et le nouveau Testament » (op. cit., p. 50), sans toutefois préciser la version.

⁸⁹ *Apocryphe* signifie, selon *Le Dictionnaire de l'Académie*, « [d]ont l'autorité est douteuse » (*Le Dictionnaire de l'Académie*, t. I, op. cit., p. 43). Furetière dit de même : « Douteux, qui vient d'un auteur incertain à qui on ne peut ajouter beaucoup de foi ». Aussi cela se dit-il de « tout ce qui est écrit ou prêché par les Hérétiques » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « apocryphe »).

souffrance de Christ »⁹⁰ – « Flagellation. Couronnement d'épines. Insultes »⁹¹ – sa mort et sa Résurrection. Le ton général de ce chapitre diffère de l'ouverture du roman, oscillant davantage entre comique et tragique, et passant brusquement de l'un à l'autre. De plus, toute la scène, dans sa seconde partie du moins, se déroule dans un contexte particulièrement religieux, assurément plus que dans tous les autres chapitres, et les allusions sont directes cette fois-ci. Les personnages secondaires qui y apparaissent (et qui disparaîtront aussi vite) sont pour la plupart des religieux : la « vieille abbessse d'Estival », ses « religieuses », le « père Giflot » et, dans le métadiscours, un « prêtre du bas Maine » qui veut publier « quelques pensées creuses qu'il avait eues sur l'Apocalypse »⁹². Dans les différentes scènes qu'il expose, ce chapitre tout entier se présente alors comme une réécriture, lointaine et délirante, des événements marquant la fin de la vie du Christ.

Tout commence pourtant par une naissance, dans le « château » de Ragotin qui est en réalité, on le dit à plusieurs reprises, une « petite maison de campagne ». En arrivant, le petit avocat découvre que sa « maisonnette » est occupée par des Bohémiens « qui s'y étaient arrêtés sous prétexte que la femme du capitaine avait été pressée d'accoucher ». Plus qu'un prétexte, c'est une réalité car, de fait, « la dame bohémienne accouch[e] d'un garçon »⁹³. En arrière-plan de ce début de chapitre qui mènera à la disgrâce et à la quasi-mort de Ragotin se déroule ainsi une scène qui n'est pas sans rapport avec la Nativité⁹⁴. La joie amenée par cette naissance, partagée par Ragotin, La Rancune et L'Olive, laisse affleurer une autre scène de la vie du Christ. En une phrase, la Nativité laisse la place à la Sainte Cène : « On se mit à table »⁹⁵. « Le soir donc étant venu, il [Jésus] se mit à table avec ses douze disciples » écrit Matthieu (26,20). Même si le chiffre n'est pas articulé, le narrateur du *Roman comique* précise – comme si cela était nécessaire – que les « convives, outre les comédiens, étaient au nombre de neuf ». À qui il faut ajouter les « deux comédiens [La Rancune et L'Olive] [...] avec Ragotin », soit douze personnes autour de la table⁹⁶.

⁹⁰ Selon le titre que la Bible de Louvain donne de Mc 15 (*op. cit.*, p. 18v).

⁹¹ Selon le titre que la Bible de Port-Royal donne à Mt 27,26-31.

⁹² Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 308-309.

⁹³ *Ibid.*, p. 304-305.

⁹⁴ Le tableau de J.-B. Joseph Pater, *Ragotin trouve des Bohémiens dans sa maison de campagne* (1729-1735) a lui aussi quelque chose d'une scène de la Nativité. Voir notre annexe IV (VIII).

⁹⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 305.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 304-305. Dans le *Francion*, le banquet philosophique de la fête chez Raymond réunit lui aussi douze protagonistes, comme l'a montré Pierre Ronzeaud (« Espaces festifs et jeux de l'imagination dans l'Histoire comique de Francion de Charles Sorel », in Huguette Krief et Sylvie Requemora [dir.], *Fête et imagination dans la littérature du XVI^e au XVIII^e siècle*, 2004, p. 43-55).

Durant cette Cène dépourvue de son personnage central, on mange force viande et ingère beaucoup (trop) de vin. La débauche conduit alors à la disgrâce de Ragotin à proprement parler qui, quant à elle, reprend – troisième écho dans ce même chapitre – plusieurs traits de la Passion. Cette disgrâce annoncée, qui concentre en un chapitre autant de malheurs que dans tout le reste du roman, s'enchaîne comme un véritable chemin de croix pour le pauvre petit homme⁹⁷. Ragotin « mort-ivre », tombé de son mulot, est tout d'abord « traîn[é] à écorche-cul la longueur de sept ou huit pas » par le petit homme nu, « barbu, sale et crasseux »⁹⁸. À l'aide d'un couteau, ce dernier « lui fen[d] sur la peau sa chemise, ses bottes et tout ce qu'il eut de la peine à lui ôter de dessus le corps »⁹⁹. Il le dépouille de tous ses vêtements et le laisse aussi nu qu'il l'était lui-même, de même que les soldats, lors de la Passion du Christ, « lui ôtèrent ses habits ; le revêtirent d'un manteau d'écarlate » (Mt 27,28). Ragotin ne tarde pas à être lui aussi couvert d'écarlate, « piqué de mouches et de moucherons de différentes espèces »¹⁰⁰. Il est ensuite attrapé par une « troupe de paysans » qui s'écrie « Le voilà ! », en écho au « *ecce homo* » de Pilate (Jn 19,5). Toujours endormi, il se retrouve pieds et jambes liés « avec de grosses cordes », « garrotté » et mis dans une charrette – cette charrette, signe d'humilité et d'infamie –, comme Jésus lui-même « lié » avant d'être amené à Pilate (Mt 27,2). Rapidement abandonné, il tombe dans la boue, « le corps crotté et meurtri, la bouche sèche, la tête pesante et les mains liées derrière le dos », puis se relève et reprend son chemin¹⁰¹.

Mais les souffrances physiques ne s'arrêtent pas là. En route, il croise un « carrosse versé » dans l'eau entouré de la vieille abbesse, des religieuses et du père Giflot qui trouve « sa figure diabolique »¹⁰². Ayant renversé ce dernier dans l'eau, avec le cocher et un paysan venu prêter main-forte, Ragotin est poursuivi puis reçoit de « grands coups de fouet » du cocher qui « tir[ent] le sang de la peau du fustigé ». Et Giflot de crier « Fouettez, fouettez »¹⁰³, de même que Pilate « fait fouetter Jésus » (Mt 27,26, Mc 15,15 et Jn 19,1) et de même que les soldats « lui frapp[e] la tête avec un roseau » (Mc 15,19) : le sang coule de sa tête couronnée d'épines, comme il coulera de son flanc. De part et

⁹⁷ Dominique Froidefond a dressé un tableau des disgrâces de Ragotin pour montrer notamment qu'elles sont en nombre égal dans les deux parties (« Le traitement de Ragotin dans *Le Roman comique* de Scarron », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 39, 1993, p. 416).

⁹⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 306.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 309.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 309-310.

d'autre, au comble de l'humiliation, la chair devient sang, l'incarnat de la peau se transforme en véritable manteau d'écarlate. Le petit christ du *Roman comique* finit alors par se réfugier dans un moulin où il est accueilli par « un mâtin qui le pr[end] aux fesses », provoquant « des cris douloureux ». « Comble de ses infortunes », il renverse des ruches : ses habitantes « s'acharn[ent] sur ce petit corps nu » et le « bless[ent] d'une horrible manière »¹⁰⁴. Alors qu'il souffre dans sa chair meurtrie d'une « extrême douleur qu'il sen[t] par tout le corps », l'avanie sanglante s'interrompt finalement lorsqu'il est soigné et pansé par les personnes alentour qui prennent pitié de celui qui a subi « la chute de la charrette, les coups de fouets du cocher, les morsures du chien et les piquûres des mouches »¹⁰⁵. Il finit ainsi par se relever pour s'en retourner au Mans, dans la joie : Ragotin est ressuscité ! Dans la Bible, le chapitre XVI de la partie II (soit l'évangile de Marc) correspond, sans surprise, à la Résurrection¹⁰⁶.

Empruntant un véritable chemin de croix en posture de martyr comique ou de christ burlesque, le petit avocat suit, dans l'espace, les mouvements de la Passion – nous ne pourrions pas en dire autant de l'entrée des comédiens de la Nativité, si ce n'est qu'ils sont *en chemin*. Comme le Christ condamné, Ragotin avance horizontalement sur un chemin qui le mène de disgrâces en souffrances physiques. En même temps, il ne cesse de se rapprocher du sol, tel le futur crucifié « sous le faix de la Croix »¹⁰⁷ : il « tomb[e] de son mulet » et s'endort « au milieu du chemin », puis « vers[e] » de la charrette dans les cailloux ; il se relève, reprend la route, mais est forcé de « se coucher par terre » pour se débarrasser des insectes ; après avoir fait chuter bon père, cocher et paysan, il s'enfuit sous les coups de son « bourreau » et tombe dans les ruches ; enfin, on le « f[a]it coucher

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 310.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 311. Remarquons ici que cette scène a été, avec l'arrivée des comédiens, la plus illustrée dans une iconographie qui insiste bien souvent sur sa cruauté (J.-B. Joseph Pater, J.-B. Oudry, P.-D. Martin). Par ailleurs, dans la suite d'Offray (1663), le continuateur prolonge le chemin de croix de Ragotin qui se tape la tête contre un arbre, manque de se noyer dans la boue, est pendu à un arbre, dévale l'escalier d'un clocher, tente de se pendre par dépit amoureux et finit par mourir noyé, sans que ses nouvelles disgrâces ne rappellent aussi clairement la Passion (*Suite du Roman comique dite suite d'Offray*, in Paul Scarron, *Roman comique*, éd. Yves Giraud, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche. Classique », 1994, *passim*). Voir à ce sujet Daniel Riou, « La violence comme "disgrâce" et comme "épreuve" dans *Le Roman comique* de Paul Scarron », in Martine Debaisieux et Gabrielle Verdier (dir.), *Violence et fiction jusqu'à la Révolution*, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Études littéraires françaises », 1998, p. 207-216.

¹⁰⁶ Dans ce même ordre d'idées, les épisodes de mort et de résurrection de Francion, qu'Andrew Suozzo a relevés, pourraient être reliés à la Passion du Christ (« Disguise and the rites of death and resurrection in Sorel's *Francion* », *The French Review*, 53, n° 1, octobre 1979, p. 23-28).

¹⁰⁷ Tristan L'Hermite, « Jésus portant sa croix », in *L'Office de la Sainte Vierge*, éd. Jean-Pierre Chauveau, *op. cit.*, p. 383. Tristan écrit : « Ô Sauveur qui marchez tout pâle et tout sanglant,/Accablé sous le poids de ce fardeau pesant » (*idem*). Précisons que les évangiles ne disent jamais que Jésus tombe en portant sa croix, ce que retiendra pourtant toute la piété du chemin de croix.

dans un lit », dernier repos horizontal avant de repartir vers le Mans¹⁰⁸. Aussi, durant ce chemin de croix, chaque coup reçu attire un peu plus le petit homme vers le bas, le rapprochant de la terre pour l'éloigner du ciel. Car le disgracié est aussi celui que le ciel a abandonné¹⁰⁹.

À la fin du tout premier chapitre, la maîtresse de l'auberge accepte d'accueillir la troupe comique nouvellement arrivée, parce qu'elle « aim[e] la comédie plus que sermon ni vêpres »¹¹⁰. Quelques chapitres plus loin et plus symboliquement encore, Ragotin, dans un élan de création dramatique, voudra mettre littéralement « un grand portail d'église au milieu d'un théâtre » ! La Rancune le soutient dans son projet, argumentant qu'« un portail d'église serait la plus belle décoration de théâtre que l'on eût jamais vue »¹¹¹. Et c'est bien ce qui arrive sous la plume du romancier apocryphe, dans la scène d'ouverture comme dans la disgrâce majeure de Ragotin, par sa relecture théâtrale du récit de l'Incarnation : dépouillées de leur caractère sacré, les scènes successives de la vie du Christ offrent une belle décoration pour un roman comique. Scarron remet ainsi, à sa façon, l'église au milieu du théâtre.

4. Cyrano l'évangéliste : une relecture « libertine » ?

Saint Jean l'évangéliste

Les États et empires de la Lune et du Soleil se singularisent par rapport au *Roman comique* et au *Berger extravagant* non seulement par le traitement réservé à l'intertexte évangélique et biblique, mais avant tout par sa présence plus évidente. Finalement discrète chez Scarron et encore davantage chez Sorel, la Bible est à maintes reprises citée, réécrite ou commentée explicitement chez Cyrano. La critique ne s'y est pas trompée en soulignant cette présence, notamment celle de la Genèse, de part en part du

¹⁰⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 306-311.

¹⁰⁹ Selon Furetière, la disgrâce est un simple « malheur » ou « accident ». Mais elle désigne avant tout, c'est le premier sens qu'il lui donne, une « perte de faveur [...] de la Cour » ou « de Dieu » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « disgrâce »). Nous renvoyons le lecteur à notre article « Disgrâce et mauvaises fortunes dans l'histoire comique : *Le Page disgracié* (1642) et *Le Roman comique* (1651/1657) », *Sans papier. Actes du colloque "Chance and Destiny"*, *Interdisciplinary and International Graduate Conference in French and Francophone Studies*, University of California Santa Barbara, 14-15 mai 2010, Cornell, Cornell University, août 2010.

¹¹⁰ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 67.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 105-106.

roman, et en étudiant le travail de réécriture opéré par l'auteur et les effets produits¹¹². Aux côtés de la Genèse apparaît de façon récurrente, dans les deux volets, un évangile et son auteur, auxquels les commentateurs ont été moins attentifs : saint Jean, le dernier des quatre évangélistes à rapporter la vie de Jésus, « le plus intime de ses domestiques, le plus fidèle de ses apôtres, le plus grand de ses évangélistes et le plus aimant et aimé de ses disciples »¹¹³. « [L]'aigle de ses évangélistes, qui a pénétré le plus haut et vu le plus clair en son état et en ses mystères [...] et qui nous a parlé hautement de ses grandeurs » selon Bérulle¹¹⁴, « écrivain sacré, dont la plume a volé plus haut que toutes les autres plumes » selon Tristan L'Hermite¹¹⁵, saint Jean est aussi celui qui a décrit, dans son Prologue, l'Incarnation en des termes qui ont marqué toute la théologie (« Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous », Jn 1,14), des premiers Pères jusqu'au XVII^e siècle.

C'est toutefois d'un autre Jean qu'il est fait mention dans les premières pages du roman, lorsque le personnage-narrateur s'envole du Canada vers la Lune le jour de « la Saint-Jean », fête de Jean le Baptiste¹¹⁶. Dans le roman, ce jour est l'occasion d'un double feu de la Saint-Jean : d'une part, celui que préparent les « quelques soldats » qui retrouvent dans les bois la machine construite par Dyrcona, de l'autre, celui qui est mis à ladite machine prise pour un « dragon de feu », à laquelle on a ajouté « quantité de fusées volantes » et qui propulse finalement le personnage du « milieu de la place de Québec [...] dans la nue »¹¹⁷. Sous le patronage de Jean le Baptiste, ce baptême du feu qui est aussi son deuxième baptême de l'air l'emporte – folklore ou miracle – de la terre au plus haut des cieux.

Le personnage retrouve bien vite la terre ferme, retombant sur la Lune au Paradis terrestre. Il y rencontre Élie, « un jeune adolescent, dont la majestueuse beauté [l]e for[ce] presque à l'adoration », et qui lui réplique : « c'est à Dieu que tu dois ces humilités¹¹⁸ ! » Le geste et le vocabulaire utilisé préparent le terrain. Puis celui-là énumère les « six personnes » qui ont jamais pénétré dans ce lieu : « Adam, Ève, Énoch,

¹¹² Voir, par exemple, François Moureau, « Dyrcona exégète ou les réécritures de la Genèse selon Cyrano de Bergerac », in *Le Théâtre des voyages. Une scénographie à l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Imago mundi », 2005, p. 419-427. Moureau note à juste titre que le « récit de Cyrano s'engouffre dans les espaces discursifs laissés libres par l'exégèse biblique » (*ibid.*, p. 426).

¹¹³ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 162.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 375.

¹¹⁵ Tristan L'Hermite, « Prière à Saint Jean l'Évangéliste », in *L'Office de la Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. 405.

¹¹⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 28-29.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

moi qui suis le vieil Élie, saint Jean l'Évangéliste et vous ». Saint Jean, l'auteur de l'évangile cette fois-ci, est singulièrement le seul parmi les quatre évangélistes à avoir atteint le Paradis terrestre. Comme le soulignent les commentateurs, sa présence, de même que celle d'Énoch et d'Élie, s'inspire notamment du *Roland furieux* de l'Arioste¹¹⁹. Mais dans notre perspective, cette mention de saint Jean et sa place dans le récit d'Élie sont autrement significatives. Si les « assomptions » – c'est ainsi que le narrateur les nomme – d'Adam, Énoch, Achab et Élie lui-même, qui sont autant d'occasions de réécrire librement la Genèse et les Livres des Rois, sont décrites par Élie, Dyrcona ne laisse pas ce dernier en faire autant de l'assomption de Jean. Il lui coupe la parole et la raconte lui-même :

Je m'en souviens [...]. Dieu fut un jour averti que l'âme de cet évangéliste était si détachée qu'il ne la retenait plus qu'à force de serrer les dents. Et cependant l'heure, où il avait prévu qu'il serait enlevé céans, était presque expirée ; de façon que, n'ayant pas le temps de lui préparer une machine, il fut contraint de l'y faire être vite, sans avoir le loisir de l'y faire aller.¹²⁰

Ces propos, qui lui valent d'être qualifié d' « abominable », d' « impie », d' « athée » et d'être chassé du Paradis, ne procèdent pourtant pas différemment des relectures d'Élie : le texte biblique, issu du Nouveau Testament celui-ci, est relu tout aussi librement et dans une perspective mécaniste anachronique. Prolongeant un vieux débat dans l'Église, la relecture profite du flou entourant la mort de saint Jean à partir de l'évangile même :

Il courut [...] un bruit parmi les frères que ce disciple ne mourrait point. Jésus néanmoins n'avait pas dit : qu'il ne mourrait point ; mais si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que vous importe ? (Jn 21,23)¹²¹

Sur la Lune, saint Jean se voit attribuer un statut particulier puisque c'est bien le personnage-narrateur qui rend compte de son histoire et de son ascension et non l'autorité du lieu. Il se présente, de plus, comme le dernier maillon d'une chaîne qui va d'Adam et Ève à Dyrcona, en passant par les prophètes : Dyrcona est bien celui qui vient après Jean, comme le Christ est venu après Jean le Baptiste ainsi que l'explique le Prologue de

¹¹⁹ Arrivé au Paradis terrestre sur son hippogriffe, Astolphe rencontre saint Jean l'évangéliste qui le mène dans la Lune (chant XXXIV) comme le relève Jacques Prévot et Madeleine Alcover dans leurs éditions respectives.

¹²⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 49.

¹²¹ La destinée *post-mortem* ambiguë de Jean le rend disponible pour l'imagination narrative, comme ailleurs celle de Moïse (à partir de Dt 34) ou d'Élie (2 Roi 2).

l'évangile (« Jean rend témoignage de lui, et il crie, en disant : Voici celui dont je vous disais : Celui qui doit venir après moi, a été préféré à moi », Jn 1,15). Enfin, l'évangéliste est présent tout en étant absent : de fait, Dyrcona ne saura pas véritablement comment il est arrivé sur la Lune, ni ne le croquera au Paradis, alors qu'il y rencontre Élie et Énoch.

Quelque part dans l'ombre sur la Lune, saint Jean et son évangile le sont aussi sur la terre. L'épisode qui voit Dyrcona pris pour sorcier sur le chemin de Colignac à Cussan compile un grand nombre d'allusions à l'évangéliste et à son Prologue. Dyrcona est tout d'abord arrêté par un « spectre » (aussi décrit comme un « fantôme ») dont le visage est « caché d'une carte où l'on avait écrit l'*In principio* »¹²². Ce spectre se présente ainsi comme l'incarnation même du Prologue de l'évangile de Jean (« Au commencement était le Verbe [...] » en sont les tout premiers mots) qui pose par la suite l'Incarnation comme vérité : il porte lui-même la parole divine sur la chair et commence par dire « je te conjure par le grand Dieu vivant », des mots qu'il répète ne sachant quoi dire d'autre. S'étant repris, celui qui est en réalité un simple paysan (un verbe divin dans un corps de paysan) l'apostrophe alors « au nom de Dieu, et de monsieur Saint Jean ». Le pasteur de la foule qui arrive à sa suite est lui-même appelé « messire Jean »¹²³ – le lecteur apprendra plus loin du comte de Colignac qu'il est « Normand de nation et chicaneur de son métier »¹²⁴.

Ces notations soulignent l'importance de Jean l'évangéliste dans l'économie du roman de Cyrano : cible de moqueries ou caution de vérité, il apparaît à des moments clés d'envol ou de rejet, d'évasion ou d'arrestation. De telles allusions à l'auteur de l'évangile vont de pair avec l'évangile même et l'Incarnation telle qu'elle est exprimée dans son Prologue. Le lien entre saint Jean et l'Incarnation, pour l'époque comme dans le roman, est évident. L'« assomption » de l'évangéliste, c'est-à-dire son ascension au ciel, renvoie à l'autre sens du terme, lié à l'Incarnation : dans sa liste de synonymes, Garasse note que le mot *assomption* demeure « ambigu, d'autant qu'il se prend pour l'Ascension de JÉSUS-CHRIST [...]. Mais dans les Écoles de Théologie il se prend ordinairement pour l'Incarnation »¹²⁵. L'expression se trouve, en ce sens, notamment chez Eustache de Saint-

¹²² Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 178. Au début du XVII^e siècle, nous l'avons noté au chapitre 1.3, la messe se conclut sur la lecture de ces mots (jusqu'à Jn 1,14), une lecture généralisée par le missel issu du Concile de Trente.

¹²³ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 200. Dans sa lettre satirique à « Messire Jean » que cet épisode reprend en partie, Cyrano s'attaque à ce « charlatan », qui fait « réciter des fables de peau d'âne à Jésus-Christ » (selon l'une des variantes du manuscrit) (Cyrano de Bergerac, « Autre » [« Apo théose, d'un ecclésiastique bouffon »], in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 176-179).

¹²⁵ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 612.

Paul et Léonard de Marandé, qui l'empruntent eux-mêmes à Thomas d'Aquin¹²⁶. Selon l'une des variantes de la réplique « abominable » de Dyrcona, saint Jean devait « monter en chair et en os au Paradis terrestre »¹²⁷, et y être ainsi lui-même telle une parole (parce qu'il reste évangéliste) incarnée. Enfin, dans sa lettre « Contre Soucidas », Cyrano fera à nouveau le lien en écrivant au destinataire qu'il raille : « saint Jean prophétisait de vous, quand il écrivit que la parole s'était fait chair »¹²⁸.

En somme, c'est l'évangile de Jean, et particulièrement le Prologue, en tant que texte qui semble intéresser Cyrano¹²⁹. Les épisodes que nous avons mentionnés lui empruntent tous, çà et là, des mots et des expressions (les mots « *In principio erat Verbum* » s'entendent, dans *L'Autre monde*, comme les notes de musique qui y sont jouées ponctuellement), mais aussi des idées : les premiers versets de l'évangile de Jean se présentent comme une matrice des articulations possibles entre le verbe et la chair, la parole et la matière, telles que les explore le roman.

La Passion selon Cyrano

Si saint Jean l'évangéliste ne suit pas Dyrcona dans les régions solaires¹³⁰, le récit de la vie du Christ tel que le donnent saint Jean, à la suite du Prologue, et les trois premiers évangélistes, est quant à lui bien présent. Le procès du voyageur chez les Oiseaux semble tout entier s'en inspirer. Après la crucifixion poétique de Lysis, après le chemin de croix théâtral et tragique de Ragotin, Cyrano s'inspire principalement du déroulement du procès et de la condamnation à mort du Verbe incarné dont il exploite le pathétique. Tout en faisant du personnage comique, toutes proportions gardées, un double du Christ condamné, l'épisode, renversant les perspectives, laisse apparaître un monde des Oiseaux parfois lui-même porteur du message évangélique.

Arrêté puis mis en prison dans le tronc d'un arbre (à la manière de Lysis), Dyrcona est interrogé. De même que Jésus explique que son « royaume n'est pas de ce

¹²⁶ Théologiquement, la nature humaine et la nature divine sont assumées (*assumptae*), c'est-à-dire mises ensemble, en une personne assumante (*assumenta*) ainsi que le rappelle, par exemple, Eustache de Saint-Paul (Eustache de Saint-Paul, *Summa theologiae tripartita*, op. cit., p. 5 sqq.). Voir notre chapitre 1.2.

¹²⁷ Il s'agit d'une variante des manuscrits de Sydney et de Munich (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 407).

¹²⁸ Cyrano de Bergerac, « Contre Soucidas », in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 146. Cette lettre a probablement été écrite après *L'Autre monde*.

¹²⁹ Autant, dans ces passages du moins, que l'Apocalypse de saint Jean comme l'avance Claudine Poulouin (« Cyrano iconoclaste », art. cit., p. 21-38).

¹³⁰ Notons tout de même que saint Jean est, dans la tradition, associé à l'aigle, donc à un oiseau.

monde » (Jn 18,36) à Pilate qui demande « s'il est Galiléen » (Lc 23,6), de même Dyrcona se voit demandé « d'où [il est], de quelle nation et de quelle espèce ». Ce dernier répond qu'il est « de ce petit monde qu'on appel[le] la terre »¹³¹. Tous deux sont étrangers au monde de ceux qui l'accusent. Le voyageur de *L'Autre monde* retournant en captivité, son procès est repoussé parce qu'un autre est accusé au même moment : un chardonneret pris comme criminel pour « n'avoir pas encore depuis six ans mérité d'avoir un ami »¹³². Il faut croire qu'en ce monde, où un tel crime est « le plus énorme dont un oiseau puisse être noirci », le principal commandement pourrait être, exprimé positivement, d'aimer son prochain comme soi-même (Mt 22,39). Dyrcona est ensuite emmené « devant les juges » et les « oiseaux de longues robes » (comme le Christ face aux chefs des prêtres), puis devant le roi : cet oiseau souverain, lorsqu'il « pench[e] à la douceur »¹³³ au moment de la sentence, ressemble à Pilate hésitant à condamner Jésus. Mais choisi parce qu'il est « le plus faible, le plus doux et le plus pacifique »¹³⁴, il incarne également, à lui seul, tous les bienheureux du Sermon sur la Montagne (Mt 5,1-12) : « Bienheureux ceux qui sont doux », « Bienheureux [...] les pacifiques », « parce que le royaume du ciel est à eux ». Ce roi colombe, faible, doux et pacifique est effectivement le roi du ciel !

Durant le procès à proprement parler, l'étranger est « accusé d'être homme » : il n'a commis lui-même aucun acte criminel, mais doit cependant payer pour tout le « genre humain » et leurs injustices comme « membre de ce grand corps »¹³⁵. Fils de l'homme, il se voit condamné pour des raisons variées : sentiment de supériorité, actes de barbaries contre les oiseaux, idolâtrie, orgueil. « Il a mérité la mort » disaient les chefs des prêtres à Caïphe (Mt 26,66) ; « je demande à la Cour qu'il soit exterminé de la mort triste », articule de son côté l'oiseau plaideur¹³⁶. Personne dans la foule ne proteste. Mais le roi modère la sentence : il sera mangé par les mouches – comme l'a été Ragotin durant sa passion ! Mené « au supplice » sur une autruche, le condamné est consolé par « deux oiseaux de Paradis » (!) qui l'encouragent à ne pas craindre de mourir et l'invitent à « boire l'absinthe en patience »¹³⁷. La formule rappelle les mots de Jésus à Pierre qui vient de couper l'oreille de Malchus (« Ne boirai-je point le calice que mon Père m'a

¹³¹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 256.

¹³² *Ibid.*, p. 259.

¹³³ *Ibid.*, p. 268.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 263-264.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 267. La condamnation proposée semble également réaliser les paroles du Christ à Gethsémani : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (Mt 26,38).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 269 et p. 271.

donné ? », Jn 18,11) et sa prière au Mont des Oliviers : « Mon Père, si vous voulez, éloignez ce calice de moi : néanmoins que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la vôtre » (Lc 22,42). Dyrcona, après le supplice (l'écartèlement entre quatre arbres) sera lui-même mené dans une « forêt d'oliviers ». Car, contrairement au Christ, il a été gracié à la dernière minute. Enfin, le roi lui déclare : « le Sénat te donne la vie » (Matthieu et Marc parlent eux aussi des « Sénateurs » dans le Palais de Caïphe¹³⁸). Et il conclut : « Va donc en paix et vis joyeux »¹³⁹. Si les Oiseaux rejouent l'histoire sainte, ils ne le font qu'en partie, laissant finalement la vie à celui qui porte le poids de toute l'humanité. Les valeurs dont ils sont porteurs, la joie, la douceur, l'égalité, la paix, sont les valeurs chrétiennes qui finissent par l'emporter.

Nous le voyons, le récit de l'Incarnation de Jésus, dans ses ultimes instants sur terre avant sa mort, travaille le roman de Cyrano. En retour, celui-ci travaille les éléments qui le constituent : les mots et l'autorité du Prologue de Jean d'un côté, le récit de la Passion – comme chez Sorel et Scarron – de l'autre. Or, de part et d'autre, il est difficile de soutenir, comme le fait Claudine Poulouin, que pour Cyrano « il faut commencer par dynamiter *le livre* » et que « la Bible doit être expulsée de la bibliothèque moderne »¹⁴⁰ ; ou, comme l'énonce Michèle Rosellini, que la Bible est « le livre à éliminer »¹⁴¹. Et pour cause, la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse, est probablement l'intertexte le plus visible sur la terre comme au ciel de *L'Autre monde*. Comme le Prologue de saint Jean par ailleurs, le récit de la condamnation du Christ sert de référence lors du procès de Dyrcona et n'est en rien expulsé. Sur la terre, la Lune et le Soleil, la récurrence de l'Incarnation comme récit se comprend dans un roman qui, d'une part, questionne le monde dans toutes ses dimensions et qui, d'autre part, s'interroge sur les récits fondateurs de l'humanité.

Plus significativement encore, la mise en relation des épisodes qui font intervenir respectivement saint Jean l'évangéliste (le séjour au Paradis) et le récit de la Passion (le procès solaire) montre que Cyrano, comme les autres romanciers comiques avant lui, a parfaitement conscience non seulement du potentiel narratif de l'Incarnation, mais aussi des enjeux théologiques dont elle est porteuse.

¹³⁸ C'est ainsi du moins que la Bible de Port-Royal traduit « *seniores* » (Mt 26,3 ; 57 ; 59 ; 27,3 ; 12 ; 20 ; 41 et Mc 15,1).

¹³⁹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 274.

¹⁴⁰ Claudine Poulouin, « Cyrano iconoclaste », art. cit., p. 22.

¹⁴¹ Michèle Rosellini et Catherine Costentin, *Cyrano de Bergerac*. Les États et empires de la Lune et du Soleil, Neuilly-sur-Seine, Atlande, coll. « Clés concours. Lettres XVII^e siècle », 2005, p. 90.

5. Péché originel et passions originales : essai de théologie comique spéculative

Au cœur de *La Cité du soleil* (vers 1613) de Campanella, dont Cyrano avait assurément connaissance, L'Hospitalier demande au marin génois : « que pensent-ils [les Solariens] du péché d'Adam¹⁴² ? » Dans un monde nouveau et utopique, la question est importante puisque le péché d'Adam est fondamental dans le monde chrétien d'où le voyageur est parti. Cette interrogation se pose avant tout aux théologiens, dans le prolongement du Concile de Trente qui, dans une session de 1546, a rappelé que le péché originel était un point essentiel de la doctrine de l' glise¹⁴³. Qui s'interroge sur le péché originel, s'interroge de même sur le salut et la r d mption : dans la pensée chrétienne, c'est l'Incarnation du fils de Dieu, sa Passion et sa Résurrection qui viennent en remède au péché du premier homme¹⁴⁴. Parallèlement, les théologiens de la première moitié du XVII e siècle s'interrogent sur le *motif* de cette Incarnation : si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait-il fait chair, et par extension, aurait-il été mis à mort et serait-il ressuscité ? La réponse les divise :   la suite de Thomas d'Aquin, certains estiment que la naissance et la mort du Christ viennent avant toute chose en remède au péché originel ; d'autres, dans le sillage de Duns Scot et de Bérulle, pensent que le Christ serait né et mort, même si le premier homme était resté dans la grèce. Dans les deux camps, l'on admet alors que le péché a effectivement eu lieu, de même que l'Incarnation, la Passion et la Résurrection qui entraînent, de fait, le salut des descendants d'Adam, ou pour le

¹⁴² Tommaso Campanella, *La Cité du soleil*, in *Voyages aux pays de nulle part*,  d. Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, p. 271. La réponse est intéressante : les Solariens, qui selon L'Hospitalier « ont presque deviné le christianisme », « conviennent qu'une grande corruption est répandue dans le monde » et « qu'une grande perturbation a d  avoir lieu parmi les hommes par un accident inconnu ». Ils « envient les chrétiens qui se contentent d'attribuer au seul péché d'Adam une aussi grande perturbation » mais estiment quant à eux que « les fautes paternelles » ne doivent pas retomber sur les enfants (*ibid.*, p. 271-272).

¹⁴³ Dans sa V  session datant du 17 juin 1546, le Concile établit un « décret sur le péché originel ». Tout en réaffirmant son existence, sa propagation et ses conséquences, ce décret réagit aux propositions réformées sur les effets du péché originel et du baptême. Voir André-Marie Dubarle, *Le Péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983, p. 14-87 ; Vittorino Grossi et Bernard Sesbo  , « P ch  originel et péché des origines : du Concile de Trente à l'époque contemporaine », in *L'Homme et son salut*, Paris, Desclée, coll. « Histoire des dogmes », 1995, p. 221-267 ; Jean-Michel Maldam , *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2008.

¹⁴⁴ Le Concile de Trente l'indique dans le canon 3 du « décret sur le péché originel » : « Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam – qui est un par son origine et, transmis par propagation héréditaire et non par imitation, est propre à chacun –, est enlevé par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que le mérite de l'unique médiateur notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang [...] : qu'il soit anathème » (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, op. cit., 1513, p. 415-416).

moins leur en montre le chemin¹⁴⁵. Cette question du motif relève avant tout de la théologie spéculative. Plus simplement, l'exégèse biblique chrétienne, dès saint Paul et saint Augustin, met en relation étroite la chute d'Adam (rapportée dans la Genèse) et l'Incarnation au sens large (racontée dans les quatre évangiles). Comme le développe Louis Beurrier dans ses *Analogies et antithèses* (1630), le péché d'Adam est indissociable tant de la naissance de Jésus-Christ (chapitre IV et suivants) que de sa Passion (chapitre XVII et suivants), toutes deux l'éclairant en retour.

« Que pensent-ils du péché d'Adam ? » : Théophile

La question de L'Hospitalier ne se limite ni aux spécialistes en théologie dogmatique et spéculative ni aux exégètes. La compréhension des liens entre péché originel et Incarnation (Passion, rédemption, salut) dépasse le cadre strictement institutionnel et fait partie intégrante de la culture chrétienne occidentale. Dans cette perspective, l'*Apologie de Théophile* contient un développement remarquable sur le péché du premier homme et ses conséquences, à partir de ces vers que Garasse lui attribue :

De la mort de son fils Dieu contre moi se venge
Depuis que Philis se fâche de me voir.¹⁴⁶

Après en avoir réfuté la paternité, le poète démontre que le premier vers en question « n'est pas criminel », et profite de l'occasion pour exposer ses connaissances en matière de péché et de passion. Par ce même geste dont nous avons montré qu'il était caractéristique de nos romanciers comiques, il inverse alors les rôles : il entend ainsi apprendre au théologien ce qu'il faut savoir « du désordre que la rébellion du premier homme a causé à toute sa postérité » :

Sachez donc, Révérend Père, que puisque l'homme s'est rebellé contre
son Créateur, que tout ce qui avait été créé pour son service s'est aussi

¹⁴⁵ Dans tous les cas, avec la Nativité, la Passion et la Résurrection, « la chute d'Adam [est] réparée ». C'est là le titre du premier chapitre des *Grandeurs et mystères du Saint Verbe incarné* (1635) de Jacques de Hillerin. Sur le motif de l'Incarnation, nous renvoyons le lecteur à notre chapitre 1.3.

¹⁴⁶ Cité par Jacques Prévot, *Libertins du XVII^e siècle, t. I, op. cit.*, p. 1273. Dans son *Apologie*, le jésuite écrivait à ce propos : « il a fait une comparaison dont les termes sont horribles et ne peuvent être prononcés sans frayeur » (François Garasse, *Apologie du père François Garassus*, Paris, Sébastien Chappelet, 1624, p. 252).

justement rebellé contre lui, jusqu'à là qu'il n'y a si petit moucheron
qui ne tâche à venger de son aiguillon l'offense de son Créateur.¹⁴⁷

La punition du premier péché vient de l'extérieur, mais se fait aussi à l'intérieur de l'homme : « Dieu pour le punir et pour se venger » en a fait la proie de « mille folles passions [...] : l'orgueil, l'ingratitude, la haine, l'avarice, l'ambition, la concupiscence »¹⁴⁸. Selon Théophile, les hommes – du moins « ceux qui avancent de toute leur force la régénération que l'esprit de sainteté a commencée en leur cœur » – « combattent, avec les armes de la foi et de l'espérance, les affections charnelles du péché », sans y parvenir tout à fait. Car nul autre « en ce monde en a été pleinement victorieux, que le fils Éternel de Dieu »¹⁴⁹. Avant de revenir sur les vers litigieux, il conclut l'exposé en reliant péché de l'homme et Passion du Christ :

Quand nous péchons, nous ne pouvons avoir recours qu'à sa passion, et
lors que nous venons à mépriser le fruit qu'elle nous apporte, et que le
mérite de son sang précieux est offensé par notre ingratitude, Dieu se
venge sur nous par les peines temporelles et éternelles.¹⁵⁰

Quand bien même Théophile avait auparavant averti son lecteur qu'il ne cherchait en rien à « faire le savant en théologie »¹⁵¹, le nouveau converti nourri de culture protestante prouve qu'il en maîtrise les termes : « concupiscence », « prévarication », « régénération », « sainteté », « mérite » appartiennent au vocabulaire du Concile de Trente. Plus encore, Théophile expose, en un long et unique paragraphe, sa propre théologie du péché originel qui n'a rien à envier aux plus grands théoriciens jésuites et aux théologiens post-tridentins dont il reste finalement assez proche. Il exprime ainsi, dans l'ordre, l'existence et la nature du premier péché, ses conséquences et son remède : selon lui, il existe un lien de cause à effet entre le péché majeur du premier homme et les nombreux péchés des hommes à sa suite ; si le premier se résume à une « rébellion » contre le Créateur, les seconds semblent infinis (orgueil, avarice, concupiscence, mais aussi « fol amour ») et intimement liés à la chair (cette « chair fragile » exprimée en Mc 14,38 et reprise par Théophile) ; enfin, seule la Passion et le sang versé par le fils de Dieu peuvent racheter tant le péché originel que les péchés quotidiens. Dans ses explications, Théophile s'éloigne alors de la théologie officielle en transposant cette conception dans

¹⁴⁷ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 70.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ Théophile le formule dans une question rhétorique (*idem*).

¹⁵⁰ *Idem*.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 65.

la poésie (ici amoureuse) : rapprocher l'amour brûlant du poète du péché d'Adam et comparer les « œillades d'une maîtresse »¹⁵² à la colère de Dieu reste audacieux. Il estime quant à lui le procédé facile et malséant, mais non moins possible pour celui qui penserait encore comme un poète de la Renaissance rompu aux rapprochements entre les notations sacrées et profanes. Il faut d'ailleurs noter que le vers incriminé (« De la mort de son fils Dieu contre moi se venge ») non seulement ne parle pas directement du péché originel, mais prend de plus la théologie à rebours : la Passion du Christ entraîne la peine de l'homme pourtant innocent. Une théologie que Théophile, dans ces quelques lignes, tente de remettre à l'endroit, en rappelant que c'est bien la Passion du Fils de Dieu innocent qui soulage la peine de l'homme.

Dans cette polémique, Théophile comme Garasse partent de la poésie pour interroger le péché originel, ses conséquences et son rapport à l'Incarnation et à la Passion. Qu'en est-il alors de l'histoire comique, dont Théophile lui-même donne un premier « fragment » qu'il défend aussi bien que ses vers dans son *Apologie* ? En effet, à partir du moment où Sorel, Scarron et Cyrano réécrivent, chacun à leur manière, la Passion du Christ, la question de L'Hospitalier se pose également aux romanciers comiques : « Que pensent-ils du péché d'Adam ? » Dans l'ordre du récit – car c'est bien le récit qui nous intéresse dans ce chapitre –, la crucifixion de Lysis, le chemin de croix de Ragotin et la condamnation à mort de Dyrcona ne sont-elles pas associées, d'une manière ou d'une autre, à un péché originel plus ou moins grave ?

Cyrano : du serpent au perroquet

Dans le Paradis terrestre de *L'Autre monde*, Adam a commis un péché similaire à celui qui est rapporté par l'histoire biblique. Élie le répète à deux reprises : Adam et Ève ont « tâté tous deux » et « mangé la pomme défendue »¹⁵³. Dans le roman, le premier homme n'a pas attendu que Dieu « l'envoy[ât] hors du paradis de volupté, afin de labourer la terre d'où il avait été pris » (Gn 3,23), mais il a fui lui-même la colère du Tout-Puissant pour se réfugier sur la terre encore vide.

En outre, le serpent a bien été puni par Dieu, non cependant condamné à ramper (« Tu chemineras sur ta poitrine et mangeras terre tous les jours », Gn 3,14), mais, selon

¹⁵² *Ibid.*, p. 71.

¹⁵³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 35 et p. 43.

l'explication d'Élie, « relégu[é] dans le corps de l'homme »¹⁵⁴. Cette punition nouvelle du serpent et de l'homme illustre un point théologique important, affirmé par saint Augustin, repris par Thomas d'Aquin et confirmé notamment lors du Concile de Trente : chaque être humain est porteur du péché qu'Adam a transmis héréditairement à toute sa postérité¹⁵⁵. Assimilant le serpent aux « boyaux », Élie réduit alors ce péché transmis à la gloutonnerie et à la gourmandise : « Dieu qui, pour vous [*i.e.* les hommes] châtier, voulait vous rendre mortel comme les autres animaux, vous fit obséder par cet insatiable »¹⁵⁶. Dyrcona admet lui aussi l'universalité du péché, associant au membre viril ce serpent qui « essaie toujours de s'échapper du corps de l'homme », dont on « voit la tête et le cou sortir au bas de nos ventres » et qui « tourment[e] » aussi bien l'homme que la femme parce qu'il « se band[e] contre [elle] pour lui jeter son venin, et que l'enflure dur[e] neuf mois après l'avoir piquée »¹⁵⁷. Ce faisant, il rapproche, quant à lui, la faute dont l'homme est porteur de l'acte sexuel. Dans cette incartade qui paraît à première vue très licencieuse et qu'il considère lui-même comme des « fariboles »¹⁵⁸, il explicite, en réalité, plusieurs éléments théologiques essentiels : la présence du péché originel en chaque individu de l'espèce humaine ; le lien entre transmission de ce péché et relation charnelle (selon Thomas, « le premier péché du premier homme passe à la postérité par voie d'origine »¹⁵⁹) ; enfin, le rapprochement du péché alors transmis aux désirs incontrôlables de la chair. Ce dernier point, primordial dans notre contexte, doit beaucoup à la pensée augustinienne. Au Livre XIV notamment, l'auteur de *La Cité de Dieu* considère que c'est « depuis le péché que naquit [la] concupiscence [*libido*] »¹⁶⁰. Cette concupiscence (ou convoitise), qui n'existait pas avant la désobéissance d'Adam et Ève, connaît alors différentes manifestations :

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁵ À propos de « la transmission du péché originel », Thomas écrit notamment que « le péché d'Adam est transmis à tous ceux qui sont engendrés corporellement par Adam » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 2, Paris, Cerf, 2003, I-II, Q. 81, a. 3, p. 518). Le canon 2 du décret du Concile de Trente le redit : « "Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance" et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, "il n'a transmis que la mort" et les punitions "du corps à tout le genre humain, mais non pas le péché, qui est la mort de l'âme" : qu'il soit anathème » (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *op. cit.*, 1512, p. 415).

¹⁵⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Madeleine Alcover estime, à propos de ce passage, que seule « une ignorance de la christologie ou une lecture prévenue des textes peuvent expliquer qu'on ne voie pas la charge scandaleuse de cette réécriture » (« analyse », *ibid.*, p. CLXXIV).

¹⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 2, *op. cit.*, I-II, Q. 81, a. 1, p. 515.

¹⁶⁰ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 2, éd. Moreau, *op. cit.*, XIV, XXI, p. 181.

Quant à la volupté, certain aiguillon [*appetitus*] la devance, certain besoin, comme la faim ou la soif, certaine convoitise [*libido*], nom commun à toute passion [*cupiditatis*], mais dont on désigne plus particulièrement l'appétit de la volupté sensuelle [*in genitalibus usitatus libido*].¹⁶¹

Thomas d'Aquin reprend cette distinction dans sa *Somme théologique* : la faim ou la soif d'une part, le désir sexuel devenu incontrôlable par la volonté de l'autre correspondent à ce que saint Jean nomme la « concupiscence de la chair » (1 Jn 2,16). Cette concupiscence « naturelle »

convoite tout ce qui peut physiquement sustenter le corps, soit pour la conservation de l'individu, nourriture, boisson, etc., soit pour la conservation de l'espèce, comme les actes sexuels. L'appétit désordonné de tout cela s'appelle "convoitise de la chair" [*concupiscentia carnis*].¹⁶²

Dans leurs explications respectives quant aux conséquences de la tentation du serpent et du péché d'Adam, Élie et Dyrcona prennent à leur compte chacun de ces deux volets.

Dans le fond, Dyrcona reprend succinctement ce qu'Augustin a développé abondamment et qui a dès lors compté dans toute la pensée chrétienne occidentale. Alors que Théophile ouvrait presque à l'infini les manifestations du péché transmis (« l'orgueil, l'ingratitude, la haine, l'avarice, l'ambition, la concupiscence »¹⁶³), le visiteur du Paradis le limite, comme l'auteur de *La Cité de Dieu*, à « l'excitation des parties honteuses du corps »¹⁶⁴, à cette *libido* liée à l'« acte de transmission de la vie »¹⁶⁵. Selon Augustin, elle est visible en ce que les « organes destinés à ce ministère » ne sont plus, dès le péché d'Adam, « dirigés par la volonté de l'esprit »¹⁶⁶. Et l'évêque d'Hippone de constater : « cette révolte intérieure qui soustrait certains organes à l'empire de la volonté, ne publie-

¹⁶¹ *Ibid.*, XIV, XV, p. 175.

¹⁶² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 2, *op. cit.*, I-II, Q. 77, a. 5, p. 497. Ce rapprochement entre péché originel et concupiscence (convoitise) est admis tant par les catholiques que par les protestants, qui se divisent alors sur un autre point : le Concile de Trente estime (dans le canon 5 du « décret sur le péché originel ») que la concupiscence « naît du péché et incline au péché » mais s'en distingue. Les réformés tendent quant à eux à assimiler l'une et l'autre. Dans son *Augustinus* (1640), Jansénius écrit de même : « Saint Augustin a toujours enseigné comme étant sa propre découverte, que le péché originel, c'est la concupiscence » (cité par Vittorino Grossi et Bernard Sesboué, « Péché originel et péché des origines : du Concile de Trente à l'époque contemporaine », in *L'Homme et son salut*, *op. cit.*, p. 248).

¹⁶³ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁴ Selon la traduction de Catherine Salles de « *qua obscenae partes corporis excitantur* » (Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, *Œuvres II*, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 578).

¹⁶⁵ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 2, éd. Moreau, *op. cit.*, XIV, XVI, p. 176.

¹⁶⁶ *Idem*. De même, il écrit plus bas : « Quant aux organes de la génération, la concupiscence les a réduits en une telle servitude que, si elle vient à défaillir, si elle ne se lève, spontanément ou excitée, ils demeurent immobiles » (*ibid.*, p. 180).

t-elle pas le salaire donné à la désobéissance de l'homme¹⁶⁷ ? » En filant la métaphore du serpent tentateur devenu membre viril rebelle, celui qui prétend, dans *L'Autre monde*, parler « suivant la parole de Dieu » se rapproche en tous les cas de la parole d'Augustin, « ce grand personnage, dont le génie était éclairé du Saint-Esprit » ainsi qu'il l'avait qualifié devant M. de Montmagny¹⁶⁸. De même, il compare la propagation de la faute originelle par la chair à une maladie (à une piquûre en l'occurrence) comme le fait Augustin parlant de « maladie née de la faute [*languor ex culpa*] »¹⁶⁹. Si Dyrcona ne semble avoir aucune vergogne à parler des membres honteux dont il se plaît à exprimer les mouvements dans le détail, qui plus est dans un « lieu [...] saint »¹⁷⁰, il se sert bien, pour ce faire, d'une métaphore¹⁷¹. Il se distingue alors en ce qu'il donne une vision mi-réaliste (et animale) mi-fantasmatique du péché originé, donnant chair à une vérité théologique qui concerne la chair même. Le personnage de Cyrano dit tout haut ce que la Bible ne fait que suggérer, et ce que la théologie exprime, après Augustin, de façon plus conceptuelle et abstraite.

Et si, dans *Les États et empires de la Lune*, Adam n'avait pas péché, ou du moins s'il n'avait pas fui le Paradis « pour habiter dans [n]otre monde » ? Selon la logique d'Élie, il n'y aurait probablement pas eu d'habitant sur la terre, et donc pas de voyageur lunaire pour faire le chemin inverse. Cette interprétation, dans le roman comme dans la théologie, reste évidemment spéculative : Adam, dans un cas comme dans l'autre, a effectivement péché, et Dyrcona l'a suivi. En effet, le nouvel arrivant sur la Lune semble lui-même réitérer le péché du premier homme, et ceci même s'il fait partie des descendants que ce dernier « engendra pourvus d'une âme aussi parfaite que celle dont Dieu l'avait rempli »¹⁷². En arrivant au Paradis, il fait une « chute », et il se « laiss[e] tomber » lorsqu'il en est chassé¹⁷³. En passant, il vole une pomme de l'Arbre du Savoir, ce même fruit défendu à Adam, qui provoque derechef, lorsque le voleur la croque, sa sortie définitive du lieu. Entre les deux chutes, il réécrit la mort de saint Jean dans des propos jugés moqueurs et impies, laissant ainsi « le Diable s'en mêl[er] »¹⁷⁴. En répétant

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶⁸ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 44 et p. 26.

¹⁶⁹ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 2, éd. Moreau, *op. cit.*, XIV, XIX, p. 179.

¹⁷⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷¹ Ainsi parlait Augustin : « en décrivant, autant qu'il nous est possible, le fait de la transmission de la vie [...] nous évitons les termes obscènes » (Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 2, éd. Moreau, *op. cit.*, XIV, XXIII, p. 185).

¹⁷² Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 31 et p. 50.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

les mêmes gestes, pour ne pas dire les mêmes erreurs, Dyrcona se présente comme un nouvel Adam : de retour sur terre à la fin du voyage sur la Lune, les chiens ne lui font-ils pas la fête comme s'il eût été « leur premier Adam »¹⁷⁵ ?

Or le nouvel Adam, de saint Paul à la théologie contemporaine de Cyrano, c'est le Christ, le Verbe incarné, celui qui s'est déplacé du plus haut des cieux au plus bas de la terre, mais aussi celui qui a racheté, par sa venue, par sa mort et par sa Résurrection, le péché du premier homme¹⁷⁶. Le symbole de Constantinople le dit : « à cause de nous les hommes et à cause de notre salut [il] est descendu des cieux, s'est incarné [...] et s'est fait homme ; a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert et a été enseveli »¹⁷⁷. Dyrcona, tout à la fois second Adam et avatar du Christ, paie lui aussi pour le salut des hommes – après être *monté* au ciel –, davantage par sa mort et sa quasi-résurrection que par sa naissance dont on ne dit rien¹⁷⁸. Ainsi, la chute d'Adam puis celle de Dyrcona au Paradis sont en étroite relation avec la passion de ce dernier dont nous avons parlé plus haut. Le procès des Oiseaux est un procès contre toute l'humanité, contre l'« homme [...] si sot et si vain », contre ses vices et les injustices qu'il commet¹⁷⁹. Après avoir dénoncé la supériorité sur les autres animaux dans laquelle se complaisent les êtres humains, l'oiseau accuse l'homme en ces termes : « Hé bien ! ne voilà pas un orgueil insupportable ? Celui qui l'a conçu pouvait-il mériter un moindre châtiment que de naître homme¹⁸⁰ ? » Tout homme, par sa naissance et par son essence – Cyrano joue de l'homophonie *naître/n'être* – est ainsi châtié. Celui qui est alors convaincu d'être (et d'être né) homme doit payer de sa vie pour une faute dont il n'est pas directement coupable, mais qu'il porte en lui. Le roi le répète à son tour : « étant homme tu mérites de mourir seulement à cause que tu es né »¹⁸¹. La logique qui fait de Dyrcona un « membre

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷⁶ Bérulle exploite ce parallèle entre Adam pécheur et le Christ venu pour le salut des hommes. S'adressant à Dieu avant l'Incarnation, il écrit par exemple : « si nonobstant vous voulez vous faire homme [...] ne choisissez pas cette chair tirée de la masse du péché, dérivée d'un Adam misérable et pécheur, et ne venez pas en la terre contaminée du péché. Faites un homme à part non dérivé des hommes, et faites un monde et un paradis nouveau pour ce nouvel Adam ; puisque vous avez daigné faire un paradis et un monde pour le vieil Adam et pour ses descendants, qui ont si peu honoré, si peu aimé, et si peu conservé votre grâce, votre amour, et votre paradis » (Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 353). Dans ce passage, Bérulle reste dans la tradition thomiste quant au motif de l'Incarnation.

¹⁷⁷ Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *op. cit.*, 150, p. 57.

¹⁷⁸ Même si nous n'en tirons pas les mêmes conclusions, Rosellini a vu que le « héros-narrateur », « nouvel Adam au Paradis », « fait aussi figure de Christ » (Michèle Rosellini et Catherine Costentin, *Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 100).

¹⁷⁹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 255.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 266.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 274. « Dyrcona est là-haut mis en accusation parce qu'il est homme et que l'homme est originellement coupable [...] », souligne Jacques Prévot (*Cyrano de Bergerac romancier*, Paris, Belin, 1977, p. 94-95).

de ce grand corps »¹⁸² est la même que celle que suit saint Thomas pour expliquer que tout être humain porte le péché du premier homme :

tous les hommes qui naissent d'Adam, écrit-il dans la *Somme théologique*, nous pouvons les considérer comme un seul homme. En effet, ils ont la même nature reçue du premier père : et c'est ainsi que dans la cité tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps, et leur communauté tout entière comme un seul homme. [...] Ainsi donc, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul corps.¹⁸³

Les Oiseaux quant à eux, comme les choux ailleurs dans le roman, semblent exempts de tout péché originel¹⁸⁴.

Si on ne l'accuse, durant le plaidoyer solaire, ni d'avoir croqué le fruit de l'arbre du Savoir, ni d'avoir été chassé du Paradis, l'épisode de la condamnation de Dyrcona reste néanmoins lié, dans la logique du roman, à sa chute au Paradis. La sixième des huit raisons qui font de « cet animal un homme » est « qu'il porte la queue devant »¹⁸⁵ : ce membre même à propos duquel le personnage avait compris, comme une révélation, qu'il était la marque visible du péché originel. Par ailleurs, malgré les fariboles du visiteur auxquels s'ajoutent les propos railleurs sur la mort de saint Jean, Élie le laisse partir « impunément » du Paradis, parce que le « Tout-Sage » veut le « laisser aux nations en exemple fameux de sa miséricorde »¹⁸⁶. Dans les régions solaires, Dyrcona, qui doit également servir d'exemple, est libéré de même : non plus par pure miséricorde d'un Dieu Tout-Puissant, mais parce qu'il a fait une « bonne action » qui rachète à elle seule toute sa culpabilité.

Plusieurs critiques ont insisté sur le fait que cette passion du nouveau Christ se fasse « à l'envers » dans l'ordre des événements racontés, et ainsi sur sa portée fortement

¹⁸² Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 264.

¹⁸³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 2, op. cit., I-II, Q. 81, a. 1, p. 516. Le petit peuple des régions éclairées du Soleil, que Dyrcona rencontre peu avant l'« Histoire des oiseaux », l'illustre à sa manière : « cette masse humaine, auparavant démesurée, se réduisit peu à peu à former un jeune homme de taille médiocre, dont tous les membres étaient proportionnés avec une symétrie où la perfection [...] n'a jamais pu voler » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 240).

¹⁸⁴ Le démon de Socrate l'explique sur la Lune : « nous savons fort bien que le premier chou n'offensa point son Créateur au Paradis terrestre » (*ibid.*, p. 112). Le péché originel marque la différence entre l'homme et l'animal, et entre l'homme et le végétal.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 264.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

irréligieuse et radicalement antichrétienne¹⁸⁷. Du point de vue de la narration, le parcours du condamné prend certes à rebours, dans une certaine mesure, l'ordre de certains épisodes bibliques : mais considérer que ce parcours se déroule « de la crucifixion au jardin des oliviers et à l'intervention de Ponce Pilate au nom de César »¹⁸⁸, c'est oublier tout le déroulement du procès et les chefs d'accusations qui précèdent le supplice ; et c'est attribuer au perroquet nommé César le rôle de Pilate que le roi colombe nous semble déjà tenir. Avocat *in extremis* de la défense, cet oiseau de bon augure pourrait davantage être considéré comme le double positif de l'apôtre qui, par trois fois, renie le Christ : au contraire de Pierre, le perroquet (« Ménage dit que *perroquet* vient de *Perret* ou *petit Pierre* »¹⁸⁹) reconnaît le condamné et lui sauve la vie, après que le mot « Grâce » s'est fait entendre justement trois fois. Comme l'apôtre à qui Jésus donna « les clefs du royaume du ciel » (Mt 16,19) – Tristan parle des « Clefs du Trésor céleste »¹⁹⁰ – et que la tradition catholique place, clé en main, aux portes du Paradis, ce petit Pierre de plumes détient la clé du salut de l'« âme [...] noire » de l'accusé¹⁹¹. Non qu'il lui ouvre la porte du Paradis – déjà visité – mais qu'il empêche que la porte des cieux ne se referme définitivement sur lui. Dans le ciel, cet oiseau est la clé de la libération de l'homme, de même que l'homme en question lui avait ouvert « la cage pour [lui] rendre la liberté » sur la terre¹⁹².

Par ailleurs seul volatile doué de parole humaine dans le monde terrestre – même s'il procède par imitation et répétition –, il offre, au sein du roman, une variante encore inédite d'incarnation : le verbe humain, salvateur, s'incarne dans un personnage pleinement divin, *deus ex machina* de plumes ou, pourrait-on dire, *psittacus ex machina*.

Tout en rachetant le reniement de Pierre et en sauvant Dyrcona d'une mort certaine, il tient enfin le rôle inverse de celui du serpent tentateur dans le premier volet. L'opposition symbolique du serpent et du perroquet est historiquement visible dans différentes représentations, comme *La Chute de l'homme* (1504) de Dürer qu'Erwin Panofsky, notamment, a analysé : le « sage et bienveillant perroquet » perché sur l'Arbre de Vie offre un contrepoint au « diabolique serpent », enroulé autour de l'Arbre de la

¹⁸⁷ Selon Claudine Poulouin, Dyrcona refait « le chemin inverse de Jésus » (« Cyrano iconoclaste », art. cit., p. 34). Ses remarques sont reprises par Michèle Rosellini qui conclut : « la théologie comme le texte sacré subissent des attaques radicales » (*Cyrano de Bergerac*, op. cit., p. 101).

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 100-101.

¹⁸⁹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « perroquet ».

¹⁹⁰ Tristan L'Hermite, « Prière à Saint Pierre », in *L'Office de la Sainte Vierge*, op. cit., p. 403.

¹⁹¹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 265.

¹⁹² *Ibid.*, p. 274.

Connaissance¹⁹³. De plus, depuis le Moyen Âge et dans un contexte religieux, le perroquet devient, comme le remarque Patricia Victorin, « une sorte d'allégorie de la pureté et de la virginité mariale », et l'oiseau rare tient, dans la peinture, « une place privilégiée aux côtés de l'enfant Jésus et de la Sainte Vierge »¹⁹⁴. Dans le roman de Cyrano, le perroquet solaire répond au serpent lunaire dans une série d'oppositions : celui-ci a tenté « Ève et son mari »¹⁹⁵ qui ont été forcés de prendre la fuite face à la colère de Dieu, celui-là sauve le nouvel Adam qui peut dès lors vivre en paix et joyeusement ; celui-ci est condamné (dans la Bible du moins) à ramper par terre, celui-là est libre de voler dans les airs ; dans la réécriture cyranienne, celui-ci est relégué dans le ventre voire dans les parties génitales de l'homme et participe ainsi du désir sexuel, celui-là est plus chaste, qui vient « accoler de ses deux ailes le visage » de l'homme auquel il est lié par la vue et qu'il finit par « embrass[er] et [...] baiser »¹⁹⁶ ; celui-ci se présente comme un tyran, autant que celui-là est un « libertin », au sens premier du *libertinus*, esclave à qui l'on a rendu « la liberté que la tyrannique coutume » du monde terrestre lui avait ôtée¹⁹⁷.

Dans une telle perspective, nous pouvons évidemment considérer que ce petit Pierre à plumes ironiquement nommé César de même que toute cette réécriture de la Genèse et du récit de la Passion à l'envers sont scandaleux et irrégieux. Il n'empêche que la logique de Cyrano est théologiquement à l'endroit. Même si l'auteur, dans une œuvre romanesque et non théologique, en donne une toute autre couleur, l'ordre des choses est respecté : la faute originelle du premier homme, dont héritent alors tous ses descendants, précède la Passion et le rachat de l'espèce humaine, les deux événements s'éclairant mutuellement. De toute évidence, l'auteur de *L'Autre monde* connaît les liens qui existent entre le récit de la chute d'Adam et Ève et celui de l'Incarnation, de la Nativité à la Crucifixion, mais aussi leurs tenants et aboutissants théologiques et christologiques.

¹⁹³ Erwin Panofsky, *La Vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Paris, Hazan, 1987, p. 134. Voir notre annexe IV (IX).

¹⁹⁴ Patricia Victorin, « Du papegau au perroquet : antonomase et parodie », *La Tentation du parodique dans la littérature médiévale, Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 15, 2008, p. 149. L'auteur donne comme exemples « Van Eyck, *La Vierge au chanoine Van Der Paele* ; Bellini, *Le Baptême du Christ* ; Veronese, *les Noces de Cana* ; Francisco Salviati, *La Vierge au perroquet* ». Selon plusieurs traités zoologiques médiévaux, le perroquet serait capable de prononcer le mot AVE (que prononce l'ange de l'Annonciation) qui rachète EVA.

¹⁹⁵ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 43.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 274.

¹⁹⁷ *Idem.*

Sorel, Scarron, Tristan : disgrâces et piqûres de mouchérons

Les autres romanciers comiques sont assurément moins radicaux et moins polémiques que Cyrano. Pourtant, si Adam et la Genèse semblent à première vue étrangers à leurs œuvres, ils conçoivent tout de même une théologie originale du péché originel. Dans l'ordre des événements, le crucifiement de Lysis comme la passion de Ragotin sont ainsi liés à un acte de désobéissance, à une rupture de l'ordre du monde, à une « Folie consommée » ou à un « Défaut essentiel » qui les précèdent¹⁹⁸, voire même qui précèdent l'ouverture du roman, et dont les personnages comiques ne sont pas responsables.

Dès le sous-titre, Lysis porte à lui seul sur ses épaules de berger toutes les « impertinences des romans et de la poésie ». Par ses extravagances, il paie pour tous les « personnages qui ont fait des extravagances semblables », mais aussi, par conséquent, pour leurs inventeurs, « petits bouffons », « faiseurs d'airs de Cour » et « conteurs de mensonge »¹⁹⁹. Crucifié littéralement au Livre V et métaphoriquement dans tout le roman, il finit par mettre au « tombeau » – du moins c'est là la prétention de Sorel – le goût des hommes pour la fable et le mensonge, ce péché aussi ancien que la chute originelle. Ce faisant, le « disgracié [...] berger Lysis » rachète les personnages, les auteurs et les lecteurs de romans d'une *disgrâce*, au sens fort du terme, qui le dépasse²⁰⁰.

Dans l'histoire biblique, la figure même du disgracié, c'est Adam, obligé de cacher sa nudité et chassé hors du Paradis. Dès lors, ce n'est pas un hasard si Scarron le mentionne, lorsqu'il fait subir à Ragotin sa plus longue « disgrâce ». Ce n'est toutefois pas ce dernier qui est comparé à Adam, mais le petit « homme sauvage » qui apparaît pour la deuxième fois – puisqu'il s'agit du « même fou qui avait autrefois [en ouverture de la seconde partie] fait si grand-peur au Destin » : « effroyablement barbu, sale et crasseux », nu « comme on peint notre premier père » dit-on entre parenthèses²⁰¹, il est à Adam chassé du Paradis ce que Ragotin est au Christ condamné. De fait, le second paie pour le premier, comme l'explique le narrateur dans un long commentaire qui insiste sur ce lien entre les deux hommes nus : il cherche alors à attester de la véracité du quiproquo

¹⁹⁸ Selon la définition que Saint-Jure donne du péché (Jean-Baptiste Saint-Jure, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes vérités de la Foi*, op. cit., p. 41).

¹⁹⁹ Charles Sorel, « Préface », in *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., n.p.

²⁰⁰ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. II, op. cit., p. 786. Le terme de disgrâce est rare dans le roman de Sorel. Au Livre IV, Lysis « maudit les conseils de Clarimond, qui ne lui avaient fait acquérir autre chose que la disgrâce de sa Charite » (t. I, op. cit., p. 599-600).

²⁰¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 306-307.

et se plaît à exposer, dans le détail, la « raison » de la méprise des paysans, le « motif de leur entreprise », le lien entre le fou nu et Ragotin, entre le premier Adam et le second – convoquant de surcroît l'autorité du prêtre mélancolique qui écrit des pensées creuses sur l'Apocalypse²⁰² ! L'Incarnation elle-même, lorsque les théologiens considèrent son *motif*, se présente comme une sorte de quiproquo, Jésus payant pour la faute d'un autre. Dans ce chapitre et dans tout le roman, les souffrances extrêmes endurées par Ragotin surpassent celles que le petit fou sauvage devait connaître. Transformé par la douleur physique, il finit par être déformé « en sa figure humaine »²⁰³. Son chemin de croix, sa quasi-mort et sa résurrection viennent ainsi racheter, dans le roman, un péché dont il n'est pas lui-même coupable. Il ressemble, à plus d'un titre, au descendant d'Adam et au poète amoureux à propos desquels Théophile écrivait : « il n'y a si petit moucheron qui ne tâche à venger de son aiguillon l'offense de son Créateur »²⁰⁴. Scarron semble avoir pris ces déclarations au sérieux : Ragotin souffre effectivement une première fois des piqûres « de mouches et de mouchérons de différentes espèces », une seconde fois des « aiguillons » des abeilles²⁰⁵ – et Dyrcona se voit lui aussi « condemn[é] à être mangé des mouches »²⁰⁶.

Sur ce point, le roman pris dans son ensemble propose une évolution intéressante : au fil des événements, les diverses entreprises de Ragotin, présentées à l'origine comme de simples accidents provoqués par sa seule volonté, finissent par prendre les allures d'une malédiction constante qui atteint des sommets dans cet épisode du chemin de croix. L'épisode même suit cette évolution des disgrâces minuscules à la Disgrâce majuscule : si Ragotin est bien à l'origine de cet enchaînement de malheurs dont il est le premier responsable (pour avoir trop bu), il ne fait par la suite qu'encaisser passivement les coups et « les violences qu'on lui f[a]it »²⁰⁷. Le narrateur l'explicite au chapitre suivant : « En vérité, quand la fortune a commencé de persécuter un misérable, elle le persécute toujours »²⁰⁸. Dans le roman, Ragotin est condamné à subir un ensemble de mauvaises fortunes presque malgré lui, à payer sans cesse pour une faute qui le dépasse et dépasse de beaucoup celle du petit homme sauvage. En ce sens, chaque disgrâce prend la forme d'un véritable *désastre* (le mot revient à plusieurs reprises dans

²⁰² *Ibid.*, p. 307-308.

²⁰³ *Ibid.*, p. 311.

²⁰⁴ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, *op. cit.*, p. 70.

²⁰⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 307 et p. 310.

²⁰⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 268.

²⁰⁷ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 307.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 316.

le roman de Scarron), un terme dont l'étymologie reflète bien la triste condition du petit Adam : personnage *désastreux* (de l'italien *dis-astrato*), non seulement il est lui-même amoureux de l'Étoile ce qui lui cause malheurs et infortunes, mais il semble aussi né sous une mauvaise étoile dont la chute paraît sans fin²⁰⁹.

S'il existe bien un personnage comique en ce sens désastreux et disgracié, c'est sans aucun doute le page de Tristan : sa « nativité » est d'entrée placée sous l'influence de Mercure, du Soleil et de Vénus²¹⁰. Quant à la disgrâce, elle se présente comme une nouvelle variation sur le couple péché originel-passion. Dès le titre, le personnage est condamné à subir cette perte de faveur de la Cour et du ciel qui entraîne alors, au fil du roman, des disgrâces minuscules. Partant de la maison où il est né, son parcours exploite la tension entre chute et avancement, entre disgrâce et élévation, qui reproduit, sur un mode mineur, le lien entre péché et salut pour en faire un véritable ressort romanesque. Comme dans les autres histoires comiques, la disgrâce dont il souffre semble le précéder, mais sa rédemption ne se fait pas, contrairement aux passions de Lysis, Ragotin et Dyrcona, à l'intérieur du roman.

Il faut en fin de compte remarquer que la logique de ces épisodes dans l'économie de chaque roman vient nuancer l'idée d'une disparition de la Providence et de toute forme de transcendance dans l'histoire comique. Cette idée est aujourd'hui admise par une grande partie de la critique à qui nous pourrions adresser les mêmes reproches que Francion lui-même adresse aux poètes ridicules qui ne jurent que par « la mort du destin »²¹¹. Partant du décalage ironique entre le page à qui il arrive des disgrâces et le page narrant, Bruno Roche constate, par exemple, la « disparition du rôle de la Providence comme principe de causalité narrative » dans le roman de Tristan²¹². Pourtant, l'effacement apparent de la Providence (ou du destin) se fait au profit de ce lien fort entre la Disgrâce (majuscule) comme état et les disgrâces (minuscules) comme événements ponctuels, entre une erreur dont le personnage n'est pas directement responsable et des passions subies qui viennent en partie la racheter, entre une faute originelle du genre humain qui dépasse le cadre du roman et la plus petite piqure de

²⁰⁹ Furetière définit ainsi le désastre : « Grand malheur, désolation. [...] Il est arrivé un grand *désastre* à ce père, son fils s'est jeté par la fenêtre. [...] Ce mot est composé du mot *astre* et de la particule *des*, comme qui dirait, *mauvais astre* » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op.cit., « désastre »). L'expression rappelle également Céladon, berger « désastré ».

²¹⁰ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 30.

²¹¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 240-241.

²¹² Bruno Roche, *Le Rire des libertins*, op. cit., p. 185.

moucheron. L'histoire comique exploite ainsi le potentiel narratif des implications sotériologiques de l'Incarnation.

Et si le page n'avait alors pas été disgracié, aurait-il subi de telles fortunes et infortunes comiques ? Si Ragotin n'avait pas été placé dans la trajectoire d'une mauvaise étoile, aurait-il été fouetté, piqué et mordu ? Si l'homme n'avait pas péché par amour des fables et de la poésie, Lysis aurait-il été crucifié ? Quoi qu'il en soit, nos romans ne semblent pas concevoir un monde comique sans une faute originelle dont le personnage porte la marque et le poids. De manière générale, si l'histoire comique s'intéresse à l'Incarnation en tant que récit (d'une nativité, d'une adoration et jusqu'à une mort, qui dépend d'une chute originelle), si elle prend la vie de Jésus-Christ comme « matière ordinaire » de certaines de ses aventures romanesques et si elle réécrit les évangiles, même subtilement, de manière théâtrale, poétique, voire « libertine » (ou du moins libre), elle prend également à son propre compte ce qui définit théologiquement l'Incarnation en tant que mystère et dogme : nous l'avons abordé en examinant comment le roman traite le péché originel, nous le verrons plus particulièrement dans les trois chapitres suivants.

Chapitre sixième

« Du plus haut des cieux au plus bas de la terre »

« [C']est ce que le Verbe éternel, vrai Soleil en l'éternité, et le Soleil Orient en la divinité, fait en l'humanité sacrée de Jésus. Car il ne se contente pas de peindre en elle son image et sa semblance comme il fait en nous, mais il sort du sein de son Père, il descend du plus haut des cieux au plus bas de la terre. »

Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, 1623

1. Première journée

En considérant les scènes d'ouverture des histoires comiques et en suivant les toutes premières indications temporelles qu'elles donnent, nous pouvons remarquer un trait singulier, demeuré inaperçu par la critique : partout où de telles indications sont données, les ouvertures comiques s'enchaînent chronologiquement, dès l'*Histoire comique de Francion* de Charles Sorel (1623)¹. Ainsi, le *Francion* commence au milieu de la nuit² ; la *Première journée* de Théophile, qui paraît la même année, s'ouvre au petit matin, de même que *Le Berger extravagant* de Sorel (1627) et le *Gascon extravagant* de Claireville (1637)³ ; *Polyandre* (1648) après le repas de midi⁴ ; *Le Parasite Mormon*

¹ Nous parlerons ainsi d'« ouverture » et d'« entrée en matière », plutôt que d'« incipit ». Même si les définitions de ces termes varient, les deux premiers sont probablement plus souples et, dans notre perspective, plus parlants quant à leur sens. Voir Andrea Del Lungo, « Pour une poétique de l'incipit », *Poétique*, n° 94, 1993, p. 131-152.

² « Les voiles de la nuit avaient couvert tout l'Horizon » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53). Difficile de savoir qui de la *Première journée* ou du *Francion* a été publié en premier durant cette année 1623 : la première paraît en mai dans *Les Œuvres du sieur Théophile. Seconde partie* dont le privilège date du 18 avril ; le second, dont le privilège date du 5 août 1622, paraît courant 1623. Dans l'« Avis aux lecteurs » de 1633, le narrateur soutient même qu'il « fut imprim[é] pour la première fois en l'an mil six cent vingt-deux » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 37).

³ « L'Aurore [...] paraissait aux portes de l'Orient » (Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 7) ; « un matin » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 2) ; « le soleil paraissait sur notre horizon » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 55).

⁴ « [A]prèsdiné[e], lorsqu'il faisait tant soit peu de Soleil » (Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 11).

(1650) à trois heures de l'après-midi⁵ ; la première partie du *Roman comique* de Scarron (1651) entre cinq et six heures en fin d'après-midi⁶ ; *Les États et empires de la Lune* de Cyrano (1657) à neuf heures du soir⁷. Enfin, la seconde partie du *Roman comique*, publiée la même année (1657), s'ouvre quant à elle à nouveau au milieu de la nuit, bouclant alors cette grande journée⁸. L'Avertissement « au lecteur » du *Parasite Mormon* par « l'un des auteurs » se clôt sur la remarque suivante qui concerne également le temps :

Si tu prends la peine de lire ce Livre tout entier, tu remarqueras que c'est peut-être ici le premier Roman qui se soit passé en vingt et quatre heures ; et que la Règle d'un jour y est observée comme dans les plus exactes Comédies.⁹

Si ce roman en particulier annonce ainsi qu'il suivra la règle d'unité de temps, ce sont de manière générale toutes les ouvertures du genre dont il fait lui-même partie qui, mises bout à bout, forment une seule et même journée. Cette continuité dans les repères temporels d'un roman à l'autre nous permet, à elle seule, de les mettre en série : l'histoire comique est peut-être le premier *genre* dont les ouvertures « se soi[ent] passé[es] en vingt et quatre heures », formant toutes ensemble une *première* – et ultime – *journée*, comme un hommage au « fragment » de Théophile. D'entrée de jeu, elle se présente comme un genre homogène et continu¹⁰.

Prise individuellement, chaque ouverture comique qui forme cette première journée d'un point de vue temporel s'organise, qui plus est, selon la dimension *spatiale* de l'Incarnation qu'elle appréhende sur un mode original. Dès les premières lignes, le roman exploite ainsi le potentiel dynamique et structurant du mystère comme *abaissement du ciel sur la terre*, suivant la définition inaugurée par le Prologue de

⁵ « L'Horloge de [...] l'Hôtel de Ville [...] était prête de [sonner] trois gros vilains coups » ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, op. cit., p. 3).

⁶ « [I]l était entre cinq et six » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65).

⁷ « [N]euf heures au soir étaient sonnées » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 5). Notons cependant que cette première partie a été très probablement écrite avant *Le Roman comique*, entre 1642 et 1648, comme l'indiquent Jacques Prévot (*Libertins du XVII^e siècle*, t. I, op. cit., p. 1558-1563) et Madeleine Alcover (*Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. CLIII-CLVII).

⁸ « Le soleil donnait à plomb sur nos antipodes » et « dans une nuit fort obscure » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 213). *Le Page disgracié* de Tristan (1643) et *Les États et empires du Soleil* de Cyrano (1661) ne donnent pas de véritable indication de temps dans leurs ouvertures respectives.

⁹ « L'un des auteurs de ce Livre, au lecteur », in *Le Parasite Mormon*, op. cit., n.p.

¹⁰ Un tel agencement chronologique et cyclique suivant le cours d'une journée rappelle les livres d'heures, nombreux au XVII^e siècle, tel *L'Office de la Sainte Vierge* de Tristan L'Hermite qui sera réédité plusieurs fois sous le titre d'*Heures dédiées à la Sainte Vierge*.

l'évangile de Jean¹¹. D'un point de vue théologique, l'Incarnation y est pensée comme un mouvement, un déplacement d'un point extrême à un autre : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu » (Jn 1,1), puis ce Verbe « a été fait chair » et il « a habité parmi nous » (Jn 1,14). Dans la « Préface » de son *Abrégé de la vie de Jésus*, Pascal le paraphrase en ces termes :

Le Verbe, lequel était de toute éternité, Dieu en Dieu, par qui toutes choses, et les visibles et les invisibles même ont été faites, s'étant fait homme dans la plénitude des temps, est venu dans le monde qu'il a créé [...].¹²

Le Fils de Dieu « est descendu » des cieux comme le souligne le symbole de Nicée¹³ qui s'appuie sur les paroles de Jésus lui-même, notamment dans l'évangile de Jean : « nul n'est monté au ciel, que celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme qui est dans le ciel » (Jn 3,13). Cette venue au monde suppose tout à la fois un déplacement cosmologique extrême (du ciel sur la terre) et une « dégradation », ou du moins une descente symbolique. Pierre de Bérulle apparaît assurément comme l'auteur le plus fasciné par ce mouvement, par ce qu'il appelle le « cours et le progrès » du Verbe éternel, « descendant du plus haut des cieux pour s'abaisser en terre »¹⁴. Sa réflexion et ses écrits sont en grande partie occupés par l'« abaissement de Dieu en ce mystère » : « Du trône de ces grandeurs, lui écrit-il dans sa *Vie de Jésus*, vous entrez en un abaissement ineffable. Du plus haut des cieux vous descendez au plus bas de la terre »¹⁵. Dans la première moitié d'un siècle qui abandonne très progressivement la conception aristotélicienne et ptoléméenne du monde, Bérulle, tout en adaptant partiellement ses conceptions aux changements cosmologiques, maintient les oppositions dialectiques (ciel-terre, haut-bas, Empyrée-terre) qui structurent la théologie chrétienne depuis des siècles : c'est que celles-ci gardent une grande force d'évocation, particulièrement lorsqu'il s'agit de penser le mystère ineffable de l'Incarnation¹⁶. Cette appréhension physique et spatiale de l'Incarnation permet alors au futur cardinal tantôt d'explorer les questions théologiques pointues que pose le mystère, tantôt de le vulgariser. Dans sa

¹¹ Voir notre chapitre 1.1.

¹² Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, op. cit., p. 63.

¹³ Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, op. cit., 125, p. 40.

¹⁴ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 266. Parmi ses nombreux sens, le « cours » est, selon Furetière, l'« espace qu'on traverse par un mouvement progressif, quand un corps est transporté d'un lieu à un autre ». Plus précis, le « progrès » signifie quant à lui « avancement, profit, avantage » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « cours » et « progrès »).

¹⁵ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 275.

¹⁶ Sur les réactions aux bouleversements cosmologiques, nous renvoyons le lecteur à notre chapitre 2.3.

Somme théologique et particulièrement dans la liste de synonymes qu'il y insère, François Garasse tente lui aussi de faire l'un et l'autre, de donner quelque « clarté » (« l'une des plus grandes perfections d'un théologien ») et d'« écrire des choses hautes et théologiques » – en se comparant lui-même sans cesse au Soleil, en plus d'Aristote, d'Augustin ou de Thomas d'Aquin¹⁷ ! Dans ladite liste, plusieurs termes renvoient à cette réalité dynamique de l'Incarnation : « l'Approche », « la Descente », « l'Attraction ». Glosant cette dernière, Garasse explique :

c'est la nature divine qui est descendue vers la nature humaine, dans le ventre de la Vierge, et par conséquent il semble qu'il faille dire, que c'est la nature humaine qui a tiré en bas, dans une crèche, dans les flancs d'une femme, dans une croix, dans les enfers, quoique après, la nature divine a tiré la nature humaine vers les cieux [...].¹⁸

Comme nous le verrons dans un premier temps, les ouvertures comiques, de *l'Histoire comique de Francion* à *L'Autre monde*, organisent l'espace romanesque selon cette dimension même du mystère de l'Incarnation¹⁹. En effet, c'est là une constante du genre : chaque histoire comique marque, dès les premières lignes, la présence littérale du Soleil, de la Lune, des astres et du ciel d'une part, du monde terrestre et de tout ce qui l'habite de l'autre. D'emblée convoqués, les éléments du ciel et de la terre qui, dans la théologie, participent du mystère (la nuit, les étoiles, l'aurore) et permettent directement de le figurer ou de le signifier (l'aube, le Soleil levant, la fleur), donnent alors toute la mesure aussi bien horizontale que verticale du monde comique. Plus encore, ces repères clairs dans l'ordre du cosmos qui l'orientent (chapitre 6.2) ou au contraire le désorientent (chapitre 6.3), comme les indications précises d'heures et de lieux, dévoilent un monde, non pas statique, mais entraîné dès le début, comme dans l'Incarnation, dans une perspective mobile et dans un mouvement descendant. Ce faisant, le roman pose des questions *cosmologiques* : comment s'organise un univers dans lequel l'Incarnation est repensée ? Celle-ci est-elle encore pertinente ? Et quelle est alors la place de l'homme ?

¹⁷ François Garasse, « Avertissements nécessaires pour l'intelligence de ce livre », in *La Somme théologique*, op. cit., p. 13. Dans l'« Épître » à Richelieu, il dit « oser » lui-même se « comparer au Soleil » : « il n'est non plus en mon pouvoir de manquer à ma promesse [*i.e.* de publier cet ouvrage], qu'il est en la puissance du Soleil de retenir ses influences » (« Épître à mon très-illustre seigneur, le cardinal de Richelieu », *ibid.*, p. 3-4).

¹⁸ *Ibid.*, p. 614.

¹⁹ Sur la notion d'espace romanesque, voir notamment la mise au point de Jean Weisgerber (« L'espace romanesque : essai de définition », in *L'Espace romanesque*, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Bibliothèque de littérature comparée », 1978, p. 9-22). Quant à la question du monde dans le roman du XVII^e siècle, voir particulièrement Michel Fournier, « À la conquête d'un pays que Dieu n'a pas créé », in *Généalogie du roman*, op. cit., p. 53-80.

Si l'Incarnation, dans ses dimensions spatiales, se lit dans le cadre général de l'action romanesque, nous la retrouverons également, dans un troisième temps (chapitre 6.4), dans le parcours singulier des personnages inscrits dans ce monde. Car certains personnages font, d'un point de vue que l'on qualifierait de *phénoménologique*, l'expérience humaine de l'Incarnation.

2. Un monde comique incliné

Du plus haut des cieux au plus bas de la terre

Au chapitre initial de la *Première journée* de Théophile, la description du cadre, mise en exergue et séparée du reste du texte, s'oriente du ciel et des étoiles vers les bêtes, les bois et les hommes :

L'Aurore toute d'or et d'azur, brodée de perles et de rubis, paraissait aux portes de l'Orient ; les *étoiles* éblouies d'une plus vive clarté, laissaient effacer leur blancheur, et devenaient peu à peu de la couleur du *ciel* ; les *bêtes* de la quête *revenaient aux bois*, et les *hommes* à leur *travail* ; le silence faisait place au bruit, et les ténèbres à la lumière.²⁰

Le mouvement du ciel vers la terre se fait au sein de cette ouverture conçue selon « l'élégance ordinaire de nos écrivains » que Théophile fustige, et ceci avant même la rupture syntaxique, le changement de ton et le passage à un style « à la moderne » qui ont lieu plus bas dans ce même premier chapitre (« comme j'avais dit, il était jour »)²¹.

L'entrée en matière de la première édition de l'*Histoire comique de Francion* met en place une dynamique similaire. Tout comme la *Première journée*, le *Francion* prend assurément ses distances, d'entrée de jeu, avec le roman traditionnel et le roman héroïque qu'il parodie²². Toutefois, sans chercher à comparer cette ouverture aux romans anciens ou contemporains, nous voyons une rupture s'opérer avant tout dans le texte lui-même :

²⁰ Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 7. Je souligne.

²¹ *Ibid.*, p. 7-8. Si Théophile imite et parodie le style noble et épique des écrivains à la mode, il ne s'épargne pas lui-même, lui qui entame ainsi « Le matin. Ode » publié en 1621 : « L'Aurore sur le front du jour/Sème l'azur, l'or et l'ivoire,/Et le Soleil, lassé de boire,/Commence son oblique tour./Les chevaux, au sortir de l'onde/De flamme et de clarté couverts,/La bouche et les naseaux ouverts,/Ronflent la lumière du monde » (Théophile de Viau, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 158).

²² La rupture syntaxique et stylistique entre les premiers mots et la suite du texte a souvent été relevée. Sur le côté parodique de cette ouverture *in medias res*, voir parmi d'autres Henri Coulet, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, t. 1, Paris, A. Colin, 1967, p. 192 ; Yves Giraud, « Préface », in Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 19 *sqq.* ; Martine Debaisieux, *Le Procès du roman*, *op. cit.*, p. 34-

Les voiles de la nuit avaient couvert tout l'Horizon, lorsqu'un certain vieillard qui s'appelait Valentin, sortit d'un Château de Bourgogne avec une robe de chambre, un bonnet rouge sur la tête et un gros paquet sous son bras, encore ne sais-je pourquoi il n'avait point ses lunettes, car c'était sa coutume de les porter toujours à son nez ou à sa ceinture. L'autorité qu'il avait en ce lieu là comme étant le Concierge pour un grand Seigneur fit que ceux qui étaient demeurés dedans haussèrent le pont-levis aussi tôt qu'il l'eût commandé.²³

Appuyée par un changement de style à la première virgule, la focalisation se resserre pour se concentrer sur la surface de la terre. Les lieux particuliers et proches répondent à l'insaisissable et au lointain dans les tous premiers mots : après avoir quitté l'« Horizon », le regard s'arrête sur le château de Valentin en Bourgogne. De plus, les lieux célestes, suggérés d'emblée, sont remplacés par des objets pour le moins terrestres et matériels : les *voiles* de la nuit font place au bonnet rouge, à la robe de chambre et à la ceinture, autant d'objets qui cernent au plus près le personnage. Les corps célestes, que l'on devine dans ce décor nocturne, ne sont pas décrits, contrairement aux parties du corps humain de Valentin : sa tête, son bras et son nez. En détaillant la disposition de la robe de chambre, l'édition de 1633 va même jusqu'à établir une parfaite symétrie entre les objets et les parties du corps : le concierge porte « une robe de chambre *sur le dos*, un bonnet rouge *en tête*, et un gros paquet *sous le bras* »²⁴. De cette manière, le *Francion* s'ouvre par ce double mouvement dans l'espace qui figure le mystère et le dogme de l'Incarnation : comme elle, l'ouverture comique s'abaisse du ciel vers le monde terrestre (selon cet « abaissement » cher à Bérulle), en même temps qu'elle se rapproche de ce dernier (suivant l'« approche » que mentionne Garasse dans sa liste). Dès les premières lignes, le roman s'engage dans le bas monde – et le monde bas –, et met ainsi visuellement en œuvre cette recherche d'un monde médiocre constitutive de la poétique du genre dont il est question dans les métadiscours : tout se passe au-dessous de l'horizon

40 et p. 71-75 ; Michèle Rosellini et Geneviève Salvan, *Le Francion de Charles Sorel*, Neuilly, Atlande, coll. « Clés concours. Lettres XVII^e siècle », 2000, p. 66.

²³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53. Sur un ton similaire mais dans un registre différent (celui du roman héroïque), La Calprenède semble reprendre la structure de cette première phrase en ouverture de sa *Cléopâtre* (1647) : « Les ombres de la nuit n'avaient pas encore fait place à la lumière, quand le triste Tyridate éveillé par ses cruelles inquiétudes et ne pouvant attendre la clarté du jour, sortit de sa solitaire demeure, pour promener son corps languissant et ses amoureuses pensées sur le rivage d'Alexandrie [...] » (Chevalier de Gautier de Coste La Calprenède, *Cléopâtre*, vol. 1, Genève, Slatkine reprints, 1979 [1652], p. 1). Remarquons par ailleurs que la rupture s'estompe dans le *Francion* de 1633 qui présente la scène par ces mots, qui ne sont alors plus les premiers du roman (je souligne) : « *La nuit était déjà fort avancée* lorsqu'un certain vieillard, qui s'appelait Valentin, sortit d'un château de Bourgogne [...] » ([1633], *op. cit.*, p. 44).

²⁴ *Idem*. Je souligne.

qui vient marquer une séparation entre le haut et le bas. Pourtant, même si le roman se poursuit sur la terre, ce mouvement de haut en bas dans le cadre initial ne met pas totalement le ciel à distance. Déployant ses voiles nocturnes, celui-ci semble à l'inverse se pencher lui-même sur la terre²⁵.

En quelques mots, la focalisation initiale de la *Première journée* et du premier *Francion* suit très précisément le déplacement qui est au cœur de l'Incarnation du Verbe, tel que Bérulle le pense lorsqu'il dit à Dieu : « Du plus haut des cieux vous descendez au plus bas de la terre ». Et il ajoute immédiatement : « Du ciel empyrée vous regardez une petite bourgade, un Nazareth inconnu en l'univers »²⁶. Chez Bérulle, ce regard appartient à Dieu et au Verbe éternel qui s'incarne ; dans l'ouverture comique, le lecteur prend la place de ce dernier, suivant du regard la descente de l'immensité du ciel à un coin précis de la terre. En ce sens, si le trajet opéré rapproche l'histoire comique de son substrat théologique, le changement quant à celui qui voyage l'en distingue : l'homme se met à la place de Dieu²⁷.

Or cette prise en charge du regard divin par le lecteur se trouve déjà en germe dans la théologie. Ainsi, l'ouverture même de *La Vie de Jésus* (1629) de Bérulle, dont nous avons dit plus haut qu'elle mimait le mouvement qui définit le dogme de l'Incarnation, amène le lecteur à suivre ledit mouvement :

Quatre mille ans se sont écoulés en la terre, et le rond de la terre est rempli d'iniquités, et ce petit coin de Judée, que Dieu avait réservé à soi-même et consacré à son honneur, est abandonné à son offense. La terre ne porte partout que pécheurs et péchés, et il est temps qu'elle porte le Juste et la Justice.²⁸

Bien qu'ils divergent par leur sujet et leur finalité, ces premiers mots rappellent de manière étonnante nos ouvertures comiques, tout d'abord par des indications de lieu et de temps similaires : le discours s'ouvre en opposant, d'une part, la longue durée (les quatre mille ans qui séparent Création et Recréation) au moment zéro de l'Incarnation, d'autre part la terre entière, trois fois citée, au lieu exact où le mystère se concentre (« ce petit coin de Judée »). Dans le cadre ainsi posé par Bérulle, ce n'est pas alors un vieux

²⁵ Ce mouvement est amplifié par l'inclinaison de Valentin se mettant « à genoux dedans le cercle [qu'il a tracé sur le sol] vers l'Occident » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 55).

²⁶ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 275.

²⁷ Sur ce point précis, le roman s'inscrit dans le prolongement de la longue Renaissance telle que l'a observée notamment Tzvetan Todorov (*Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, Adam Brio, 2000).

²⁸ *Ibid.*, p. 217. Voir notre chapitre 2.1.

concierge impuissant qui s'avance, mais une vierge, un ange et le Fils de Dieu Tout-Puissant ! Ce Fils est la « vraie lumière [qui] s'élève sur notre horizon », le « Soleil Orient » qui vient éclairer ce monde « couvert de ténèbres »²⁹.

***Oriens ex alto* (Claireville rencontre Bérulle)**

Un passage important des *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (il s'agit du Discours V) insiste sur cette image du Soleil levant (du latin *orior*, « se lever ») et exploite sa puissance d'évocation. L'expression se trouve chez Luc : « ce soleil levant nous est venu visiter d'en-haut [*visitavit nos, oriens ex alto*] » (Lc 1,78). L'expression contient en elle-même tout le mouvement paradoxal d'un Verbe incarné qui se lève alors qu'il vient des hauteurs. Bérulle l'explique en ces termes : le Messie

s'appelle Orient dans les prophètes, car il est un Soleil aussi bien que son Père [...] dont il est appelé le Fils de lumière par ceux-là même qui n'ont eu qu'une simple ombre et une bien obscure connaissance de lui [...]. [Mais] il a cela de singulier, qu'étant un Soleil comme son Père, il est un Soleil orient, ce que n'est pas son Père.³⁰

Et il précise le parallèle :

ce soleil, que nous voyons se lever et se coucher en nos jours, n'est que son ombre et sa peinture, au lieu que ce Soleil, qui luit, selon saint Jean, dans nos ténèbres et se lève en nos cœurs, est le vrai Orient que nous devons toujours regarder [...].³¹

Ce Soleil levant venu d'en-haut (*oriens ex alto*), ou du moins ce que Bérulle considère comme son ombre, est présent à sa manière dans l'ouverture de la *Première journée* : « L'Aurore [...] para[ît] aux portes de l'Orient » et, comme au moment de l'Incarnation, « les ténèbres [font place] à la lumière »³². Si elle se veut une « imitation des auteurs anciens » tels Démosthène et Virgile dont parle Théophile³³, une telle description l'est

²⁹ *Ibid.*, p. 218 et p. 221.

³⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 208.

³¹ *Idem.* Bérulle y revient notamment au début du Discours VIII puis au Discours IX.

³² Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 7.

³³ *Idem.* Le Livre XI de l'*Énéide* commence ainsi par : « *Oceanum interea surgens Aurora reliquit* » que Segrais traduira : « L'Aurore cependant se lève et sort des flots » (Jean Regnault de Segrais, *Traduction de l'Énéide de Virgile*, t. II, Paris, D. Thierry, 1681, p. 183). Il est tout à fait remarquable qu'aucune ouverture des sept livres du *Virgile travesti* (1648-1653) de Scarron ne parodie une telle entrée en matière, ce qu'il fera, nous le verrons, dans son *Roman comique*.

aussi singulièrement des évangélistes – ce que Théophile ne dit pas – et reste d’actualité : elle se trouve non seulement chez les imitateurs de l’épopée, mais également dans les *Grandeurs de Jésus* de Bérulle, publiées en cette même année 1623.

Dans le *Francion* (en 1623 également), le Soleil levant est absent du commencement nocturne du Premier livre. Mais il apparaît aux premières lignes du cinquième : « Quand le Soleil eut chassé les ombres de la nuit par son retour, le Seigneur du Château [...] ne manqua pas de venir voir si Francion avait bien reposé [...] »³⁴. Même dans l’ouverture du *Berger extravagant*, qui ne joue pourtant ni de la rupture de ton, ni d’un abaissement du ciel sur la terre, le Soleil levant apparaît sur l’horizon (le roman s’ouvre au matin), concurrencé il est vrai par Charite :

Le Soleil trouvant qu’elle nous donne plus de clarté que lui, n’a plus que faire sur notre horizon, et ce n’est plus que pour la voir qu’il y revient. Mais retourne-t-en, bel astre, si tu ne veux qu’elle te fasse éclipser pour apprêter à rire aux hommes.³⁵

Le Gascon extravagant exploite davantage encore tant le mouvement de focalisation théologi-comique du ciel sur la terre que cette image bérullienne de l’Orient :

À peine le soleil paraissait sur notre horizon, et les premières vapeurs de la terre commençaient à s’élever dans les nues, quand j’ouvris les fenêtres de ma chambre, pour recevoir l’agréable fraîcheur de la matinée : c’était lorsque le printemps émaille la terre de toutes sortes de couleurs, que mes yeux attachés sur la diversité d’un parterre, qui était à l’opposite de ma croisée, me faisaient admirer les rares effets de la Nature, et que mes sens charmés dans les contentements qui m’environnaient de toutes parts, me contraignaient de confesser que l’année n’avait point de saison plus douce.³⁶

Exprimant un certain épanchement poétique, cette longue phrase initiale répond aux premiers mots du *Francion* auxquels elle semble faire écho en convoquant le Soleil et la terre – mentionnée par deux fois, et à qui le « parterre » donne un poids supplémentaire.

³⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 235.

³⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 1-2.

³⁶ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 55. Si l’intrigue est ensuite plus sérieuse, l’ouverture de *Clélie* de Scudéry a des accents similaires : « Il ne fut jamais un plus beau jour que celui qui devait précéder les noces de l’illustre Aronce, et de l’admirable Clélie ; et depuis que le soleil avait commencé de couronner le printemps de roses et de lis, il n’avait jamais éclairé la fertile campagne de la délicieuse Capoue, avec des rayons plus purs, ni répandu plus d’or et de lumière dans les ondes du fameux Vulturne, qui arrose si agréablement un des plus beaux pays du monde » (Madeleine de Scudéry, *Clélie. Histoire romaine, première partie*, éd. Chantal Morlet-Chantalat, Genève, Champion, coll. « Sources classiques », 2001, p. 49). Voir Anne-Élisabeth Spica, *Savoir peindre en littérature. La description dans le roman au XVII^e siècle. Georges et Madeleine de Scudéry*, Paris, Champion, coll. « Lumière Classique », 2002.

Les éléments proches et terrestres, les fenêtres, la chambre, le parterre, se mêlent aux lieux plus élevés, le Soleil, les vapeurs, les nues, sans pour autant qu'ils soient indissociables. Ce mouvement de va-et-vient entre le ciel et la terre, souligné par les différents verbes, révèle une certaine harmonie plus qu'une véritable confusion. Face au spectacle de la nature, les sentiments du gentilhomme narrateur sont alors exprimés dans un ton lyrique qui accentue la fluidité du tableau. À cet égard, il est intéressant de remarquer que l'horizon, inscrit dans la première phrase – comme dans le *Francion* – lie le haut et le bas, le céleste et le terrestre, plutôt qu'il ne marque une réelle opposition entre les deux. D'emblée se crée un monde riche en couleurs et en images.

Or ces images sont très précisément employées, dans les discours théologiques, pour signifier l'Incarnation : le Soleil se levant sur l'horizon et la matinée, mais aussi le printemps, et les fleurs qui se devinent dans le parterre coloré. Dans ce même passage du Discours V des *Grandeurs de Jésus*, en suite du Soleil levant, Bérulle cite la fleur, parmi ces noms tirés de « la sainte Écriture qui représente [...] la grandeur de cette naissance et procession inénarrable »³⁷ :

car la fleur est le premier ornement que le soleil donne à la nature lorsque son cours s'élève sur notre hémisphère et l'approche de nous. La fleur est ce que l'arbre, par sa vertu féconde, pousse et produit le premier en l'aménité du printemps, lorsque la terre commence à être couverte et chargée de ses enfantements. La fleur est la première production de la nature et c'est ce que le sein de la terre germe et éclôt le premier par les douces influences du ciel. Aussi le Verbe est la première émanation de Dieu [...].³⁸

La dernière phrase mise à part – qui explicite l'analogie entre la fleur et l'Incarnation –, ce passage est étonnamment proche de l'ouverture du *Gascon extravagant*, comme si le narrateur gentilhomme était lui-même bérullien !

³⁷ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 207.

³⁸ *Ibid.*, p. 209.

car la fleur est le premier ornement que *le soleil* donne à la nature *lorsque son cours s'élève sur notre hémisphère* et l'approche de nous. La fleur est ce que l'arbre, par sa vertu féconde, pousse et produit le premier en l'aménité du *printemps*, *lorsque la terre commence à être couverte et chargée de ses enfantements*. La fleur est la première production de la nature et c'est ce que le sein de la terre germe et éclôt le premier par *les douces influences du ciel*.

Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, 1623

À peine *le soleil paraissait sur notre horizon*, et les premières vapeurs de la terre commençaient à s'élever dans les nues, quand j'ouvris les fenêtres de ma chambre, pour recevoir l'agréable fraîcheur de la matinée : c'était *lorsque le printemps émaille la terre de toutes sortes de couleurs*, que mes yeux attachés sur la diversité d'un parterre, qui était à l'opposite de ma croisée, me faisaient admirer *les rares effets de la Nature*, et que mes sens charmés dans les contentements qui m'environnaient de toutes parts, me contraignaient de *confesser que l'année n'avait point de saison plus douce*.

Claireville, *Le Gascon extravagant*, 1637

Difficile de savoir qui du théologien ou du romancier dit du soleil qu'il « s'élève sur notre hémisphère » et « para[ît] sur notre horizon », qui écrit « lorsque la terre commence à être couverte et chargée de ses enfantements » et « lorsque le printemps émaille la terre de toutes sortes de couleurs », qui admire « les rares effets de la Nature », qui les « douces influences du ciel », et qui, en fin de compte, est forcé de « confesser que l'année n'avait point de saison plus douce ». Cette rencontre entre les mots de Bérulle et ceux de Claireville met en évidence la grande circulation des lieux communs de la théologie voire de l'écriture mystique.

Dans la longue harangue qui ouvre *Le Gascon extravagant*, l'équilibre apparent se brise, alors même qu'il semblait parfaitement établi. Le personnage est aussitôt ramené sur terre :

J'étais dans un ravissement incroyable, entendant la mélodie des oiseaux, qui prenaient plaisir de dégoiser dans un petit bocage prochain, et rien ne travaillait mes esprits, que l'appréhension d'un changement contraire aux délices que je goûtais à longs traits : et certes ma crainte fut promptement suivie d'une vérité bien fâcheuse : car je n'avais pas encore pris mes premières hardes pour m'habiller, que j'ouïs le cri de certaines personnes [...].³⁹

Le changement est en partie atténué et n'est marqué par aucune rupture de style. Mais il est clairement manifesté par les cris entendus et annoncé avant même qu'il ne se produise : le narrateur anticipe son changement d'humeur, et l'organisation même de l'espace, dès la première phrase du roman déjà, est annonciatrice du mouvement à venir. Ainsi, l'expression du narrateur regardant le « parterre, qui était à l'opposite de [s]a croisée » est, en ce sens, particulièrement significative : selon Furetière, la croisée est une

³⁹ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 55.

« grande ouverture qu'on laisse dans une muraille en l'élevant, pour éclairer les appartements »⁴⁰. Elle s'ouvre donc généralement à la lumière du Soleil qui vient d'en haut, symbole même de l'ouverture comique éclairée par un *oriens ex alto*. Or, même si le mouvement suggéré par les mots se fait – en trois temps – du bas vers le haut, du « parterre » à l'opposé de la « croisée », le gentilhomme dirige bien son regard de la fenêtre vers la terre. Parallèlement, l'ordre même des mots oriente ce regard du lointain vers le proche : le personnage lui-même se penche vers le monde en même temps que le monde se rapproche de lui. Annoncé de la sorte dès le début du roman, le retour sur terre est finalement achevé par les cris soudains proférés par une folle qui attirent le personnage plus ou moins définitivement vers le monde terrestre. L'harmonie entre le ciel et la terre semble désormais révolue : les brumes matinales se dissipent alors et laissent derrière elles un monde brut et brutal dans lequel toute l'histoire se poursuit. Si elle abandonne rapidement Soleil levant et fleurs du printemps, passant d'un monde harmonieux, idyllique et quelque peu éthéré à une réalité terrestre et brutale, cette entrée dans l'histoire comique n'en suit pas moins le mouvement, l'approche et la descente du Verbe incarné.

Le Soleil, la charrette et les bœufs (Scarron rencontre Hillerin)

Un tel mouvement des sphères célestes vers le monde terrestre, sous-entendu dans le *Francion* et évoqué en peu de mots dans le *Gascon*, prend de l'ampleur dans l'ouverture de la première partie du *Roman comique*. Scarron fait alors un pas de plus en donnant au Soleil la toute première place, en filant la métaphore et en utilisant penchants et inclinaisons dans leur sens littéral pour décrire un déplacement que ses prédécesseurs représentent, mais ne nomment ni ne développent à ce point :

Le soleil avait achevé plus de la moitié de sa course et son char, ayant attrapé *le penchant du monde*, roulait plus vite qu'il ne voulait. Si ses chevaux eussent voulu profiter de *la pente du chemin*, ils eussent achevé ce qui restait du jour en moins d'un demi-quart d'heure ; mais, au lieu de tirer de toute leur force, ils ne s'amusaient qu'à *faire des courbettes*, respirant un air marin qui les faisait hennir et les avertissait que la mer était proche, où l'on dit que leur maître *se couche* toutes les

⁴⁰ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « croisée ». Cette « croisée » connote de plus une configuration particulière des lignes de fuite qui se rencontrent.

nuits. Pour parler plus humainement et plus intelligiblement, il était entre cinq et six quand une charrette entra dans les halles du Mans.⁴¹

Comme chez Sorel et Claireville, le roman présente le ciel et la terre sur un plan incliné : la narration s'éloigne du haut et du lointain pour se concentrer sur la « charrette » des comédiens et les « halles du Mans ». En se focalisant sur la terre, cette ouverture prend le temps de décomposer le mouvement. L'attraction vers le bas se fait alors au sein même de la description à première vue parodique des lignes initiales : le ciel tombe littéralement sur la terre. Certes, l'entrée en scène des comédiens se passe le soir, et donc inévitablement lorsque le Soleil se couche. Mais ce Soleil couchant – et non plus levant –, que l'on appellerait volontiers *sol occidens*, s'ajoute au « penchant du monde », à la « pente du chemin » et aux « courbettes » des chevaux, et permet justement d'appuyer l'inclinaison du monde et l'abaissement vers la terre que l'histoire comique met en œuvre dès l'ouverture⁴².

Convoqué d'emblée, le char solaire tiré par des chevaux indociles est un *topos* de la littérature épique (il se trouve notamment dans l'*Illiade*) et du roman héroïque contemporain de Scarron⁴³. Ce « Soleil [qui] brille sur son char lumineux » rappelle

⁴¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65. Je souligne. Cette ouverture a, elle aussi, souvent été commentée pour ses accents burlesques et parodiques. Victor Fournel le remarque déjà dans son édition du *Roman comique* de 1859, comme le fait Jean Serroy (*Roman et réalité*, op. cit., p. 509). Voir également Joan DeJean, « Scarron's *Roman comique* : the other side of parody », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 10, 1978/1979, p. 51-63. Trois siècles après Scarron, Boris Vian semble s'inspirer de cette ouverture comique solaire dans *L'Automne à Pékin* (1956) : « Le soleil passait et repassait dans le ciel et ne se décidait pas ; l'ouest et l'est venaient de jouer aux quatre coins avec leurs deux camarades, mais, pour s'amuser, chacun occupait maintenant une position différente ; de loin, le soleil ne pouvait plus s'y reconnaître » (*L'Automne à Pékin*, Paris, Minuit, 1980, p. 37). Puis plus bas : « Le soleil venait enfin de trouver l'ouest et se dirigeait dare-dare de ce côté, mettant les bouchées doubles pour rattraper le chemin perdu » (*ibid.*, p. 39).

⁴² Par le vocabulaire utilisé (penchant, pente, force) et les idées qu'elle sous-tend et dont elle se rit en partie, cette ouverture laisse également entrevoir un substrat scientifique : pentes et inclinaisons du monde intéressent en effet la science naissante. Les trois personnages du *Dialogue* de Galilée (1632) recourent ainsi fréquemment à la *pente* (*declive*), à l'*inclinaison* (*inclinazione*) et au *plan incliné* (*piano inclinato*), avant tout pour décrire physiquement la configuration extérieure du monde et de l'univers. Voir par exemple les remarques au sujet de la bille sur un plan incliné (Galilée, *Dialogue*, op. cit., p. 113 sqq. et p. 265 sqq.), des angles de projection (*ibid.*, p. 301) ou des axes de rotation du Soleil et de la terre (p. 515 sqq. et p. 554 sqq.). L'inclinaison permet également de décrire les dispositions internes (les inclinaisons naturelles) du monde et des objets, comme le fait Descartes dans *Le Monde* (je souligne) : « si l'on fait tourner une roue sur son essieu, écrit-il par exemple, encore que toutes ses parties aillent en rond, parce qu'étant jointes l'une à l'autre elles ne sauraient aller autrement : toutefois, leur *inclinaison* est d'aller droit, ainsi qu'il paraît clairement, si par hasard quelque une se détache des autres ; car aussitôt qu'elle est en liberté, son mouvement cesse d'être circulaire, et se continue en ligne droite » (Descartes, *Le Monde*, op. cit., p. 44). Et si, du char cartésien qui tourne en rond, se détache non pas une roue, mais les chevaux qui le tirent ? Libérés de leur mouvement circulaire, ne suivront-ils pas eux aussi leur *inclinaison* à aller tout droit ? De fait, les chevaux du *Roman comique* ne semblent suivre ni leur courbe habituelle, ni la ligne droite (et le droit chemin).

⁴³ Comme l'a montré Françoise Létoublon dans « La rencontre avec les personnages de roman », art. cit.

clairement le mythe de Phaéton⁴⁴. Mais la métaphore à ce point filée rapproche plus singulièrement l'ouverture du *Roman comique* de la littérature théologico-religieuse, et notamment d'un ouvrage du chanoine Jacques de Hillerin. Ce dernier, qui se perd à vouloir suivre *Les Grandeurs et mystères du Saint Verbe incarné* (1635-1643), rédige, dans les mêmes années, un « ouvrage mystique dont voici le titre bizarre : *Le Chariot à quatre roues* »⁴⁵. Sur ses quatre roues métaphoriques, respectivement la mort, le jugement, l'enfer et le paradis, cette machine chrétienne quelque peu délirante ne roule plus au ciel mais sur la terre. Le quatrain qui introduit le texte le dit :

La Mort, le Jugement, l'Enfer et le Paradis
Font rouler sur la Terre, un Chariot de grand prix,
Oui de grand prix, puisqu'il est sans bornes, ni temps,
Soit pour les joies, soit pour les peines et les tourments.⁴⁶

Sans que l'auteur ne le dise explicitement, ce « chariot chrétien » venu du ciel sur la terre porte davantage le Christ que Phaéton. Chaque livre (qui correspond à chacune des « roues » du chariot) se termine ainsi par une oraison, en trois temps, dont le point central contient systématiquement une référence au Verbe incarné. L'oraison du premier livre dit : « j'ai l'honneur d'être votre créature, rachetée du sang de votre Fils le saint Verbe Incarné » ; celle du deuxième :

celui qui me demande le compte, qui me doit juger, c'est votre Fils, le
Saint Verbe incarné ; le même qui prenant pitié de la Nature humaine,
s'est fait homme, et dans cet amour infini qu'il leurs [*sic*] a porté, a
voulu mourir en une croix pour les sauver ;

celle du troisième : « mon Sauveur, Saint Verbe incarné ». Quand bien même elle n'apparaît pas dans l'oraison du quatrième et dernier livre, la référence est donnée juste avant : « Ha ! mon Sauveur, Saint Verbe incarné »⁴⁷. Ce dernier est à la fois le premier

⁴⁴ La citation est de Furetière (*Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « char »). Ovide raconte l'histoire de Phaéton dans ses *Métamorphoses* et Jean-Baptiste Lully en tirera l'une de ses plus célèbres tragédies lyriques (*Phaéton*) en 1683.

⁴⁵ Selon Jean-François Dreux du Radier et Alfred Lastic Saint-Jal, *Bibliothèque historique et critique du Poitou. Histoire littéraire du Poitou*, t. II, Niort, Robin, 1849, p. 133. Le commentateur ajoute : « L'auteur a imité dans son titre et dans sa manière de traiter son sujet, l'ouvrage de sainte Thérèse, intitulé le *Château de l'Âme* ». Le titre mentionné ici est « *Chariot à quatre roues* pour conduire l'Âme au ciel » et non « *Chariot chrétien à quatre roues* menant à salut » selon le titre de la première édition ainsi que celui de la seconde que nous avons consultée à la Bibliothèque Nationale de France à Paris (Arsenal).

⁴⁶ Jacques de Hillerin, *Le Chariot chrétien à quatre roues*, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32, p. 64, p. 95 et p. 129. Ce chariot à quatre roues peut être rapproché du char divin d'Ézéchiel (1,1-28) que Grégoire le Grand, dans ses *Homélies sur Ézéchiel*, lit dans la perspective de l'Incarnation. Je remercie Olivier-Thomas Venard pour cette indication.

moteur – si l'on peut dire – et la cible de ce chariot céleste dont Hillerin use et abuse de la métaphore. Celle-ci apparaît plus spécifiquement – et beaucoup plus sobrement ! – chez le père Nicolas Caussin dans son discours « De la Nativité de Notre Seigneur » (1647), pour donner à penser l'Incarnation. Le lien est alors rendu explicite : le Rédempteur

pouvait venir les mains pleines de cornets d'abondance, il pouvait venir dans un chariot de triomphe, tout attelé de Chérubins. [...] Mais il a voulu prendre notre chair et notre peau [...].⁴⁸

Le chariot chrétien, en l'occurrence la chair de l'homme, s'éloigne ainsi du char des héros mythologiques.

En ouverture de son *Roman comique*, Scarron, tout en évoquant la mécanique extravagante de Hillerin, pousse la logique de l'Incarnation d'un père Caussin et son traitement de l'image jusqu'au bout : le « char » portant le Soleil se voit remplacé par la « charrette » sur laquelle s'avance une demoiselle – aux allures de Vierge Marie, on s'en souvient. Le convoi céleste est devenu terrestre et matériel. Pour ainsi dire, le char s'est fait chair. Dans un même temps, les chevaux du ciel cèdent leur place à « quatre bœufs fort maigres, conduits par une jument poulinière dont le poulain allait et venait à l'entour [...] comme un petit fou qu'il était »⁴⁹, la caravane des comédiens remplaçant le manège céleste. La transformation est frappante. Non seulement les animaux des comédiens participent ainsi de ce monde éloigné du ciel, mais les bœufs et la jument sont réellement « terre à terre » au sens premier de cette expression : contrairement aux chevaux célestes, ils « ne font ni courbettes, ni ballotades, mais [...] vont uniment sur le terrain »⁵⁰. Avec eux et la foule des animaux qui peuplent ce premier chapitre, c'est tout le monde comique qui se fait *terre à terre*.

Car si les lieux, de concert avec le langage, se font plus *humains*, passant des sphères célestes à un monde pleinement habité par les hommes (les comédiens et les habitants de la ville), les halles du Mans abritent également une foule de bêtes diverses. Qu'ils soient présents en effet ou qu'ils servent de comparaison, chevaux, bœufs, jument, poulain, pies, geais, corneilles, poule, oison et tortue donnent vie, dans cette seule scène

⁴⁸ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 542.

⁴⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65.

⁵⁰ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « terre à terre ». Au XVII^e siècle, l'expression « terre à terre » sert à décrire les « galères », les « chevaux », les « danseurs » et les « auteurs ». *Le Dictionnaire de l'Académie* note ainsi : « on dit en termes de manège, qu'*Un cheval va terre à terre* pour dire qu'il ne s'élève guère » (op. cit., t. II, p. 552). Quant à elle, la « courbette » est avant tout un terme hippique : « Une courbette est un saut » (Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « courbette »).

d'ouverture, à un monde tout à la fois humain et animal. Le « tripot de la Biche », dont l'enseigne même est éloquente, s'ajoute à ce tableau. Enfin, dans la conclusion de ce premier chapitre du roman, le narrateur-auteur n'attend-il pas que les « bêtes mang[ent] » pour « se repos[er] quelque temps et se m[ettre] à songer à ce qu'il dirait dans le second chapitre »⁵¹ ? Toutes ces figures animales soulignent d'autant plus l'abaissement et la descente initiale sur la terre.

Sur ce point également, Scarron amplifie la descente au plus près de la nature humaine, de la chair et de la création qu'opèrent les ouvertures comiques précédentes. Le début de la *Première journée* fait en effet se croiser les « bêtes » – sans précision de genre ni d'espèce – revenant « aux bois » et les « hommes [...] à leur travail »⁵². Dans la première scène du *Francion* de 1633, ce sont des batraciens silencieux, mais non moins visibles, qui apparaissent : « tout le monde était en repos jusqu'aux crapauds et aux grenouilles »⁵³. Absente de la première édition, cette courte remarque n'en est pas moins importante puisque Sorel a souhaité l'ajouter. De même, l'entrée en matière de la seconde partie du *Page disgracié* de Tristan signale, par deux fois, la présence pour le moins étrange de quelques « bœufs sauvages », le page étant quant à lui perché sur un arbre⁵⁴. Enfin, en ouverture de la seconde partie du *Roman comique*, « des grillons » et « des hiboux », en plus « des donneurs de sérénades », viennent rompre le silence qui « régnait sur toute la terre »⁵⁵. Marquée par de brèves allusions, cette présence animale dans le monde comique, comme celle des objets matériels, s'inscrit dans la description générale du cadre initial. De cette manière, crapauds, bœufs sauvages, hiboux et autres grillons participent, même en arrière-plan, de cet abaissement vers la terre qu'ils incarnent, une terre à laquelle ils donnent un poids supplémentaire.

Dans le cas particulier du *Roman comique* – et cela vaut pour tous nos romans – il convient alors de signaler que la descente du plus haut des cieux au plus bas de la terre ne met jamais complètement le ciel à distance puisque le mouvement garde, à son point de chute, des traces de son origine. La séparation entre le haut et le bas est moins nette qu'elle n'y paraît au premier abord : de même que le Soleil se rapproche de la mer, de même la présence des chevaux dans le ciel et sur la terre rapproche paradoxalement l'un

⁵¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 67.

⁵² Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 11.

⁵³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 44.

⁵⁴ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 147-148.

⁵⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 213. Évoquée ainsi chez Théophile, Sorel et Scarron notamment, cette irruption remarquable du bruit et de la parole dans le silence de l'ouverture est un autre trait constitutif du mystère de l'Incarnation. Nous y reviendrons au chapitre 8.1.

et l'autre. Préférant jouer à faire des courbettes au lieu de suivre le chemin qui leur est tracé, les chevaux du ciel sont certes moins *terre à terre*, mais ils ont, comme le poulain sur la terre, quelque chose d'instinctif et de sauvage.

A contrario, les quatre bœufs attelés à la charrette – au même titre que les bœufs sauvages du *Page* – ont une ascendance quasi divine puisqu'un de leurs ancêtres a été témoin de la naissance du Christ. Dans le roman de Scarron, les bœufs « fort maigres » sont inscrits dans cette filiation céleste en ce qu'ils remplacent les chevaux du Soleil. Du plus haut des cieux au plus bas de la terre, les bêtes qui tirent le chariot suivent à leur tour « le cours et le progrès » de l'Incarnation⁵⁶.

Du plus haut des cieux au plus bas de la terre marocaine

Dans la mise en place du cadre général de l'action, les ouvertures des histoires intercalées et des nouvelles du *Roman comique* sont intéressantes : l'absence de références au ciel et à la terre ainsi que d'une quelconque approche, attraction ou descente du haut vers le bas y est notable. Dans les histoires rétrospectives racontées par Le Destin (partie I, chap. XIII et XVIII), La Caverne (partie II, chap. III) et Léandre (partie II, chap. V), le cadre est posé autrement, l'espace romanesque mis en place différemment. Tous trois s'ouvrent de la même manière et se répondent presque mot pour mot. Le premier commence par raconter : « Je suis né dans un village auprès de Paris » ; la deuxième : « Je suis née comédienne, fille d'un comédien, à qui je n'ai jamais ouï dire qu'il eût des parents d'autre profession que de la sienne » ; et le troisième : « Je suis un gentilhomme d'une maison assez connue dans la province »⁵⁷. Dans une entrée en matière très proche de celle du *Page disgracié* (« Je suis sorti d'une assez bonne maison et porte le nom et les armes d'un gentilhomme assez illustre »⁵⁸), les trois personnages commencent ainsi par décliner leur identité à la première personne, par préciser leur métier et par rappeler la maison dans laquelle ils ont été nourris. Chaque histoire commence non *in medias res*, mais *ab origine* en évoquant la naissance et l'état originel (villageois, comédien, gentilhomme). Ces trois ouvertures ne sont alors éclairées d'aucun astre solaire, ni ne dessinent aucun rapprochement, ni aucun abaissement (littéral ou

⁵⁶ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 266.

⁵⁷ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 116, p. 220 et p. 231. Sur ces récits enchâssés, voir parmi d'autres Jean Rousset, « Insertions et interventions : *Le Roman comique* », in *Narcisse romancier*, op. cit. et Gérard Montbertrand, « La Personnalité Z de Scarron », art. cit.

⁵⁸ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 29.

figuré) vers la terre. Différentes des ouvertures comiques à proprement parler, elles s'expliquent par le caractère romanesque plus traditionnel des histoires intercalées. L'absence des dimensions spatiales de l'Incarnation renforce par ailleurs leur prégnance dans la partie comique. Ce contraste entre les ouvertures des histoires comiques et celles des récits enchâssés à la première personne appelle une autre remarque : les premières posent un cadre général impliquant la figuration de l'Incarnation ; les seconds donnent la parole à des êtres qui évoluent dans ce cadre sans en embrasser toute la profondeur. Ils n'en participent pas moins, à leur manière, du mystère de l'Incarnation. Ainsi, Destin le devine en partie sans véritablement le comprendre, lui qui ne peut « nier la bassesse de sa naissance », mais ignore « de quel pays » était son père⁵⁹.

Les nouvelles intitulées « Histoire de l'amante invisible » (partie I, chap. IX), « À trompeur, trompeur et demi » (partie I, chap. XXII) et « Les deux frères rivaux » (partie II, chap. XIX) ne s'ouvrent de même aucunement comme la première partie du roman. Insérées au fil des chapitres, elles commencent toutes par présenter un lieu défini, donner le nom des protagonistes, énoncer leurs liens familiaux et sociaux⁶⁰. La troisième de ces quatre nouvelles, « Le juge de sa propre cause » (partie II, chap. XIV), fait cependant exception. Le récit s'ouvre ainsi :

Ce fut en Afrique, entre les rochers voisins de la mer, et qui ne sont éloignés de la grande ville de Fez que d'une heure de chemin, que le prince Mulei, fils du roi de Maroc, se trouva seul et la nuit, après s'être égaré à la chasse. Le ciel était sans le moindre nuage ; la mer était calme et la lune et les étoiles la rendaient toute brillante [...]⁶¹.

Le cadre exotique – mais assez commun pour le lecteur de roman de l'époque – tranche avec les halles du Mans et le tripot de la biche – « il faisait une de ces belles nuits des pays chauds qui sont plus agréables que les plus beaux jours de nos régions froides », poursuit d'ailleurs le narrateur⁶². Les éléments célestes (le ciel, la Lune et les étoiles) et terrestres (les rochers, la mer) sont toutefois présents, mais dans leur immobilité et la sérénité qu'ils dégagent, aucun abaissement ne semble se produire. La suite de la nouvelle nous rappelle pourtant au bon souvenir des ouvertures comiques. Sur son cheval, le prince

⁵⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 116.

⁶⁰ Ces entrées dans l'histoire se rapprochent davantage de la plupart des contes et nouvelles des XVI^e-XVII^e siècles. Voir Lionello Sozzi et Verdun-Léon Saulnier, *La Nouvelle française à la Renaissance*, Paris, Slatkine, coll. « Bibliothèque Franco Simone », 1981.

⁶¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 271.

⁶² *Idem*.

se divertissait à regarder la lune et les étoiles, qui paraissaient sur la surface de la mer comme dans un miroir, quand des cris pitoyables percèrent ses oreilles et lui donnèrent la curiosité d'aller jusqu'au lieu d'où il croyait qu'ils pouvaient partir.⁶³

Alors que le monde semblait en parfait équilibre – la mer réfléchissant le ciel nocturne, l'une et l'autre se confondant ainsi de part et d'autre de la ligne d'horizon –, les cris entendus provoquent une rupture très proche de celle que connaît l'ouverture du *Gascon extravagant*. Dans cette dernière, le personnage « descen[d] de [s]a chambre pour courir au lieu où il pens[e] devoir rencontrer ces peuples »⁶⁴. Au Maroc, comme en France, les cris d'une femme rompent la tranquillité et ramènent finalement le protagoniste sur terre, à double titre puisque le prince Mulei est forcé de descendre de son cheval.

Contrairement aux autres nouvelles intercalées et aux histoires rétrospectives, cette nouvelle-ci opère d'emblée un grand abaissement du ciel sur la terre, répondant à l'entame de la première partie du roman. Sans pour autant perdre son caractère romanesque puisqu'elle contient son lot d'enlèvements, de déguisements et de princes de haut rang, cette nouvelle se distingue des autres par une telle ouverture et penche elle-même vers l'univers comique. Le narrateur de cette « historiette [...] traduite de l'espagnol »⁶⁵ n'est autre que La Garouffière qui, dans la première partie du roman, défendait un roman *à la moderne* proche de l'histoire comique. Cette nouvelle se révèle être la plus longue de toutes (une trentaine de pages dans l'édition de Serroy, contre quinze, dix-huit et vingt-trois pour les trois autres) et donc la plus proche d'un roman de longueur raisonnable. Qui plus est, elle se présente aussi comme « le texte le plus librement traité parmi les nouvelles adaptées de l'espagnol »⁶⁶, se rapprochant ainsi, dans son ouverture incarnée du moins, de l'histoire comique. À moins que ce ne soit plutôt l'Incarnation qui, dans ses dimensions spatiales, semble outrepasser le cadre *a priori* proprement comique.

⁶³ *Ibid.*, p. 271-272.

⁶⁴ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 271. La première nouvelle est racontée par Ragotin (enfin, ce n'est « pas Ragotin qui parle, c'est moi » !), la deuxième et la quatrième par Inézilla.

⁶⁶ Selon Jean Serroy (*ibid.*, p. 358, note 206).

3. Ouvertures lunatiques

L'année 1657 marque l'apparition de la Lune dans le ciel des ouvertures comiques⁶⁷. Si leurs indications spatio-temporelles étaient précises et univoques jusqu'alors, cette apparition les rend instables et complexes dans la seconde partie du *Roman comique* de Scarron et dans *Les États et empires de la Lune* de Cyrano. Toutes deux s'ouvrent certes au clair de Lune, mais les repères tant de l'espace que du temps se brouillent et s'obscurcissent quelque peu : abaissements et inclinaisons du ciel sur la terre perdent leur sens, quand le genre de l'histoire comique est lui-même sur le déclin.

Quand le Soleil fait un trou à la Lune

Dans la seconde partie du roman de Scarron, c'est pourtant le Soleil qui paraît à nouveau éclairer la scène d'ouverture. Comme si toute entrée dans le roman devait partir de l'astre solaire pour mieux se recentrer sur la terre, il est présent littéralement, comme il l'était dans la première partie, en position initiale. Mais sa présence est des plus paradoxales puisque la scène se déroule durant la nuit :

Le soleil donnait à plomb sur nos antipodes et ne prêtait à sa sœur qu'autant de lumière qu'il lui en fallait pour se conduire dans une nuit fort obscure. Le silence régnait sur toute la terre, si ce n'était dans les lieux où se rencontraient des grillons, des hiboux et des donneurs de sérénades.⁶⁸

Derrière ce motif récurrent, c'est en réalité toute une organisation subtile de l'espace et du temps qui est ici mise en œuvre. Brouillant tout repère, le Soleil est aussi bien présent qu'absent, se combinant avec la nuit comme la lumière avec l'obscurité. Et comme la lumière divine avec la nuit de Noël. Nous retrouvons en effet, dans cette ouverture, le même paradoxe qui constitue le mystère de l'Incarnation et permet de l'expliquer en partie : la vie divine de Jésus « est cachée au sein du Père ; là elle est et habite en une lumière inaccessible, et la grandeur de sa lumière lui sert d'ombre et de voile, de ténèbres et d'obscurité », ainsi que l'écrit par exemple Bérulle, lui qui se plaît à exploiter les

⁶⁷ Le *Francion* s'ouvre bien la nuit mais la Lune n'y est pas mentionnée. Cette absence est remarquable, soit que cet astre n'intéresse pas Sorel pour ouvrir son roman, soit qu'il soit finalement suggéré sans être décrit. De fait, la Lune fait son apparition dans l'ouverture de la seconde partie du *Page disgracié* en 1643, et donc plus clairement chez Scarron et Cyrano en 1657. Rappelons que *Les États et empires de la Lune*, publiés cette année-là, devaient être achevés vers 1648 déjà.

⁶⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 213.

oppositions (grandeur-abaissement, sublimité-humilité, divinité-humanité) lorsqu'il s'agit d'approcher le mystère⁶⁹. Le poète Lazare de Selve l'exprime plus simplement : Jésus-Christ se présente comme un « Soleil qui fu[t] voilé en l'Incarnation »⁷⁰.

Dans cette seconde partie du roman de Scarron comme dans la première, le regard se déplace du ciel vers « toute la terre », vers la « nature » et vers les lieux où règnent les « animaux tant raisonnables que brutes »⁷¹. La perspective est pourtant renversée. Le Soleil n'est plus *oriens ex alto*, mais désormais *occidens ex inferiorae terrae* pourrait-on dire : laissant sa place à la Lune, il brille aux antipodes, c'est-à-dire à un « lieu de la terre diamétralement opposé »⁷². Si le mouvement du texte se fait donc du haut vers le bas – du ciel vers la terre, et par la suite vers le cheval de Destin –, le Soleil se trouve bien en fin de compte à l'opposé du lieu en question. La hauteur que prend le roman d'entrée de jeu devient ainsi toute relative et le sens de l'abaissement, si tant est que nous puissions encore parler d'abaissement, est incertain. Le haut et le bas ne permettent plus de situer l'espace de manière ordinaire : les données dialectiques que nous avons rencontrées dans les ouvertures précédentes se compliquent et les axes, les hauteurs, les repères sont ainsi brouillés dans une architecture curieuse et confuse, avant même que le spectacle comique ne se resserre dans l'espace et dans le temps. L'histoire comique, dans cette seconde partie comme dans la première, reste attachée au monde terrestre d'un point de vue géographique et thématique. Mais loin de réduire à l'évidence les liens entre ciel et terre, elle les complexifie. L'ouverture comique elle-même, auparavant complaisante et d'humeur enjouée, devient chez Scarron relativement lunatique, fantasque et capricieuse.

S'il existe une entrée dans le roman tout en même temps lunaire et lunatique, c'est bien celle des *États et empires de la Lune* de Cyrano. Le roman débute ainsi : « La lune était en son plein, le ciel était découvert, et neuf heures au soir étaient sonnées, lorsque nous revenions d'une maison proche de Paris, quatre de mes amis et moi »⁷³. Par cette entame à ciel ouvert, le roman s'inscrit clairement dans la continuité des histoires comiques précédentes. La focalisation se fait, sans surprise, du ciel vers la terre, de la Lune à la maison proche de Paris. L'édition imprimée note à ce propos que les

⁶⁹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 125.

⁷⁰ Lazare de Selve, *Œuvres spirituelles*, 1620, cité par André Dabezies et al, *Jésus-Christ dans la littérature française*, op. cit., p. 221.

⁷¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 213.

⁷² Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « antipode ». Cette indication rappelle notamment *Le Gascon extravagant* dans lequel les objets et les lieux sont mis en opposition les uns avec les autres.

⁷³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 5.

personnages reviennent « de Clamart, près de Paris »⁷⁴. Pourtant, ces derniers se retournent aussitôt vers le ciel. Le personnage narrateur poursuit : « Les diverses pensées que nous donna la vue de cette boule de safran nous défrayèrent sur le chemin »⁷⁵. Dans l'univers de Cyrano, la Lune – qui va jusqu'à prendre position dans le titre du roman – a remplacé le Soleil pour occuper la première place, dès les toutes premières phrases de l'ouverture.

Ce faisant, *Les États et empires de la Lune* semblent inverser les données que l'on retrouvait habituellement. Car le mouvement initial en trois temps, du ciel vers la terre où se trouvent les personnages, puis à nouveau vers le ciel, n'est pas un simple va-et-vient. Dans un mouvement d'ascension qui annonce le voyage du personnage principal, tout le roman se réoriente d'emblée vers le ciel, pris non plus comme un point de départ avant un recentrement plus ou moins définitif sur la terre, mais comme un cap, comme le lieu central du récit et du monde comique. Plus qu'un simple repère, la Lune devient un objet à part entière, en premier lieu l'objet même des discussions des personnages sur la terre :

Les yeux noyés dans ce grand astre, tantôt l'un le prenait pour une lucarne du ciel par où l'on entrevoyait la gloire des bienheureux ; tantôt l'autre protestait que c'était la platine où Diane dresse les rabats d'Apollon ; tantôt un autre s'écriait que ce pourrait être le soleil lui-même, qui s'étant au soir dépouillé de ses rayons, regardait par un trou ce qu'on faisait au monde quand il n'y était plus.⁷⁶

Ces trois explications se lisent comme autant de clins d'œil aux ouvertures comiques précédentes. Aussi, la troisième définition donnée, ou plutôt créée, au passage rappelle-t-elle la présence récurrente du Soleil dans les premières phrases comiques : certes, il est absent de l'ouverture de ce roman-ci, mais il se pourrait qu'il jette *de facto* des regards discrets par cette petite *ouverture* – car il s'agit bien de cela – du ciel. L'astre solaire aurait ainsi, de lui-même, « fait un trou à la lune », selon une expression courante au XVII^e siècle, pour observer le monde en cachette et finalement pour se pencher sur la terre⁷⁷.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 395.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 5-6. Sur cette ouverture et les différents discours lunaires présents, voir parmi d'autres Maurice Laugaa, « Lune, ou l'Autre », *Poétique*, n° 3, 1970, p. 282-296.

⁷⁷ « Faire un trou à la Lune, c'est-à-dire, s'échapper furtivement, comme si on faisait un trou la nuit au clair de Lune » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « lune »). « On dit fig[urément] qu'Un homme a fait un trou à la lune, pour dire qu'il s'en est allé sans rien dire et sans contenter ceux à qui il devait » (*Le Dictionnaire de l'Académie*, t. I, *op. cit.*, p. 670). Au livre II, Francion décide quant à lui « de faire un trou à la nuit, comme dit le proverbe » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 99). Dans *L'Autre monde*, le Soleil prendra en quelque sorte sa revanche en retrouvant une place

Le spectacle se renverse au fil de ces trois définitions lunaires : aux personnages scrutant la Lune répond finalement le Soleil lui-même observant le monde et ses habitants qui le regardent. Les points d'observation se multiplient et, avec eux, les différents sens de l'inclinaison. Le personnage principal peut alors achever de renverser la perspective en donnant sa propre vision du monde, dans une sorte de credo :

Et moi [...] je crois [...] que la lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune. [...] Ainsi peut-être [...] se moque-t-on maintenant dans la lune de quelque autre, qui soutient que ce globe-ci est un monde.⁷⁸

L'astre lunaire se présente selon lui comme un « *autre monde* » dont le ciel, qui fait lui-même figure de miroir, renvoie alors l'image⁷⁹. Dans le roman de Cyrano, les deux mondes (terrestre et lunaire) se mélangent eux aussi au risque de se confondre. Cela étant dit, cette ouverture ne propose-t-elle pas un certain mouvement théologi-comique vers une terre, tout *autre* qu'elle soit ? C'est ce que semble indiquer le narrateur en comparant la Lune à « un monde comme celui-ci », non seulement comme ce chemin sur lequel ils marchent, mais aussi plus généralement comme le monde comique que Cyrano met en œuvre et qui s'inscrit pleinement dans le genre. Dès cet instant, tout le roman cherche à montrer que la Lune est un monde à la fois autre et similaire, et tente de répondre au rire initial des autres personnages qui se moquent de ce premier élan du narrateur.

Pourtant, la Lune ne se contente pas de remplacer la terre dans un simple effet de symétrie. Dyrcona ne reprend pas à son compte l'analogie des trois définitions lunaires proposées par ses compagnons. Bien plus, cette première prise de parole du personnage (« la lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune »), qui annonce le

centrale dans *Les États et empires du Soleil*, non pas par un retour du Soleil sur la terre, mais bien par un mouvement de la terre vers le Soleil.

⁷⁸ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 6. Dans le livre XI du *Francion* de 1633, Hortensius avait déjà le projet d'écrire un roman lunaire : « je veux décrire des choses qui soient arrivées dans la lune. Je dépeindrai les villes qui y sont et les mœurs de leurs habitants ». Devançant Cyrano, il met en parallèle la Lune et la terre : « Il faut croire qu'elle [la terre] sert de lune à cet autre monde » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 547).

⁷⁹ Ce renversement, que l'on retrouve dans la lettre VII « sur l'ombre que faisaient des arbres dans l'eau », a aussi un caractère pointu et carnavalesque (Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 85-87). Rappelons par ailleurs que le sous-titre d'« *Autre monde* » a été donné uniquement aux *États et empires de la Lune*. Sur cette question du monde renversé et de l'autre monde, voir notamment Jean Lafond, « Le monde à l'envers dans les *États et empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac », in *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 1979, p. 129-139 ; Jacques Prévot, « Cyrano de Bergerac, ou l'homme qui avait la tête dans les étoiles », *Littératures classiques*, n° 15, 1991, p. 145-161 ; Francisca Sick, « Cyrano de Bergerac : le monde dans la perspective de l'*Autre Monde* », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 40, 1994, p. 65-80.

mouvement du roman tout entier, enlève toute pertinence à la distinction entre le haut et le bas, le proche et le lointain. Remuant ciel et terre, l'ouverture bouleverse les repères davantage qu'elle ne les renverse. C'est là un point essentiel.

Nous voyons ainsi comment le roman de Cyrano s'inscrit d'emblée dans la suite des histoires comiques précédentes en jouant de cet abaissement très grand du ciel sur la terre, tout en marquant une sorte de point d'aboutissement. *L'Autre monde* se place tout à l'extrémité de ce que l'on pourrait considérer comme un *continuum* dans le traitement du ciel et de la terre dans les ouvertures, *continuum* à l'autre bout duquel se trouvent la *Première journée*, le *Francion* et *Le Gascon extravagant*. Si ces trois romans-ci abandonnent le ciel pour se concentrer sur le monde terrestre dès les premières lignes, *Le Roman comique*, particulièrement dans sa seconde partie, semble plus hésitant. De leur côté, *Les États et empires de la Lune* font du ciel un espace surdéterminé, un lieu qui plus est habité et visité, et non plus simplement évoqué. Ce faisant, le roman de Cyrano change d'échelle et de point de fuite, sans pour autant renoncer aux éléments des ouvertures du genre. Le ciel découvert et éclairé par la clarté de la Lune vient ainsi répondre à celui « couvert » du *Francion*. De manière tout à fait remarquable, l'organisation cosmique initiale, marquée chez Théophile, Sorel ou Claireville par la rupture et le resserrement sur le monde terrestre est, au contraire, mise au service de l'ouverture chez Cyrano, à tel point que ciel et terre ne se pensent dès lors plus comme des lieux dialectiquement opposés. L'entrée dans le roman opère non plus un recentrement, mais elle adopte une perspective ouverte et vertigineuse.

Anarchie cosmologique

Dans cette première moitié du XVII^e siècle, la cosmologie nouvelle, qui marque de son empreinte tout le roman de Cyrano, repense la place de la terre et de l'homme dans l'univers, et de ce fait, questionne directement ou indirectement la réalité de l'Incarnation. Face à cette remise en cause, le mystère fondateur du christianisme est, nous l'avons dit plus haut, défendu, ajusté ou réaffirmé. Car en fin de compte, on attend toujours du mystère de l'Incarnation qu'il permette de comprendre l'univers, surtout lorsque celui-ci prend une forme historiquement inattendue. Le cas le plus exemplaire est celui de Bérulle qui réoriente sa théologie du Verbe incarné selon la nouvelle donne cosmologique : cette « opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres » se

transpose « en la science du salut », faisant de Jésus « le Soleil immobile » au centre de l'univers chrétien⁸⁰. Pourtant fervent défenseur de la tradition aristotélicienne et thomiste, Garasse questionne également, presque malgré lui, le mystère de l'Incarnation dans sa dimension spatiale et dynamique. À l'article « Descente » qui figure dans sa liste de synonymes, il note :

[le mystère de l'Incarnation] s'appelle Descente du Fils de Dieu, quoiqu'à parler proprement ce ne soit point une vraie descente, en quelque sens qu'on la puisse prendre, c'est-à-dire, ou pour le mouvement local, ou pour l'humiliation du Verbe, par le moyen de l'Incarnation.⁸¹

Et le jésuite de préciser :

pour le mouvement local, suivant notre façon de concevoir, nous disons qu'il est descendu des cieux : mais cette façon de parler, usitée mêmes [sic] par les Prophètes ne sert que pour adoucir les ignorants, il est descendu sans descendre [...].⁸²

Garasse tente, il est vrai, d'expliquer avec ses mots qui appartiennent à la scolastique ce que d'autres ont exprimé avant lui, tel Augustin qu'il allègue à l'appui de sa remarque : dans la personne du Fils, Dieu est descendu du ciel tout en y restant. La remise en question du mouvement et de l'orientation de l'Incarnation (« ce n[est] point une vraie descente, en quelque sens qu'on la puisse prendre ») permet alors de renforcer sa réalité paradoxale (« il est descendu sans descendre ») tout en maintenant son caractère ineffable.

En pleine révolution cosmologique – Bérulle et Garasse écrivent dans les années 1620 –, le sens de l'Incarnation, sa validité et son importance doivent être repensés. Le premier le fait en réorganisant en profondeur l'univers dans sa *hiérarchie* : il remet le Soleil-Jésus au centre du monde, sans cesser néanmoins de penser ce monde en termes haut-bas, ciel-terre, etc. Néanmoins, il n'affirme pas, comme le suggérera Simplicio dans le *Dialogue* de Galilée, que le Verbe, en s'incarnant, est passé du plus bas des cieux au plus haut de la terre. Il laisse plutôt entrevoir qu'il s'est déplacé du centre du monde à sa périphérie. La dégradation symbolique dans l'ordre des valeurs est ainsi en partie maintenue. Le second semble quant à lui moins répondre aux bouleversements induits

⁸⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 85. Nous renvoyons le lecteur à notre chapitre 2.3.

⁸¹ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 618.

⁸² *Idem*.

par un univers à repenser qu'il ne reprend, un peu maladroitement, une explication purement aristotélicienne et scolastique. Il expose toutefois, dans sa courte remarque sur la « Descente du Fils de Dieu », la possibilité d'un univers *an-archique*, sans haut ni bas, sans descente ni montée, dans lequel l'Incarnation a pourtant bien lieu.

Le roman de Cyrano s'inscrit dans cette brèche, entre une hiérarchie cosmologique revue et une anarchie menée à son comble. La critique s'accorde à dire qu'il met à l'épreuve les nouvelles conceptions scientifiques et philosophiques sur le monde. Or il le fait aussi des questions théologiques brûlantes. Il en est ainsi, nous l'avons vu, du péché originel et de la rédemption du genre humain, il en va de même de l'Incarnation dans sa dimension spatiale au sein d'un univers bouleversé. Dans et par le roman, Cyrano prolonge ainsi la réflexion de Galilée (dans cette nouvelle « constitution fantastique du monde », quel est le trajet du Fils de Dieu s'incarnant ?) et explore les différentes réponses possibles aux craintes d'un Pierre de Cazre (« Que va-t-il arriver aux plus saints mystères de notre religion⁸³ ? »), ce que la théologie officielle n'est pas libre de faire.

L'univers cyranien se présente tantôt comme un monde à l'envers (hiérarchiquement inversé), tantôt comme un monde autre (anarchiquement construit). Certains critiques trouvent là la principale différence entre la Lune et le Soleil. Il faut toutefois noter que le pouvoir quel qu'il soit (selon le sens politique de l'« anarchie »⁸⁴) et le sacré (suivant le sens théologique de la « hiérarchie »⁸⁵), même s'ils sont *dé-rangés* – ou « déçagés » comme l'est Dyrcona à trois reprises⁸⁶ –, apparaissent clairement, de part et d'autre des *États et empires*. C'est bien alors dans sa cosmologie que l'univers de Cyrano tout entier peut être considéré comme bouleversé dans sa hiérarchie, voire construit dans l'anarchie. L'homme y perd sa place prédominante, et le lecteur ses repères.

Malgré cela, le roman abonde en mouvements de tous ordres et d'inclinaisons en tous sens qui rappellent l'Incarnation. Entre ciel et terre, ces mouvements restent signifiants, contrairement aux repères, et gardent leur nom, leur réalité et leur force symbolique. Il en est ainsi des multiples « assomptions » au Paradis terrestre comme des

⁸³ Pierre Gassendi, *Opera omnia*, t. VI, *op. cit.*, p. 450.

⁸⁴ « État qui n'a point de chef véritable » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « anarchie »). En ce sens, *L'Autre monde* est rempli d'états (et d'empires) qui ont tous un chef véritable. Les Séléniens, comme les Oiseaux, ont leur roi.

⁸⁵ « Terme de théologie, qui se dit de la subordination qui est entre les divers chœurs des anges » mais aussi de celle « qui est entre les prélats et les autres ecclésiastiques » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « hiérarchie »).

⁸⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 98.

chutes de Dyrcona, de son enfermement dans une prison ou dans le tronc d'un arbre comme des humiliations subies lors des nombreux procès, tous liés de près ou de loin à l'Incarnation spatiale, dans toutes ses variantes cyraniennes. Par exemple, même si Dyrcona – et le lecteur avec lui – ne sait plus vraiment s'il monte ou tombe au jardin d'Éden, il y arrive, à l'évidence, comme un second Adam et s'est donc, de fait, déplacé comme le Verbe incarné. Il en va de même de sa passion, qu'elle soit à l'envers ou à l'endroit⁸⁷.

La place occupée par le Soleil dans *L'Autre monde* est révélatrice de cet univers certes nouveau, mais qui ne semble pouvoir se passer de l'Incarnation. Immobile et central dans le second volet du roman, l'astre du jour n'est plus ni occident ni orient. Comme l'observe Dyrcona lors de son ascension solaire, c'est au contraire la terre qui, conformément au nouveau système du monde, « tourne [...] à l'entour du soleil », mais elle le fait curieusement « d'orient en occident »⁸⁸. Cette terre, lieu des principaux épisodes proprement comiques du roman, se meut ainsi à l'envers, d'est en ouest. Mais elle prend par la même occasion la place laissée vide par le Soleil lui-même qui, dans les ouvertures des histoires comiques précédant *Cyrano*, était *oriens* (dans la *Première journée* et le *Gascon*), puis *occidens* (dans les deux parties du *Roman comique*). En outre, n'aperçoit-on pas, dans ce Soleil, de nombreux éclats du Verbe incarné ? Il est le lieu de multiples paroles de vérité, même délirante et souvent fuyante, proférées – et donc incarnées – par des êtres de chair d'un autre règne : des oiseaux, des arbres, et des philosophes. Il est aussi le lieu où l'esprit se mêle à la matière et à la forme au gré des métamorphoses infinies, le lieu où la parole s'incarne sans arrêt, à l'image des philosophes dont Campanella explique qu'à leur mort, lorsqu'ils « cr[èvent] d'esprit », ils « change[nt] de forme pour aller reprendre vie ailleurs »⁸⁹.

Enfin, ce Soleil est le but ultime du voyage de Dyrcona, lui-même l'un des avatars du Verbe incarné – les lettres du nom D.y.r.c.o.n.a. permettent d'ailleurs étrangement de former le mot « incarna », à condition de changer le « y » en « i ». Le

⁸⁷ Chez *Cyrano*, l'Incarnation n'est aucunement « jetée à la poubelle » par la remise à plat du géocentrisme, comme le prétend Claudine Poulouin. Selon l'auteur, « dès que les théologiens eurent pris conscience du danger, ils opposèrent précisément (et avec quelle violence, parfois !) au copernicanisme le double argument de la supériorité de l'homme par rapport aux autres créatures et de sa place sur terre, au centre de l'univers » (« *Cyrano iconoclaste* », art. cit., p. 22). Or les théologiens français, face aux dangers de la science naissante qui remet notamment en cause l'Incarnation, sont loin d'imposer « avec violence la supériorité de l'homme » et sa place « au centre de l'univers ». Ainsi, nous l'avons vu, Bérulle fait au contraire du Verbe incarné même le centre de l'univers nouveau.

⁸⁸ *Cyrano de Bergerac, Les États et empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 212-213.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 328-329.

voyageur suit, dans *Les États et empires du Soleil*, le « cours et le progrès »⁹⁰, même déréglés, de l'Incarnation : au commencement, sur la terre (toulousaine), était le verbe – le fantôme au visage caché par l'*In principio* et Messire Jean le rappellent⁹¹ –, un verbe marginalisé et incompris ; et le verbe s'est fait chair, ou du moins, il a suivi le trajet (inversé) de l'Incarnation, du plus bas de la terre au plus haut des cieux, des prisons sous-terraines aux régions solaires, où il connaîtra sa passion, sa quasi-mort et sa pseudo-résurrection. Cette reconfiguration presque bérullienne de tout l'univers autour du Soleil paraît annoncée par le titre même : des *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (Bérulle) à l'*Histoire comique des états et empires du Soleil* (Cyrano), l'Incarnation garde toute sa force symbolique, poétique et narrative au sein d'un monde déboussolé et dans un cosmos aux repères bouleversés.

4. L'expérience humaine de l'Incarnation

Abaissements, descentes et chutes

À la fin de l'âge d'or de l'histoire comique, le parcours de Dyrcona de la terre au ciel entre assomptions et autres chutes, le montre bien : de même que le monde comique joue des dimensions spatiales de l'Incarnation, de même le personnage inscrit dans ce monde tend, à son tour, à suivre le « cours et le progrès » du Verbe qui s'incarne. En d'autres termes, l'Incarnation spatiale, si elle se présente comme un principe organisateur du monde, se retrouve également dans l'expérience vécue par les personnages, une expérience qui prend des accents mystiques. À l'échelle du genre, la grande mobilité, sur un plan horizontal, des personnages comiques a été maintes fois soulignée, de Francion au page, des comédiens de Scarron au voyageur de Cyrano : c'est là, en effet, l'une de leurs caractéristiques, qui s'inscrit dans la tradition picaresque⁹². Mais l'on n'a pas noté, nous semble-t-il, que ces personnages, mus par des élans descendant entre le ciel et la terre, reproduisaient dans leurs mouvements-mêmes l'expérience de l'Incarnation, Cyrano en explicitant et en exploitant à l'extrême les possibilités⁹³. Pour le dire

⁹⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 266.

⁹¹ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 178 sqq.

⁹² Voir notamment Jacques Berchtold, « Pérégrination terrestre, enjeu céleste ? La dimension spirituelle de l'errance dans la tradition picaresque », *Revue des sciences humaines*, n° 245, 1997, p. 67-92.

⁹³ Berchtold, qui s'intéresse essentiellement aux romans picaresques espagnols, voit par exemple dans les histoires comiques (« les adaptateurs postérieurs ») un « affaiblissement remarquable de la dimension

autrement, les personnages comiques sont, dans de multiples variantes, entraînés par ces mouvements d'abaissement et d'inclinaison du corps et de l'esprit qui caractérisent le mystère fondamental du christianisme, les gestes du Christ sur terre ainsi que ceux de ses adorateurs et de la foule des croyants⁹⁴. Après l'avoir observé chez les auteurs lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes puis dans les personnages projetés par les métadiscours, nous verrons donc comment les histoires comiques sont habitées par des personnages abaissés, chutant ou du moins descendant, poussés de gré ou de force vers le bas (géographique, social, corporel), vers la terre et tout ce qui la compose, voire vers les Enfers.

La majorité des ouvertures comiques met ainsi en scène chutes et descentes, sur un axe vertical, comme si le monde régi par l'Incarnation et littéralement incliné vers la terre – ou vers le ciel, peu importe – attirait les personnages vers le bas. Dans le *Francion* de 1623, le premier personnage qui apparaît, Valentin, sort du château, ordonne à « ceux qui étaient demeurés dedans » de « hauss[er] le pont-levis » et peut lui-même « descend[re] dedans les fossés »⁹⁵. Dans la suite de ce Premier livre, les va-et-vient par l'« échelle de corde » accrochée au balcon de la chambre de Laurette, comme la « chute » de Francion dans « la cuve où Valentin s'était baigné » orientent les protagonistes dans ce même sens vertical⁹⁶. Mises en évidence dans notre chapitre précédent, les folles adorations du berger Lysis, symbolisées par son genou maintes fois fléchi, vont dans le même sens. Dans *Le Gascon extravagant*, le gentilhomme, après avoir contemplé la nature printanière de sa fenêtre, finit (ou plutôt commence) par « descend[re] de [s]a chambre »⁹⁷.

De même, dès leur entrée en scène dans *Le Roman comique*, comédiens, habitants du Mans, animaux, et jusqu'à l'auteur qui se repose à la fin du chapitre, accomplissent ou connotent toute sorte de mouvements vers le bas, à la suite des « courbettes » des chevaux célestes. La caravane des comédiens est, par exemple, décrite du haut vers le bas : La Caverne, premier personnage présenté, apparaît au sommet de la charrette comparée alors à une « pyramide », « juchée comme une poule au haut de leur bagage »⁹⁸. La comédienne incarne à elle seule cette tension entre le haut et le bas, voire

spirituelle du voyage au profit de la seule intention comique » (*ibid.*, p. 75). Les voyages comiques, petits ou grands, nous semblent au contraire suivre l'Incarnation.

⁹⁴ Nous renvoyons ici à notre chapitre 2.2.

⁹⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53. Le jeu haut-bas se double ici du jeu intérieur-extérieur.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 58 et p. 61.

⁹⁷ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 56.

⁹⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 65-66.

le passage de l'un à l'autre. Comparée à un animal, elle se trouve physiquement au-dessus du sol quand bien même son nom connote davantage la profondeur que la hauteur. Et Destin ajoutera, à ce propos et dans un ordre signifiant, qu'un tel nom n'est pas plus « bizarre » que celui de « La Montagne » ou de « La Vallée »⁹⁹ ! Immédiatement après cette Caverne (cette Montagne ou cette Vallée) perchée en haut de la pyramide – ce qui est déjà intéressant en soi ! – paraissent Le Destin « marcha[nt] à côté de la charrette » puis La Rancune, obligé par le poids de sa « basse de viole » de « se courb[er] un peu en marchant »¹⁰⁰.

Si les déplacements des personnages comiques se font vers le bas, ceux-ci sont également capables, çà et là, de s'élever sur la terre même. Les lieux terrestres du *Roman comique* permettent ainsi aux personnages de prendre de la hauteur. Le tripot de la Biche où s'arrêtent les comédiens le montre de manière subtile. Par définition, les tripots sont bien en effet des endroits élevés : selon Furetière, « les danseurs de corde, sauteurs, comédiens et baladins » les louent parce qu'ils ont « besoin de *grandes* salles et de lieux *élevés* »¹⁰¹. Et nos comédiens prennent justement « place en une chambre haute » pour y jouer leur première tragédie, *La Marianne* de Tristan. Pourtant, le lieu redevient éminemment terrestre : la pièce ne se termine pas, comme elle le devrait, « par la mort de Marianne et par les désespoirs d'Hérode », mais elle est interrompue par les « coups de poing » et « de pieds », ainsi que par les « jurements » provoqués par deux jeunes joueurs de paume venus récupérer leurs habits que portent, sur scène, Hérode et Phélore¹⁰². Les deux figures héroïques (le roi et son frère), dépouillées de leurs vêtements, redeviennent les simples comédiens ambulants qu'ils étaient (Le Destin et La Rancune). S'éloignant du tragique, le chapitre retombe dans le registre comique, la pièce se terminant dans le sang, en bagarre générale – la faute au diable, « qui ne dort jamais »¹⁰³. Le mouvement est identique dans la seconde partie (chap. XVII) lorsque la représentation du *Dom Japhet* de Scarron lui-même – « ouvrage de théâtre aussi enjoué que celui qui l'a fait a sujet de l'être peu »¹⁰⁴ – est troublée par Ragotin : le « petit homme » s'en prend au

⁹⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « tripot ». Je souligne.

¹⁰² Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 68-69.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 69. Dans sa disposition verticale, cette mise en scène rappelle un épisode des Actes de Apôtres qui a lui-même des allures tragi-comiques : à Troade, alors que Paul fait « un sermon » aux disciples rassemblés « en la salle haute », un jeune homme, « assis sur une fenêtre », s'endort (« comme le discours de Paul dur[e] longtemps »), « tomb[e] du troisième étage en bas » et meurt. Paul « descen[d] en bas », se penche sur lui, l'embrasse et le déclare vivant, avant de « remont[er] en haut » et de parler « encore jusqu'au point du jour » (Ac 20,7-11). Je remercie Émile Friche de m'avoir indiqué cette ouverture.

¹⁰⁴ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 314.

« plus grand [...] de la compagnie » qui lui bouche la vue. Les insultes et autres soufflets poussent ce dernier « à la renverse », entraînant tous les sièges « comme des quilles » avec leurs occupants – Scarron les appellent les « tombants »¹⁰⁵. Initialement tourné « vers le théâtre », les spectateurs finissent sur le sol. Ragotin, pris au milieu d’eux, s’enfonce plus bas que la terre même, emporté dans la bouche de l’ « égout du tripot », avant d’être finalement « déterr[é] » par quelques-uns de la compagnie¹⁰⁶.

Dans cet épisode qui suit immédiatement son chemin de croix (II, XVI) comme dans d’autres, Ragotin est le personnage comique inclinant et chutant par excellence¹⁰⁷. En ce sens, il semble, avec les autres personnages comiques, pour une part assumer pleinement la posture verticale de l’espèce humaine ancrée au sol, pour une autre part éprouver la « pesanteur » des corps lourds. Cette inclination naturelle vers le bas, telle que la subit Ragotin lorsqu’il tombe de cheval « suivant la pente naturelle des corps pesants »¹⁰⁸, renvoie à l’évidence aux préoccupations scientifiques d’une époque qui accepte petit à petit, de Galilée à Newton, l’idée d’une pesanteur des corps vers le centre de la terre¹⁰⁹. Or ce mouvement est également celui du mystère de l’Incarnation. Lorsqu’il chute de cheval, subit son chemin de croix ou tombe plus bas que terre, Ragotin fait, dans notre perspective, l’expérience tragi-comique de l’Incarnation dans son déplacement du ciel vers la terre.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 315.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 316.

¹⁰⁷ Nous avons déjà mentionné, dans notre chapitre 5.3, quelques-unes des disgrâces dans lesquelles Ragotin tombe littéralement. Ajoutons qu’après avoir raconté une histoire galante, il tombe une première fois en disgrâce (et retombe ainsi dans le comique) lorsqu’on se passe son livre (partie I, chap. X). À plusieurs reprises, il « choi[t] » et « tomb[e] » notamment « sur le cul » (*ibid.*, p. 103).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁹ Dans le *Dialogue* de Galilée (1632), Simplicio, en bon aristotélicien, admet par exemple que les corps lourds ont davantage « tendance à aller vers le centre de la Terre » que les « choses très légères » qui ont, quant à elles, une « inclination très faible à descendre vers la Terre » (Galilée, *Dialogue*, *op.cit.*, p. 327). Salviati parle lui aussi de la « propension [des corps lourds] à aller naturellement vers [le centre] » et accorde à son adversaire que tous « tendent vers ce lieu » (p. 325). Cette *inclination* des mobiles et des corps vers le bas et vers le centre de la terre, qu’ils reprennent chacun à leur compte et dont il est question à plusieurs occasions, est expliquée principalement par leur « gravità », leur « poids » ou « pesanteur » au sens large, tenue non comme une véritable loi ou une force (centrifuge et centripète), mais bien comme une tendance que l’on perçoit mais dont la nature est encore peu claire. Cette inclination naturelle, que Galilée développera dans les *Discours sur deux sciences nouvelles* (1638) et que Mersenne commente (dans *Les Nouvelles pensées de Galilée* en 1639), sera alors élevée plus tard par Newton, dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* (publiés en latin en 1687), au rang des lois universelles qui règlent le monde. Sur cette question qui préoccupe tant l’auteur du *Dialogue* que Kepler, Descartes et Newton, voir notamment William R. Shea, *La Révolution galiléenne. De la lunette au système du monde*, trad. François de Gandt, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte », 1992, p. 174-192 et le travail incontournable de Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne*, *op.cit.* D’un point de vue littéraire, voir tout particulièrement Laurent Jenny, « La pesanteur et la chute », in *L’Expérience de la chute. De Montaigne à Michaux*, Paris, PUF, 1997, p. 1-15.

Inclinations et inclinaisons : les deux ouvertures du *Page*

Dans les chapitres précédents, nous avons relevé les mouvements du corps et de l'esprit impliqués par l'Incarnation : nous les avons observés, du côté théologique, dans la mise en application du mystère puis, du côté comique, lorsque l'auteur parle de lui-même¹¹⁰. Or l'on retrouve de tels mouvements dans les penchants vers la terre des personnages comiques : d'une part, des inclinaisons du corps qui confinent parfois à la chute ; d'autre part, des inclinations naturelles, plus intérieures, elles aussi placées sur un axe ciel-terre. Ainsi, physiquement et visiblement incliné vers la terre, Ragotin l'est également de l'intérieur, par cette inclination naturelle des corps pesants, comme par cette Disgrâce majuscule qui l'accable sans discontinuer. Dans les ouvertures respectives des deux parties du *Page disgracié*, inclinations naturelles et inclinaisons physiques vers le bas sont présentes, dans cet ordre. Les unes et les autres, distinguées de façon claire, non seulement structurent le cadre général, mais elles orientent le personnage éponyme, à chaque entrée du roman, dans le sens de l'Incarnation. Pour le dire autrement, le personnage central commence, de part et d'autre, par faire, intérieurement puis extérieurement, l'expérience humaine de l'Incarnation.

Rappelons que le roman de Tristan s'ouvre tout à fait différemment des autres histoires comiques : « Je suis sorti d'une assez bonne maison et porte le nom et les armes d'un gentilhomme assez illustre »¹¹¹. Ainsi commence le chapitre II (« L'origine et naissance du page disgracié »), qui lance l'histoire du héros à proprement parler – le chapitre I étant, comme l'indique son titre, un « Prélude », une sorte d'avertissement au lecteur. De manière remarquable, l'ouverture ne se fait pas *in medias res*. Elle ne fait pas non plus appel au ciel et à la terre, et évacue toute inclinaison littérale entre l'un et l'autre. Toutefois, les sphères célestes, qui n'apparaissent pas dans le cadre spatio-temporel, ne sont pas absentes pour autant. Dans ce chapitre, le page lui-même est en effet tourné vers le ciel lorsqu'il raconte sa naissance :

ceux qui ont rectifié avec soin le point de ma nativité trouvent que j'eus Mercure assez bien disposé et le Soleil aucunement [c'est-à-dire, en quelque façon] favorable. Il est vrai que Vénus, qui s'y rencontra puissante, m'a donné beaucoup de *pente* aux *inclinations* dont mes disgrâces me sont arrivées. Je crois que cette première impression des

¹¹⁰ Au chapitre 2.2 et au chapitre 3.

¹¹¹ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 29. Nous avons souligné plus haut la ressemblance avec l'entrée en matière des histoires intercalées du *Roman comique*.

astres laisse des caractères au naturel qui sont difficiles à effacer et que s'ils ne forcent jamais, au moins *ils enclinent sans cesse*.¹¹²

Jamais autant d'astres n'ont été – et ne seront jamais – observés dans une ouverture comique ! Ils ne brillent pas en effet mais sont réactivés par le récit rétrospectif. Qui plus est, ils sont convoqués dans un contexte astrologique : l'inclination et l'abaissement se font figurément. Dans le début du roman, une telle attirance est alors considérée comme néfaste, et le page s'oppose lui-même aux « saints personnages [...] dont les âmes ne regardent plus que le Ciel ». À ce mouvement intérieur vers le bas répond la volonté d'« élévation » du jeune page, dans une jeunesse pourtant « encline aux licences »¹¹³. De cette manière, le ciel, pensé en termes symboliques et analogiques, n'est pas mis à l'écart au profit du monde terrestre. Sa présence est au contraire soulignée d'emblée, et son influence sur la terre, ou du moins sur le principal personnage qui l'habite, dépasse le cadre de l'ouverture pour s'étendre au roman tout entier. Ces *inclinations*, mises ici en avant pour la première fois, reviennent ainsi avec insistance au fil du roman, principalement dans ce sens figuré et moral.

Vertu ou vice, l'inclination entraîne la joie ou les ennuis. Elle est positive lorsqu'il s'agit de peindre ou de composer des vers : dans la première partie, le page s'« appliqu[e] à peindre, ayant beaucoup d'inclination et de disposition à ce bel art » ; dans la seconde, il déclare avoir « quelques brillants d'esprit et quelque inclination à la poésie »¹¹⁴. Ces deux inclinations (à l'art du portrait et à la poésie) laissent d'ailleurs deviner une orientation concrète du haut vers le bas, du modèle vers la feuille. Dans le second cas, le maître du page lui fabrique « une clef pour entrer quand bon [lui] semblerait dans un cabinet plein de beaux livres » et lui donne « presque tous les jours quelque épigramme latine à traduire ou quelque sonnet de Pétrarque à tourner »¹¹⁵. L'orientation physique rappelle ainsi celle de Francion ou de Dyrcona écrivant¹¹⁶. Mais l'inclination peut aussi être négative : lorsque le page rencontre le philosophe alchimiste, ce dernier découvre, dans la paume de ses mains, « des marques d'une inclination à la volupté qui [lui] coûtera beaucoup de peines » et y voit les « présages d'un malheur »¹¹⁷. Là aussi, l'inclination aux plaisirs du monde – quelques lignes auparavant, le page dit

¹¹² *Ibid.*, p. 30. Je souligne.

¹¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 51 et p. 227.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 227. Il s'agit, selon la clé n° 12, de Nicolas de Sainte-Marthe.

¹¹⁶ Voir notre chapitre 3.3.

¹¹⁷ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 86. Nous avons déjà parlé des inclinations qui poussent parfois le page aux vices dans notre chapitre 4.4.

avoir une « pente [...] à la sensualité »¹¹⁸ – est accompagnée de mouvements visibles du haut vers le bas : le page vient en effet de « laiss[er] tomber le verre » que l'alchimiste lui a donné, un accident qui incite celui-ci à porter son regard vers les mains du jeune homme.

Dans son *Dictionnaire universel*, Furetière illustre penchants et inclinations de l'âme de la manière suivante : « Cet homme a un grand *penchant* à l'étude, à l'amour, il y est porté par une inclination naturelle » ; « [I]es uns ont de l'*inclination* aux armes ; les autres à l'étude ; les uns à la vertu, les autres à la débauche »¹¹⁹. Tous ces exemples donnés s'appliquent au seul page à un moment ou à un autre, poussé tantôt à l'élévation morale, tantôt à la chute ! Au cours de son histoire, Francion est de même enclin à l'amour (avec Laurette et Naïs), à l'étude (au collège de Lisieux), à la débauche (au château de Raymond) et à la vertu (par son rôle de redresseur de torts). En fin de compte, n'est-ce pas le propre du personnage comique de suivre – ou de subir – les inclinations naturelles, les pentes et les élévations intérieures les plus diverses ?

Dans *Le Page disgracié*, ces inclinations trouvent leur origine dans la « nativité » du personnage. Comme l'indique Furetière, il s'agit d'un terme astrologique : « C'est la disposition des étoiles et des planètes au point de la naissance d'une personne »¹²⁰. Mais le mot fait avant tout partie des « termes de dévotion » : « quand on dit absolument la *Nativité*, on entend celle de Notre Seigneur »¹²¹. Rapportée en ouverture du roman, la nativité de notre page, éclairée par les étoiles, emprunte en partie son sens vertical et intérieur à l'Incarnation qui semble gouverner le personnage durant tout son parcours sur terre et dont il est parfaitement conscient lorsqu'il relit les événements : il comprend, en effet, qu'il a été d'emblée incliné du ciel vers la terre et qu'il s'est dès lors trouvé dans un monde régi par l'Incarnation, bien davantage, par exemple, que les personnages du *Roman comique* dans leurs récits rétrospectifs.

À cette ouverture de la première partie qui présente un héros intérieurement incliné par le ciel correspond celle de la seconde partie, dans laquelle il l'est physiquement. Le premier chapitre de celle-ci s'ouvre à l'horizontale et à la verticale, ainsi que le titre du chapitre le laisse déjà penser : « Comme le page disgracié coucha

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « panchant [sic] » et « inclination ».

¹²⁰ *Ibid.*, « nativité ».

¹²¹ *Idem.*

deux nuits sur un arbre d'une forêt »¹²². Après s'être enfui du château où il était retenu prisonnier, le protagoniste emprunte, en pleine nuit, un « chemin qui [le] condui[t] dans une grande forêt » où il « mont[e] sur un fort grand arbre »¹²³. Il y dort une première nuit, puis en passe une seconde sur un arbre « plus commode et en un lieu plus élevé »¹²⁴. Le choix d'un nouvel abri de fortune le fait évidemment « descend[re] » durant le jour, mais il descend également pour « enterrer le coffre d'acier » contenant ses affaires¹²⁵. Après ses prises de hauteur successives – qui répondent littéralement à la volonté d'élévation figurée du début de la première partie – et ses descentes sur terre voire sous terre, le page descend définitivement de l'arbre et retrouve la terre ferme, au signal de son serviteur irlandais. Il reprend alors son chemin, dans les « bois où il y avait de rudes montées et de dangereuses descentes »¹²⁶. Ainsi se termine le premier chapitre qui opère, en quelques lignes, un mouvement général de digressions, d'élévations et d'abaissements sur la terre.

Dans l'*Histoire comique de Francion*, le fou Collinet termine sa première fable mythologico-prophétique par cette phrase curieuse : « Le soleil chut dedans la mer, avec cinquante étoiles, qui lui servaient de pages »¹²⁷. La chute de l'astre solaire dans la mer vient conclure son récit, comme elle servira d'ouverture dans les romans ultérieurs (la métaphore sera celle du *Roman comique*), rappelant que le monde comique, même dans la bouche d'un fou, s'incline du ciel vers la terre. Mais cette phrase, considérée de plus près, annonce – pour ne pas dire *prophétise* – le parcours du page de Tristan : à l'intérieur d'un monde dans lequel le ciel tombe sur la terre, les étoiles, pages du Soleil, suivent le mouvement. Par une sorte de chiasme, cette chute des cinquante pages préfigure la cinquantaine de chutes (au bas mot) du seul page. De fait, d'une phrase de Collinet, Tristan fait tout un roman.

Page qui tend à l'élévation sociale et morale, mais *disgracié* et donc déchu, le personnage suit bien, tout au long de son parcours, les dimensions spatiales de l'Incarnation, naviguant du plus haut des cieux au plus bas de la terre. Au reste, si le lien avec le mouvement inhérent au mystère n'est pas évident au premier abord, il s'éclaircit dans les tous derniers chapitres du roman inachevé.

¹²² Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 175.

¹²³ *Ibid.*, p. 176.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 178. Quelque part, l'épisode entre également en résonance avec l'histoire biblique de Zachée qui « monta sur un sycomore » pour voir Jésus. Ce dernier « leva les yeux en haut, et l'ayant vu il lui dit : "Zachée, hâtez-vous de descendre, parce qu'il faut que je loge aujourd'hui chez vous". Zachée descendit aussitôt, et le reçut avec joie » (Lc 19,1-10).

¹²⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 265.

Le fiévreux, le musicien et le fou

Durant la guerre contre les huguenots, de nombreux soldats contractent « des fièvres ardentes accompagnées de frénésie » qui les forcent notamment à « s’aller jeter dans une rivière »¹²⁸. Avant et pendant le siège de Montauban, le page enrôlé dans les troupes royales n’est pas épargné puisqu’il *tombe* malade une première fois, avant de faire une « rechute ». « Ce mal, explique-t-il, attaqua mon cerveau et me mit dans de merveilleuses rêveries »¹²⁹. Une fois guéri après deux mois de délire, il revient sur l’épisode et la maladie dans un poème en alexandrins : la fièvre lui a fait voir, en premier lieu, « des vers et des Muses ».

Puis lassé, tout d’un coup quittant la poésie,
Selon que les objets touchaient ma fantaisie,
Jusqu’à ce que mon mal eût achevé mon cours,
Mon esprit s’égara de discours en discours.¹³⁰

De la poésie, l’imagination du page est ainsi passée à la dévotion :

Tantôt je croyais être en la troupe des Anges,
Et là de mon Sauveur exalter les louanges ;
Tantôt je croyais être au plus creux des Enfers,
Tout embrasé de feux et tout chargé de fers [...].¹³¹

Lorsqu’il rapporte en prose l’épisode, le page parle des « différentes images [qu’il a] dans la mémoire » et que la fièvre fait resurgir¹³². En vers, il parle des « espèces confuses » de son cerveau¹³³. Or cet imaginaire du page malade – durant l’épisode, il dit « s’imaginer » des choses – est composé d’une part de la poésie, d’autre part de la dévotion¹³⁴. D’une part, des vers et des rimes ; d’autre part, des images de la religion chrétienne et des versets du *credo* : selon le symbole des apôtres, Jésus est en effet « descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité d’entre les morts, est monté aux cieux, siège à la droite de Dieu le Père tout-puissant »¹³⁵. Poète délirant, le page voit

¹²⁸ Tristan L’Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 306.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 312.

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Ibid.*, p. 306.

¹³³ *Ibid.*, p. 312.

¹³⁴ Durant son délire, il ne fait d’ailleurs confiance à personne sauf à « deux bons pères religieux » (*ibid.*, p. 308).

¹³⁵ « descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos » (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, op. cit., 30, p. 13).

différents « rimeurs », mauvais pour la plupart : il répète ainsi « Je voyais [...]/ Je voyais [...]/ J'y vis [...] »¹³⁶. Chrétien fiévreux, il *croit* se trouver parmi les Anges et en Enfer : par deux fois, il écrit « je croyais être ». En ce sens, la fièvre le pousse, d'une certaine manière, à « voir avec les yeux de l'imagination » comme le proposait saint Ignace les lieux traversés par le Christ après sa mort¹³⁷. Ou, pour reprendre une idée forte de l'*Introduction à la vie dévote*, le page malade propose involontairement « à son imagination le corps du mystère [...] [ici, celui de la mort et de la résurrection], comme s'il se passait réellement et de fait en [sa] présence »¹³⁸, voire comme s'il le vivait lui-même. Plus précisément encore, les visions de l'adolescent fiévreux se calquent sur les méditations 7 (« De l'Enfer ») et 8 (« Du Paradis ») que présente François de Sales : ce dernier propose de considérer « cet heureux pays », habité de « millions d'anges », un pays où « chacun à qui mieux mieux, et sans envie, chante les louanges du Créateur », ce « doux et souverain Créateur et Sauveur »¹³⁹ ? Le page le met en pratique et en vers, en usant de termes tout à fait similaires. François de Sales invite son lecteur à « [i]magine[r] [...] une ville ténébreuse, toute brûlante de soufre [...], pleine de citoyens qui n'en peuvent sortir »¹⁴⁰ ? Le page en fait lui-même l'expérience, « [t]out embrasé de feux et tout chargé de fers » ; et il ajoute :

Le plus brillant objet à mon œil était sombre,
Et même la clarté me paraissait une ombre.¹⁴¹

Dans cette même méditation sur l'Enfer, François de Sales fait d'ailleurs cette « considération » : « si la chaleur d'une petite fièvre nous rend une courte nuit si longue et ennuyeuse, combien sera épouvantable la nuit de l'éternité avec tant de tourments¹⁴² ! » Dans la chaleur de sa *grande* fièvre, le page semble avoir complètement intégré ces deux méditations du Paradis et de l'Enfer¹⁴³.

¹³⁶ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 312.

¹³⁷ Dans une « contemplation de l'enfer », Ignace invite ainsi à « regarder par l'imagination les feux immenses des enfers et les âmes prisonnières dans des sortes de corps enflammés comme dans des prisons » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], op. cit., p. 75).

¹³⁸ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 85.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴¹ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 312.

¹⁴² François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 60.

¹⁴³ Notons qu'à la toute fin du roman, cette expérience de l'Enfer, à la fois rempli de ténèbres et de feux, répond au page enfant qui, parlant tout au début avec un « prince de l'Église [...] de la forme des Enfers », doutait « qu'il y eût des ténèbres où il y avait de si grands feux allumés » (Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 32). Le second épisode permet ainsi de nuancer l'avis de Bruno Roche sur la portée subversive de la réponse du jeune page (*Le Rire des libertins*, op. cit., p. 64). Par ailleurs, cet épisode

Nous le voyons, l'ordre de son voyage est, en outre, l'inverse de celui du méditant salésien comme il l'est de celui du Christ, puisqu'il croit d'abord être « aux cieux » (*ad caelos*) avec les Anges, puis « aux enfers » (*ad inferos*). Mais le sens du déplacement pour se rendre aux uns et aux autres est respecté : contrairement à Dyrcona, il *monte* effectivement au ciel où il peut « de [s]on Sauveur exalter les louanges », de même qu'il *descend* aux Enfers. Par conséquent, son parcours imaginaire de malade dans ces deux lieux sacrés reproduit le « cours et le progrès » du Verbe s'incarnant : comme ce dernier, le fiévreux passe de « la troupe des Anges [...] au plus creux des Enfers »¹⁴⁴. Le malade est, parmi d'autres, une figure du Christ : « j'ai été malade [la Vugate dit *infirmus*], et vous m'avez visité » (Mt 25,36), dit celui qui en a lui-même guéri beaucoup à Jérusalem, en Galilée et en Judée¹⁴⁵. Mais c'est bien par le déplacement qu'il effectue étant malade que le page de Tristan, dans cet ultime épisode, fait l'expérience de l'Incarnation. Ce mouvement est d'ailleurs annoncé plus haut dans le poème par les « corps [des soldats morts] [...] renversés à bas », mais aussi par leurs « corps décharnés »¹⁴⁶. Et le page malade n'est lui-même qu'une parole délirante, un « esprit [...] égar[é] » qui, grâce au « Ciel », retrouve en son « corps [...] la santé perdue »¹⁴⁷. Car le mal finit par disparaître quasi miraculeusement :

[...] à mon réveil avec étonnement
On me trouva sans fièvre et sans égarement.¹⁴⁸

Dans les faits, ce poème habité de visions poétiques et christologiques lui permet de gagner « mille francs » et de retourner à Paris. Le roman, même s'il annonce d'autres volumes, s'achève ainsi au moment où le page est revenu sur terre.

Dans l'*Histoire comique de Francion* une vingtaine d'années avant le *Page*, le héros navigue lui aussi, pour un temps, dans cet imaginaire spatial du mystère, durant un

« délirant » peut être rapproché du voyage fait par la folle du *Gascon extravagant*, grâce à son « imagination », « dans le centre des abîmes » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 142). Nous en parlerons plus en détails au chapitre 8.2.

¹⁴⁴ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 312.

¹⁴⁵ Luc rapporte par exemple comment Jésus « délivra plusieurs personnes des maladies et des plaies dont ils étaient affligés et des malins esprits qui les possédaient, et [...] rendit la vue à plusieurs aveugles » (Lc 7,21). L'« Histoire de deux malades frénétiques », qui s'insère entre la maladie du page (chap. LIII) et sa mise en vers (chap. LV), n'est pas sans rappeler les nombreux démoniaques ainsi guéris par Jésus.

¹⁴⁶ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 312-313.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 313.

épisode qui semble pourtant, à première vue, en être très éloigné. En pleine fête au château de Raymond (au Livre VII), Francion déclare à son hôte qu'il préfère Laurette à Bacchus, le corps au vin – le binôme, qui rappelle l'Eucharistie, est en soi intéressant. La « tête penchée dessus le sein de Laurette »¹⁴⁹ – à l'inclination intérieure s'ajoute ainsi l'inclinaison physique vers le corps féminin –, il se met à considérer le son des luths et des violes des musiciens fraîchement arrivés : « Mon cœur bondit à chaque accent, je ne suis plus à moi-même. Ces tremblements de voix font trembler mignardement mon âme [...] » ; il ajoute : « mon naturel n'a d'inclination qu'au mouvement [...]. Mon esprit et mon corps tremblent toujours à petites secousses » ; et il conclut son discours par cette formule souvent remarquée : « je suis tout divin, je veux être toujours en mouvement, comme le Ciel »¹⁵⁰. Pour ponctuer ses paroles, il se met alors à chanter un air qu'il accompagne de son luth.

La critique a vu dans cette apologie de la musique et du corps, dans ce rapprochement entre plaisir musical et plaisir sensuel, dans cette aspiration au mouvement sous toutes ces formes, le sommet de la pensée libertine, ou du moins de la « nouvelle philosophie » de Francion, et sa mise en pratique¹⁵¹. Toutefois, cette lecture passe à côté du ton – puisqu'il s'agit bien de cela – théologique, ou théologi-comique, des mouvements intérieurs et extérieurs du joueur de luth. En lui-même, le ravissement extatique entraîné par la musique et manifesté par les tremblements de l'âme et du corps a quelque chose de mystique. Priant le Verbe incarné, Tristan veut trembler de même :

Faites, s'il vous plaît, que je prenne part au frisson qui saisit vos membres délicats, si tôt que vous vîntes au monde, étant exposé de la sorte à la rigueur des éléments.¹⁵²

Musique et tremblements se propagent jusqu'aux *États et empires de la Lune* de Cyrano. Les Séléniens y sont en effet divisés en deux groupes, en fonction de leur langage qui,

¹⁴⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 338. Plus tôt, le mouvement était similaire avec Diane : « nos têtes se touchaient presque, tant elles inclinaient par le languissement de notre âme » (*ibid.*, p. 246).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵¹ Pierre Ronzeaud considère la chanson de Francion comme un « credo » venant couronner son « véritable projet "épicurien" » (« Parole libertine et discours de fou. Le rôle de Collinet dans le *Francion* de Sorel », in Pierre Aquilon, Jacques Chupeau et François Weil [dir.], *L'Intelligence du passé. Les faits, l'écriture et le sens. Mélanges offerts à Jean Lafond*, Tours, Publications de l'Université François-Rabelais, 1988, p. 260). On connaît par ailleurs le symbole sexuel lié au luth dans tout le roman.

¹⁵² Tristan L'Hermite, *L'Office de la Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. 310-311. Notons que François de Sales considère que « sonner du luth ou autre instrument, chanter en musique », de même que « prendre l'air » ou « aller à la chasse » sont des « passetemps [...] louables » et des « récréations [...] honnêtes » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, *op. cit.*, p. 220).

dans les deux cas, n'a pas recours aux mots : le peuple communique « par les trémoussements des membres », de telle sorte que l'homme du peuple ne ressemble pas à « un homme qui parle, mais [à] un corps qui tremble »¹⁵³. Les « Grands » ont, quant à eux, recours à la musique, prenant « tantôt un luth, tantôt un autre instrument »,

de sorte que quelquefois ils se rencontreront jusques à quinze ou vingt de compagnie, qui agiteront un point de théologie [...] par un concert le plus harmonieux dont on puisse chatouiller l'oreille.¹⁵⁴

Sur la Lune, la théologie se fait en chœur. On imagine alors volontiers que l'Incarnation, parmi d'autres points abordés, d'un sujet difficile voire discordant comme il peut l'être sur la terre des hommes, peut ainsi devenir une véritable harmonie pour les oreilles ! D'ailleurs, l'Incarnation ne s'est-elle pas faite, à l'annonce de l'ange à Marie, par l'oreille ? Dans le peuple sélénién, la parole prend véritablement corps, la chair devenant verbe par la même occasion. Quant aux nobles, leur verbe se fait musique.

L'extase musicale de Francion emprunte elle aussi son trajet à l'Incarnation : ce mouvement, par lequel il dit être *par nature* incliné (« mon naturel n'a d'inclination qu'au mouvement »), a une origine divine et céleste (« je suis tout divin, je veux être toujours en mouvement, comme le Ciel »). Ici, comme dans tout le roman, Francion est ainsi entraîné par le mouvement perpétuel, en se comparant aux régions célestes mouvantes de la scolastique aristotélicienne. Tout céleste et divin qu'il soit, il se tourne bien, dans cet épisode, non seulement vers les instruments de musique, mais aussi vers le sein de Laurette, « ce beau sein » qu'il ne touche « qu'en tremblant »¹⁵⁵. Partant du ciel, le personnage s'incline vers le luth et le corps qu'il touche. Les onze quatrains qu'il chante alors opèrent à leur tour un va-et-vient entre les « Cieux » et les « corps », entre « Dieu » et les « baisers, les accolades »¹⁵⁶. Mise en musique, la poésie entraîne elle-même les mouvements des corps et incite « tout le monde aux plaisirs de l'amour » : des plaisirs en accord, en fin de compte, avec un mouvement vers le bas, la chair et les corps¹⁵⁷.

¹⁵³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 66-67.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 338. Ce geste rappelle également Jean « couché sur le sein de Jésus » (Jn 13,23) lorsque ce dernier annonce que Judas le trahira.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 339.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 340. Cette chanson a comme antécédent le Sonnet sur le jeune sein de Diane que compose Francion, jeune poète débutant de la chair (*ibid.*, p. 243).

Une nouvelle variante d'expérience du mouvement de l'Incarnation, moins sensualiste, plus inquiétante et tout aussi mystique, se dessine en ouverture de la seconde partie du *Roman comique*. Alors que Le Destin galope au clair de Lune à la poursuite des ravisseurs d'Angélique, « quelque homme ou quelque diable »¹⁵⁸ tombe littéralement du ciel pour atterrir sur le cheval du héros. Effrayante pour la victime (« Il a avoué depuis que l'on ne peut avoir plus de peur qu'il en eut »), risible pour son auteur (« [il] se mit à rire »), cette chute soudaine et inattendue pour Le Destin comme pour le lecteur se fait en deux temps. Une première fois, l'homme nu « saut[e] en croupe », avant de passer « les bras alentour du col » du cavalier. Un instant plus tard, « le chevauteur croupier se laiss[e] tomber » du cheval « en terre » puis disparaît¹⁵⁹. Les contours et l'identité de ce personnage dont la nature exacte semble indéfinissable (« homme », « diable », « fantôme » ?) se révèlent également en deux temps : entre les deux chutes, Le Destin découvre qu'il s'agit d'« un grand homme nu » au « visage vilain » ; finalement, une villageoise lui explique que cet homme est « un paysan de [son] village qui était devenu fou et courait les champs »¹⁶⁰. Contrairement au page et à Francion, ce fou anonyme et muet est un personnage tout à fait secondaire dans le personnel romanesque de Scarron. Il suit pourtant, comme le fiévreux et le musicien, le trajet du Fils de Dieu venu sur terre. Celui que nous recroiserons dans la suite du roman « effroyablement barbu, sale et crasseux », nu « comme on peint notre premier père »¹⁶¹, tombe en effet de la Lune sur le cheval puis sur le sol, du ciel vers la terre, comme Adam pour le malheur des hommes, comme le Christ pour leur salut. Par ailleurs, si le fou sans nom suit, dans cet épisode, le mouvement de l'Incarnation, c'est bien le héros, pris à la gorge, qui en fait l'expérience, sans comprendre ni l'origine, ni l'issue de cette incarnation quelque peu sauvage.

Une telle incarnation de la folie renvoie, d'une certaine manière, à la folie de l'Incarnation, qui se manifeste justement dans l'abaissement extrême du plus haut des cieux au plus bas de la terre. Certes, depuis les premiers Pères de l'Église et jusqu'au XVII^e siècle, l'Incarnation est principalement considérée, non comme insensée, mais sage et raisonnable, en plus d'être convenable et bienséante. Du point de vue divin, Dieu

¹⁵⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 214.

¹⁵⁹ *Idem*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 215. Sur cette scène, voir Martine Debaisieux, « Le Roman comique, ou la mise en scène du dé(voile)ment », in Martine Debaisieux (dir.), *Le Labyrinthe de Versailles. Parcours critiques de Molière à La Fontaine. À la mémoire d'Alvis Eustis*, Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux titre », 1998, p. 171-185.

¹⁶¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 306-307.

manifeste en effet sa grande sagesse dans ce mystère¹⁶². De même, comme le souligne Marandé, il était « convenable et bienséant [...] que Dieu s'incarna et se fit homme-Dieu »¹⁶³. Du point de vue du croyant, le fait que Dieu « se soit incarné n'a rien d'inadmissible »¹⁶⁴, même si le mystère reste difficilement démontrable « par quelques raisons naturelles » : car « [c]'est un mystère caché à la sagesse des hommes »¹⁶⁵. Aussi, existe-t-il réellement une « *stultitia Incarnationis* », une folie d'un Dieu descendu de ses grandeurs aux bassesses du monde. Cette folie est notamment formulée par Grégoire le Grand dans ses *Morales sur Job* (au Livre XXIX) :

puisque le monde, par sa sagesse, n'a pas trouvé Dieu qui est sagesse, Dieu a jugé bon qu'il parvînt à la connaissance du Dieu fait homme par la folie de cette humanité ; il a voulu que sa sagesse s'abaissât jusqu'à notre folie, et que nos yeux aveugles, illuminés par la boue de sa chair, vissent la lumière de sa prudence céleste.¹⁶⁶

L'idée est reprise par Anselme de Cantorbéry dans son *Cur Deus homo* (1098) : « que le Tout-Haut s'abaisse jusqu'à de telles humiliations [*altissimum ad tam humilia inclinari*] », cela « semble contredire la raison »¹⁶⁷. Or Dieu s'est effectivement abaissé jusqu'au dernier degré d'une humanité ignorante et folle. Concrètement, le Christ, durant son parcours sur terre, « a voulu être entouré de lunatiques, de démoniaques, de fous, de tentés, de possédés », ainsi que le remarque saint Vincent de Paul¹⁶⁸. Et Jésus lui-même est pris pour un fou : « Plusieurs d'entr[e les juifs] disaient : "Il est possédé du démon et il a perdu le sens ; pourquoi l'écoutez-vous¹⁶⁹ ?" » (Jn 10,20). En fin de compte, les hommes du XVII^e siècle s'accordent à penser, comme le remarque Michel Foucault, que « [l]a folie est le point le plus bas de l'humanité auquel Dieu ait consenti dans son

¹⁶² Alléguant saint Jean Damascène, Thomas d'Aquin soutient par exemple que « par le mystère de l'Incarnation », Dieu manifeste « sa sagesse, car, à la situation la plus difficile, il a su donner la solution la plus adaptée » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 4, op. cit., III, Q. 1, a. 1, p. 16).

¹⁶³ Léonard de Marandé, *Le Théologien français*, t. II, op. cit., p. 4.

¹⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 4, op. cit., III, Q. 1, a. 1, p. 17.

¹⁶⁵ Léonard de Marandé, *Le Théologien français*, t. II, op. cit., p. 1. Dans cette perspective, saint Paul, pour qui la folie réside principalement dans la croix, est souvent cité (notamment 1 Co 1,17-3,12).

¹⁶⁶ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, sixième partie (Livres XXVIII-XXIX), trad. Marc Adriaen, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2003, p. 177. L'auteur vient ainsi commenter 1 Co 1,21 : « Car, puisque le monde n'a pas connu Dieu par le moyen de la sagesse, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver les croyants ».

¹⁶⁷ Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi un Dieu-homme*, op. cit., p. 324-325.

¹⁶⁸ Cité par Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1972 [1961], p. 171.

¹⁶⁹ Selon Foucault, le Christ « a voulu lui-même passer aux yeux de tous pour un dément, parcourant ainsi, dans son incarnation, toutes les misères de l'humaine déchéance : la folie devient ainsi la forme ultime, le dernier degré du Dieu fait homme » (*ibid.*, p. 171-172).

incarnation »¹⁷⁰. Au commencement de l'évangile de Jean et à l'origine de la religion chrétienne, cet abaissement fou (la *kénose* dont parle saint Paul) et cette inclination vers la folie se retrouvent, à plus petite échelle, en réouverture du roman de Scarron, sur un mode fantomatique et fantasmatique. C'est alors Le Destin qui, un court instant, fait l'expérience humaine de cette folie de l'Incarnation.

En ouverture, dans de brefs épisodes ou tout au long de l'œuvre, non seulement nos romans jouent des mouvements propres au mystère de l'Incarnation pour organiser le monde comique, mais ils présentent également plusieurs variantes de personnages qui suivent ce mouvement : l'adolescent fiévreux, le joueur de luth et le fou mystérieux. Le mouvement du ciel vers la terre qui les habitent peut alors être provisoire (le page), perpétuel (Francion) ou marginal (le sauvage). Par ailleurs, la lucidité et la compréhension des personnages comiques faisant l'expérience de l'Incarnation varient, qu'ils en suivent eux-mêmes le trajet ou le vivent au contact d'un autre : Francion l'exprime en même temps qu'il le vit ; le page le saisit *a posteriori* ; Destin n'y comprend rien. Du point de vue humain, il existe ainsi de multiples façons d'expérimenter l'Incarnation. Enfin, les trois états (malade, musicien, fou) se recouvrent en partie : le page malade est proche de la folie, de même que sa fièvre le pousse à chanter les louanges de Dieu. De même, peu avant de toucher le luth et le sein de Laurette, Francion déclare se considérer lui-même et ceux qui passent leur temps « à l'amour, aux festins, aux momeries » comme « des fous ». Et d'ajouter : « Les maladies nous affligeront et la débilité des membres nous viendra, avant que nous soyons en l'âge caduc »¹⁷¹.

Ce faisant, l'histoire comique se réapproprie paradigmatiquement :

- trois images quelque peu marginales pour parler de l'Incarnation, non le Soleil, le printemps ou la fleur, mais la maladie, la musique et la folie ;
- trois aspects du mystère : la maladie qui se rapporte au corps, le chant au Verbe, la folie à l'Incarnation toute entière ;
- trois états des voisins immédiats du Christ sur terre : les malades, paralysés et autres lépreux, les Anges qui chantent sa gloire à sa naissance (et Jean penché sur son sein avant sa mort), le diable, les démoniaques et autres possédés ;

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 332. Nous reviendrons sur cet éloge de la folie au chapitre 8.2.

- enfin, trois figures du Christ lui-même, récurrentes dans les Écritures : infirme (« j'ai été malade, et vous m'avez visité »), parole vivante et chant amoureux annoncé par le Cantique des cantiques (« C'est la voix de mon bien aimé »¹⁷²), fou (« il est possédé par le démon et il a perdu le sens »).

Dans le roman, ces trois « personnes », le malade, le musicien et le fou, comme une trinité comique, connaissent un seul et même mouvement d'incarnation.

¹⁷² Ct 2,8. Le commentateur de la Bible de Louvain note en préambule : « Tout ce cantique est mystique, très plein de l'amour incompréhensible de Jésus Christ envers son épouse, et derechef de l'épouse envers Jésus Christ son époux ».

Chapitre septième

« Deux natures sans confusion, [...] sans division »

« [À] parler proprement et à la rigueur il n'y a point de mélange ou de confusion dans les natures, et [...] l'Église chante très expressément, Dieu s'est fait homme, il a demeuré ce qu'il était, il a pris ce qu'il n'était pas, sans souffrir aucune division, ou aucun mélange ; ce n'est pas comme quand on mêle une goutte d'eau dans un tonneau de vin, ou de la vieille cire fondue avec de la neuve, car ici les natures, quoique jointes dans le Verbe demeurent unies sans se confondre [...]. »

François Garasse, *La Somme théologique*, 1625

1. Unions hypostatiques : *Le Roman comique*

L'irruption au clair de Lune du petit homme fou sur la scène du *Roman comique* en ouverture de la seconde partie illustre parfaitement la prise en charge, dans l'histoire comique, d'une autre dimension du mystère de l'Incarnation : sa dimension *ontologique*. Personnage inattendu au comportement bizarre, en apparence sans grande importance pour l'intrigue, il permet de confronter, dans la réouverture du roman, deux ordres de réalité : à travers lui, l'irrationnel s'immisce dans la succession plutôt logique des événements, l'étrange surgit de nulle part sur le chemin prévu, l'extraordinaire survient dans le monde ordinaire. L'homme quasi invisible et insaisissable rencontre le héros, la folie le Destin. Comme le remarque à juste titre Martine Debaisieux, « ce scénario met en contact deux entités de nature incompatible, et les réconcilie »¹.

Or cette *réconciliation* de « deux entités de nature incompatible » se fait très précisément dans l'Incarnation. Dès les premiers dogmes conciliaires, le mystère est défini, nous l'avons relevé dans notre premier chapitre, comme l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Christ. Ces « deux natures » *a priori* incompatibles sont réunies « sans confusion, sans changement », mais aussi,

¹ Martine Debaisieux, « *Le Roman comique*, ou la mise en scène du dé(voile)ment », art. cit., p. 181. L'auteur parle également d'« antithèses » et d'« accouplement des contraires ».

paradoxalement, « sans division et sans séparation »². C'est ce que retient le *Catéchisme du concile de Trente* (1566) : le Fils « n'est qu'une même Personne qui unit en soi la nature divine et la nature humaine »³. « Dieu et l'homme sont conjoints en l'unité de personne », répète Bérulle dans les *Grandeurs de Jésus* (1622-1623), et il ajoute : le « divin mystère de l'Incarnation lie très étroitement et allie par ensemble Dieu et l'homme »⁴. Plus loin, il parle du mystère comme d'un « mélange secret et sacré (sans aucune confusion) de Dieu et de l'homme en l'Homme-Dieu »⁵. Dans l'« Avant-Discours » qui introduit le Livre premier « De l'Incarnation » (1646), Léonard de Marandé met en avant cette « alliance » entre « le Soleil de la Divinité [...] et celui de la Nature humaine », puis loue Dieu pour avoir

en la personne de Jésus-Christ, assemblé ces deux extrémités si éloignées, et [pour] avoir allié et conjoint ces deux natures, divine et humaine, dans l'unité de subsistance en la personne du Verbe.⁶

Au sein de ce Livre premier, le théologien consacre le Traité II, soit vingt pages, à cette « Union ». En des termes moins pointus, Garasse considère quant à lui cette alliance comme un « Mariage » et comme un « Mélange » : mariage, parce que « les deux natures se sont comme mariées et alliées par ensemble », parce qu'elles « se sont jointes dans le Verbe »⁷. Même si la chose paraît évidente, il précise : l'Incarnation

n'est pas un vrai mariage, accompagné des vraies et nécessaires conditions du mariage, dont la première est la semblance de nature en même espèce, car un homme ne se saurait marier avec une lionne, ni un lion avec un homme, d'autant qu'ils sont d'espèce et nature différente [sic].⁸

Selon lui, l'Incarnation est de même une « MIXTION ou [un] Mélange », comme l'ont appelée saint Augustin (« en l'Épître troisième, un peu devant le milieu »!) et saint

² Selon la formule du Concile de Chalcédoine (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, op. cit., 302, p. 108). Comme le souligne François Brune, ces quatre expressions « mettent notre logique à mal parce qu'[elles] sont en principe absolument inconciliables » (Michel Cazenave et François Brune, « L'incarnation : deux natures en une personne », in Michel Cazenave [dir.], *Bible et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les vivants et les dieux », 2002, p. 87).

³ *Le Catéchisme du concile de Trente*, op. cit., p. 43.

⁴ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 172-173.

⁵ *Ibid.*, p. 241.

⁶ Léonard de Marandé, « Avant-Discours », in *Le Théologien français*, t. II, op. cit., n.p.

⁷ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 624.

⁸ *Ibid.*, p. 625. Léonard de Marandé considère de même l'« union de la nature humaine et de la nature divine en Jésus-Christ » comme un « mariage incompréhensible » (*Le Théologien français*, t. II, op. cit., p. 2).

Grégoire de Nazianze, bien qu'« à parler proprement et à la rigueur il n'y a point de mélange ou de confusion dans les natures »⁹. Dans sa définition ontologique, l'Incarnation, lorsqu'elle est qualifiée d'union, d'alliance, de mélange ou de mariage, joint deux réalités extrêmes et *a priori* incompatibles : la nature humaine avec la nature divine dans la personne du Christ (une alliance exprimée par l'oxymore « homme-Dieu ») et, par extension, l'humanité avec Dieu et toute forme de transcendance.

Parmi toutes les œuvres de notre corpus, *Le Roman comique* de Scarron nous semble exploiter au mieux les possibilités qu'offrent les dimensions ontologiques ainsi que la nature oxymorique du mystère de l'Incarnation, et ceci à différents niveaux : des réalités concurrentes dans l'ensemble des chapitres voire dans la seule partie comique, des mystères en partie éclairés et des personnages antithétiques ou eux-mêmes de deux natures tiennent en un même roman, dont la critique s'est efforcée de montrer la cohérence et l'unité¹⁰. Aussi, l'union paradoxale de deux réalités extrêmes s'y retrouve, à plusieurs niveaux.

Deux natures

Premièrement, le roman de Scarron conjoint deux registres narratifs opposés : « burlesque et romanesque »¹¹, ou plus simplement « "comique" et "sérieux" »¹². Les épisodes penchent tantôt vers la farce et la comédie, tantôt vers le roman héroïque, et ceci de manière clairement distincte – pour le moins au début du roman. Les aventures terre à terre des comédiens alternent avec leurs récits rétrospectifs et les quatre nouvelles

⁹ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 625. Comme souvent, Garasse expose une idée quasi hérétique (l'Incarnation comme mélange *réelle* des natures), en soulignant qu'elle n'est pas tout à fait exacte. Pour ce faire, il cite alors – approximativement – d'autres autorités, tout en utilisant des comparaisons plus poétiques que dogmatiques : « Ce n'est pas comme quand on mêle une goutte d'eau dans un tonneau de vin, ou de la vieille cire fondue avec de la neuve, car ici les natures, quoique jointes dans le Verbe demeurent unies sans se confondre » (*idem*).

¹⁰ Par exemple, Jean-Pierre Chauveau, « Diversité et unité du *Roman comique* », *Mélanges historiques et littéraires sur le 17^e siècle. Offerts à Georges Mongrédien par ses amis*, Paris, Société d'études du XVII^e siècle, 1974, p. 163-176.

¹¹ Jean Serroy, *Roman et réalité*, op. cit., p. 446.

¹² Martine Debaisieux, « *Le Roman comique*, ou la mise en scène du dé(voile)ment », art. cit., p. 181. Serroy parle également du *Roman comique* comme d'un « carrefour de la tradition comique, satirique et picaresque d'un côté, et de la veine romanesque, sentimentale et héroïque de l'autre » (Jean Serroy, « *Le Roman comique*, roman carrefour », *Perspectives de la recherche sur le genre narratif français au XVII^e siècle*, Pisa, Edizioni ETS, coll. « Quaderni del Seminario di filologia francese », 2000, p. 143). Sur ces deux registres, voir notamment Antoine Adam, « *Le Roman comique* », in *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 34-42 ; Jacques Morel, « La composition du *Roman comique* », *L'Information littéraire*, n° 5, 1970, p. 212-217 ; Jean Serroy, « *Le Roman comique* », in *Roman et réalité*, op. cit., p. 437-521.

idéalisantes. Ainsi, des personnages humains et médiocres (le petit Ragotin, la grosse Bouvillon, La Rappinière, les comédiens, etc.) s'opposent à des êtres héroïques – « c'est-à-dire quelque chose entre les Dieux et les hommes » dira Sorel¹³ : Dom Carlos d'Aragon et la princesse Porcia, Victoria de Portocarrero et Dom Fernand de Ribéra, le prince Mulei, fils du Roi du Maroc, etc. Inscrits dans le titre même de l'œuvre, ces deux registres, qui appartiennent également à la tragi-comédie, se retrouvent dans l'alternance des chapitres : au début de la seconde partie, le chapitre « Des bottes », qui raconte comment La Rancune « s'appropri[e] une paire de bottes neuves »¹⁴, précède immédiatement « L'histoire de La Caverne », pleine de gravité et de tristesse, entre l'assassinat de son père et les afflications de sa mère¹⁵. Si ces deux registres, tonalités ou réalités se côtoient *sans confusion ni mélange* apparent, ils finissent toutefois par s'interpénétrer et se fondre l'un dans l'autre, au point de paraître *sans division ni séparation* : de façon emblématique, l'histoire de L'Étoile et de Destin, rapportée et reléguée jusqu'alors dans un passé héroïque, se prolonge, à l'intérieur du deuxième volet, dans le présent comique, à tel point que l'on découvre finalement que « l'histoire de ce couple privilégié est *étroitement mêlée* aux aventures apparemment fantaisistes de la troupe »¹⁶.

La jonction de deux ordres de réalité opposés se fait, à un deuxième niveau, au sein même de la partie comique du roman, à savoir les aventures des comédiens. Elle est exprimée – et mise en avant, puisqu'elle sert d'embranchement pour la seconde partie – par l'intrusion du fou. Cet épisode en apparence insignifiant se révèle, dans cette perspective, d'une richesse remarquable : tout d'abord, l'extraordinaire, l'invisible et le prodigieux que connote le petit homme y *embrassent*, au sens propre et au sens figuré, l'ordinaire, le visible et le naturel, incarnés par Le Destin. De la même manière, dans l'Incarnation, les natures divine et humaine « se sont étroitement alliées dans le Verbe *par une accolade* », ainsi que le signale Garasse¹⁷. Scarron semble en outre faire écho à une autre proposition « poétique » de Garasse quant à l'union des deux natures dans l'Incarnation : selon le

¹³ Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 189. Les personnages des nouvelles ressemblent aux héros des romans à la mode que dénonce Sorel. Voir notre chapitre 4.2.

¹⁴ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 216.

¹⁵ Serroy a relevé cette parfaite alternance, qu'il juge être un « dialogue entre romanesque et réalité », dans la structure de l'œuvre (Jean Serroy, *Roman et réalité*, op. cit., p. 481).

¹⁶ Jacques Morel, « La composition du *Roman comique* », art. cit., p. 214. L'expression (que je souligne) rappelle l'une des descriptions de l'Incarnation. Morel parle plus loin de « bigarrure non dépourvue d'harmonie » (*ibid.*, p. 216).

¹⁷ À l'article *embrassement* de sa liste de synonymes (François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 614. Je souligne).

jésuite, on s'en souvient, la « personnalité humaine a été comme [...] *mise à cheval* sur la personnalité du Verbe »¹⁸. Chez le romancier, c'est l'inverse qui se produit : le Verbe muet, ersatz d'un *verbum infans*, se met à cheval derrière le personnage humain. Mais les termes (humain et divin), l'opération (une union) et la comparaison (comme une mise à cheval) sont similaires. Enfin, sous un ciel propice aux apparitions étranges voire surnaturelles, l'irruption d'un personnage « lunatique » place cette seconde partie du roman sous le signe de l'instabilité, du changement et de la surprise¹⁹. En ce sens, la rencontre du personnage lunatique et du cavalier en chemin rappelle là aussi l'Incarnation, « alliance incomparable qui *joint la terre au ciel* »²⁰. Cette scène, inscrite dans la partie comique, tout à la fois oppose et conjoint deux registres (tragique et comique), deux natures (lunaire et terrestre) et deux personnages (fou et cavalier) qui assument des réalités extrêmes.

Dans cet épisode comme dans tout le roman, il convient de noter que cette union est dynamique. En effet, un même événement peut être successivement extraordinaire puis ordinaire, étrange puis terre à terre, mystérieux puis compréhensible, et *vice versa*. C'est le cas de cette folle intrusion : à la fin du chapitre, le lecteur comprend avec Le Destin que « l'homme nu » est simplement « un paysan [du] village qui était devenu fou et qui courait les champs »²¹. En même temps que le fantôme se révèle n'être qu'un fou vagabond, l'événement *a priori* inexplicable devient rationnel, l'extraordinaire banal, sans que ce glissement n'abolisse pour autant la frayeur du personnage central et la surprise du lecteur. Un tel procédé narratif est récurrent dans tout le roman. Dans le « Combat de nuit » (partie I, chap. XII), la « cause de la querelle » est explicitée après que les cris (« au meurtre ! ») et les coups de poings ont été allégrement échangés²². La fin de « L'histoire de La Caverne » (II, III), moins comique et plus inquiétante – comme l'intrusion du fou –, suit la même logique : l'âme errante, suggérée par les bruits de pas, les soupirs et la main velue se révèle n'être en réalité que le lévrier de la maison²³. Ce

¹⁸ *Ibid.*, p. 649. Je souligne. Cette affirmation est considérée par Saint-Cyran, nous l'avons dit au chapitre 1.2, comme « irrégulière » et « profane » (Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. IV, op. cit., p. 47).

¹⁹ L'adjectif *lunatique* renvoie, au XVII^e siècle, à celui « qui se gouverne selon la Lune ». Comme aujourd'hui, le terme s'applique aux gens fantasques : « tantôt [...] de bonnes humeurs et complaisants, tantôt farouches et difficiles [d']accès », mais également, dans un sens plus fort, aux « fous et aux épileptiques » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « lunatique »).

²⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 88. Je souligne.

²¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 215.

²² *Ibid.*, p. 111-116.

²³ Une fois le mystère résolu, L'Étoile a toujours de la peine à croire que ce « fantôme lévrier » n'est pas un « esprit » (*ibid.*, p. 228-229).

procédé témoigne du goût remarquable de Scarron pour la pointe et la chute (le roman comique est aussi un roman burlesque), pour le drame qui finit par se résoudre (le roman reste un roman de la comédie), pour l'enquête (le roman comique prend parfois des allures de roman policier), mais aussi pour l'alternance de mystères en partie révélés : dans sa « succession d'énigmes »²⁴, *Le Roman comique* est aussi un roman de l'Incarnation²⁵. L'auteur de la suite d'Offray (1663) ne l'a pas compris, lui qui ne cesse d'explicitier les « desseins » des comédiens. Si les personnages ne sont pas pour autant omniscients, le lecteur n'est, quant à lui, jamais dans le mystère, et n'est donc jamais mis en contact avec l'Incarnation dans sa dimension ontologique : lorsque Ragotin est retrouvé pendu (mais toujours vivant), La Rancune en découvre à L'Étoile « tout le mystère de quoi elle fut fort étonnée », contrairement au lecteur qui sait depuis longtemps que le petit homme veut se donner la mort par dépit amoureux²⁶. *A contrario*, dans les deux parties que signe Scarron, le lecteur est inscrit dans le monde des comédiens, et il suit avec eux l'alternance des mystères et de leur révélation. Par ailleurs, dans le cas de l'intrusion du fou ou dans l'épisode des brancards, le lecteur ne peut manquer de se poser la question du sens de l'événement pour l'intrigue, Scarron s'étant ainsi plu à court-circuiter la révélation. Le mystère plane également dans certains titres que les chapitres qu'ils introduisent tentent ensuite de révéler : en annonçant un chapitre « Dans lequel on verra plusieurs choses nécessaires à savoir pour l'intelligence du présent livre » ou un autre « Qui contient ce que vous verrez, si vous prenez la peine de le lire », l'auteur entretient le mystère avant qu'il ne s'éclaire, en partie, à la lecture dudit chapitre. Mais Scarron propose également l'opération inverse : certains titres qui s'appliquent, comme le souligne Catherine Spencer, « à [en] condenser fidèlement le contenu » introduisent des chapitres « vide[s] » ; et de citer « L'aventure des brancards », un chapitre dont le titre paraît tout à fait clair mais dans lequel « on n'y découvre rien »²⁷. C'est alors significativement dans deux chapitres présentés comme vides et banals que se concentre tout le dénouement de l'intrigue : les chapitres XI (« Des moins divertissants du présent

²⁴ Françoise Létoublon, « La rencontre avec les personnages de roman », art. cit., p. 341.

²⁵ Rappelons avec Furetière que les *mystères* au sens chrétien (la Trinité, la Rédemption, l'Eucharistie et donc l'Incarnation) sont, par définition, « des vérités révélées » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « mystère »). Aussi, une lecture de ces épisodes dans le sens de la rationalisation n'empêche pas un retour de l'Incarnation.

²⁶ *Suite d'Offray*, in Paul Scarron, *Roman comique*, éd. Yves Giraud, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche. Classique », 1994, p. 407.

²⁷ Catherine Spencer, « Aux marges du texte, *Le Roman comique*. Des titres à la page », *Vers un Thesaurus informatisé. Topique des ouvertures narratives avant 1800. Actes du quatrième colloque international SATOR*, Montpellier, Centre d'études du XVIII^e siècle, Université Paul-Valéry, 1991, p. 251.

volume ») et XII (« Qui divertira peut-être aussi peu que le précédent ») de la seconde partie résolvent et expliquent en quelques pages l'enlèvement d'Angélique et de L'Étoile²⁸. Chapitres en apparence sans valeur, ils contiennent en réalité le cœur du roman et la résolution de son principal mystère. Quant à d'autres comme la mort de Doguin, ils resteront irrésolus.

Une personne

La rencontre du Destin et du fou signale la présence d'une union à un quatrième niveau, celui des personnages. Ragotin, davantage encore que le fou sauvage dont il apparaît d'ailleurs comme le modèle ou le double²⁹, forme avec Le Destin un couple antithétique sur le même mode dialectique que l'Incarnation – il ne s'agit plus exactement d'une union *hypostatique* puisque les deux natures sont conjointes en deux personnes. Ils s'opposent avant tout par leur nom : celui de Ragotin l'apparente simultanément aux bêtes (aux « chevaux qui ont les jambes courtes »), aux hommes de petite taille (« nains, engoncés et trapus ») et aux parleurs fâcheux (ceux qui « gronde[nt] et murmure[nt] auprès de quelqu'un, en telle sorte que cela le tourmente et l'incommode »)³⁰. Le « nom du godenot »³¹ fait de lui, en quelque sorte, un verbe importun dans un corps trop étroit, ce que confirme la majorité des situations dans lesquelles il intervient. Cette incarnation ridicule ne cesse, qui plus est, de subir la fatalité (« quand la fortune a commencé de persécuter un misérable, elle le persécute toujours »³²), au contraire de Destin dont le nom de scène annonce d'emblée un parcours autrement plus glorieux. Dès lors, ils se distinguent également l'un de l'autre par leurs actions tout au long du roman : risibles au gré des trébuchements, chutes et disgrâces pour le premier ; héroïques, tant dans le présent comique (à la poursuite des ravisseurs d'Angélique) que dans son histoire (face à l'ennemi Saldagne) pour le second.

²⁸ Comme l'a relevé Joan DeJean (*Scarron's Roman comique. A Comedy of the Novel, A Novel of Comedy*, Berne, Peter Lang, coll. « Publications universitaires européennes. Langue et littérature française », 1977, p. 81).

²⁹ Ragotin est présenté comme « le plus grand petit fou qui ait couru les champs depuis Roland » (*op. cit.*, p. 86), au même titre que le petit homme « qui était devenu fou et qui courait les champs » (p. 215). De même, le premier est pris pour le second au chapitre XVI (partie II).

³⁰ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « ragot » et « ragoter ». En outre, Furetière précise que ce dernier terme « est fort bas et populaire » (*idem*).

³¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 86.

³² *Ibid.*, p. 316.

« [P]ivotal couple of heroes » formant un « oxymoron » selon Joan DeJean³³, « protagonistes antithétiques et couple contradictoire » selon Jean Rousset³⁴, Ragotin et Destin sont réunis, dans le roman, comme deux entités en tous points contraires³⁵.

Toutefois, cette opposition reste schématique, car l'un et l'autre n'appartiennent pas uniformément à un registre précis, pas plus qu'ils n'incarnent un ensemble cohérent de valeurs. Aussi, l'union de deux natures extrêmes affleure-t-elle, à un cinquième niveau, au sein d'un même personnage, et redevient pleinement hypostatique. Le Destin apparaît lui-même, d'une part, héroïque, céleste voire divin : héroïque par son courage et par ses actes dans et hors du théâtre (lorsqu'il tient le rôle d'Hérode ou la bride de son cheval à la poursuite des ravisseurs³⁶) ; céleste par les interventions providentielles qui jalonnent son parcours³⁷ ; divin par son nom. Mais d'autre part, il se voit à plusieurs reprises ramené à sa nature terrestre, face à l'esprit fantomatique nous l'avons vu, mais également face aux « trente quintaux de chair » de Madame Bouvillon³⁸. « [P]etite nymphe replète » et « grosse sensuelle », cette dernière cherche à prendre son plaisir avec le jeune comédien réduit alors au rôle de pion dans le jeu amoureux et charnel. L'épisode (II, X), à la fin duquel Le Destin « se choqu[e] la tête contre un banc », montre qu'il n'est pas exactement l'antithèse de Ragotin, figure même du disgracié, dont il serait l'envers positif et fortuné. C'est Ragotin lui-même qui, sorti de nulle part (*deus ex machina* faisant « un bruit du diable »), le sauve de ce mauvais pas³⁹. Réglée essentiellement par la Providence divine, l'existence de Destin est donc ponctuée, çà et là, de malheurs risibles, et lui-même apparaît ainsi d'une double nature (héroïque et comique, fortuné et

³³ Joan DeJean, *Scarron's Roman comique*, *op. cit.*, p. 80. Ragotin est ainsi présenté comme « comic counterpart » et « comic double » de Destin (*ibid.*, p. 76 et p. 78).

³⁴ Jean Rousset, « Insertions et interventions dans *Le Roman comique* », in *Narcisse romancier*, *op. cit.*, p. 73. Cité par Martine Debaisieux qui relève par ailleurs cette opposition dans les mises en scène et les réactions des deux personnages victimes du même petit homme fou (« *Le Roman comique*, ou la mise en scène du dé(voile)ment », *art. cit.*, p. 173).

³⁵ Les deux personnages sont eux-mêmes inscrits dans un jeu de miroirs : Léandre est le double de Destin, comme le fou l'est de Ragotin. À quoi s'ajoute la mise en parallèle de nombreux épisodes, par exemple les enlèvements successifs d'Angélique et de L'Étoile, qui dédoublent en quelque sorte la réalité. Un même constat peut être fait du *Francion* (Laurette-Agathe, Hortensius-Collinet ; mais aussi le château de Valentin-celui de Raymond).

³⁶ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 68 et p. 213.

³⁷ Il est ainsi le « vaillant défenseur que Dieu [...] suscit[e] » à La Rappinière (*ibid.*, p. 71) et raconte lui-même que « Dieu favorisa [s]a bonne intention » lors d'un autre combat (p. 158).

³⁸ « sans les autres matières pesantes ou solides qui entrent dans la composition d'un corps humain » (*ibid.*, p. 215).

³⁹ *Ibid.*, p. 254-258. Notons que le titre du chapitre ne parle que de la dame qui « ne put résister à une tentation et eut une bosse au front », sans mentionner la disgrâce que subit effectivement Destin. Selon Daniel Riou, la violence qu'il subit tient davantage de l'épreuve que de la disgrâce (« La violence comme "disgrâce" et comme "épreuve" dans *Le Roman comique* de Paul Scarron », *art. cit.*). Nous nous permettons à ce propos de renvoyer le lecteur à notre article « Disgrâce et mauvaises fortunes dans l'histoire comique. *Le Page disgracié* (1642) et *Le Roman comique* (1651/1657) », *art. cit.*

disgracié), à quoi s'ajoute sa double identité (fils de Guarigues et comédien) qui se dessine progressivement au fil du roman⁴⁰. Un même constat pourrait être fait de Ragotin qui, à sa première apparition, raconte à la troupe l'« Histoire de l'amante invisible »⁴¹, ou que la souffrance, durant son chemin de croix, finit en quelque sorte par transcender, à tel point qu'il perd « sa figure humaine »⁴². Au reste, plusieurs expressions antithétiques ou oxymoriques accompagnent les descriptions de l'un et de l'autre, laissant entrevoir leur double nature : Ragotin est « le plus grand petit fou » jamais observé depuis Roland, et sa tête contient « le vaste siège de son étroite raison »⁴³ ; Destin se présente quant à lui comme un jeune homme « aussi pauvre d'habits que riche de mine », portant « un grand emplâtre sur le visage, qui lui couvrait un œil et la moitié de la joue »⁴⁴. Selon Joan DeJean, l'oxymore est une caractéristique du burlesque⁴⁵. « À la jointure de deux mondes », il l'est également du langage mystique, ainsi que l'a relevé Michel de Certeau⁴⁶, et significativement de l'Incarnation et de la rhétorique qui tente de la cerner en cette première moitié du XVII^e siècle.

Chaque roman du genre exploite ces différents niveaux d'unions théologico-comiques⁴⁷. Ce faisant, chacun explore, à sa manière, les implications de cette dimension ontologique du mystère. Tout d'abord, l'Incarnation mise en roman pose des questions physiques et métaphysiques, et pour ainsi dire *sémiotiques* : quels sont exactement les signes du divin et comment les déchiffrer ? Leur existence même n'entraîne-t-elle pas des risques de crédulité et de manipulation ? Le roman en explore également les conséquences *politico-religieuses* : où cette présence divine est-elle perceptible ? Dans les institutions (dans l'Église ou dans le saint sacrement, signes de la présence donc de Dieu) ou dans le monde ? Enfin, l'Incarnation comme union de deux natures en une personne pose des questions *anthropologiques* : les « personnes » instituées ont-elles une

⁴⁰ Et il est l'unique personnage du roman à être appelé avec (Le Destin) ou sans article (Destin) par l'auteur lui-même.

⁴¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 86. Même si ce n'est « pas Ragotin qui parle » et que le récit entraîne sa première disgrâce comique et ridicule, cette histoire rapproche bien Ragotin du registre héroïco-galant.

⁴² *Ibid.*, p. 311.

⁴³ *Ibid.*, p. 86 et p. 246.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁵ Joan DeJean, *Scarron's Roman comique*, op. cit., p. 80.

⁴⁶ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 199. Voir notre chapitre 2.1.

⁴⁷ Il faudrait ajouter à cette liste la double nature du lecteur « bienveillant ou malveillant, ou tel que le ciel l'aura fait naître » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 254) et la « *dual nature of the narrator, at the same time a storyteller and a literary professional* » (Joan DeJean, *Scarron's Roman comique*, op. cit., p. 55).

nature divine ? Et qu'en est-il des hommes ordinaires ? La suite de ce chapitre examinera ainsi les signes (7.2), les lieux (7.3) et les incarnations (7.4) du divin dans les histoires comiques.

2. Les manifestations du divin : présences

L'absence de Dieu, dès l'*Histoire comique de Francion* et dans tout le genre à sa suite, a souvent été remarquée. Jean Serroy, parmi d'autres, signale « l'absence totale de référence explicite à Dieu » dans le roman de Sorel. Selon lui, ce constat « montre peut-être moins une attitude résolument athée [...] qu'elle n'est l'indice d'un certain désintérêt. Francion se passe de Dieu et il vit sa vie sans lui »⁴⁸. Cette idée doit être revue pour deux raisons : en premier lieu, le *Francion*, *Le Roman comique* et les autres romans du genre laissent une place non négligeable à l'événement extraordinaire (« qui n'arrive pas tous les jours »), au mystère (« Chose cachée, secrète ou difficile à comprendre ») et au miracle (œuvre « de la toute-puissance de Dieu »)⁴⁹. De l'un à l'autre se dessine ainsi une présence divine implicite (faible dans l'extraordinaire, modérée dans le mystère, forte dans le miracle) au sein du monde comique ordinaire : ces événements extraordinaires, mystérieux ou miraculeux, « accompli[s] en dehors du cours ordinaire de la nature », pour reprendre les mots de saint Augustin, peuvent ainsi « atteste[r] [...] [l]a présence » de Dieu⁵⁰. En second lieu, ces manifestations du divin dans le monde comique renvoient, ce faisant, au sens ontologique de l'Incarnation dont le roman semble présupposer la validité.

⁴⁸ Jean Serroy, *Roman et réalité*, op. cit., p. 192.

⁴⁹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « extraordinaire », « mystère », « miracle ». Richelet note comme sens premier du miracle : « Chose qui ravit, qui est au-dessus des forces de la nature et qui est faite par Dieu ou par ses Saints » (Pierre Richelet, *Dictionnaire français*, t. II, op. cit., p. 40). Mais il est aussi, selon Furetière, un « effet extraordinaire et merveilleux qui est au-dessus des forces de la nature ». Il faut également ajouter le *prodige* dont le sens est lui aussi fluctuant. De manière significative, Furetière donne indistinctement comme synonymes de *prodigieux* : « Miraculeux, extraordinaire, monstrueux, admirable ». Et de citer le « pouvoir [prodigieux] de Josué qui arrêta le Soleil » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « prodigieux »). Si cette classification est perméable au XVI^e siècle déjà comme l'a montré Jean Céard (*La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 1996 [1977]), elle l'est encore à la fin du XVII^e. Sur ce point, voir également Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les Signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1993.

⁵⁰ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, vol. 2, éd. Moreau, op. cit., XVI, V, p. 261. Cité par Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, op. cit., p. 25. Céard a souligné l'ambiguïté des prodiges qui ne peuvent « être considérés ni tout à fait comme des révélations expresses de Dieu, puisqu'ils ne portent pas leur sens en eux-mêmes, ni tout à fait comme des signes naturels, puisque c'est précisément leur caractère insolite qui les constitue en prodiges » (*La Nature et les prodiges*, op. cit., p. 131).

Événements extraordinaires, mystères et miracles

Ces glissements constants entre l'événement extraordinaire, le mystère et le miracle sont perceptibles dès le début du premier *Francion*. La critique n'y a souvent vu qu'une démystification, qu'un simple passage du miracle et du mystère prétendu à un événement à peine extraordinaire voire purement rationnel. La première de nos histoires comiques s'ouvre en effet sur un épisode « secret » et « mystérieux », maintes fois commenté : le rituel « magique » de Valentin suivant les indications de Francion. Visant un miracle qui n'aura pas lieu, l'action prétendument mystérieuse (Valentin « se figur[e] » que, sous ses incantations, « il y [a] quelque sens magnifique de caché »⁵¹) est assez rapidement expliquée au cours du Livre premier, et son auteur – ou plutôt sa victime – ridiculisé dans la scène même. Ses gestes sont pour le moins curieux : il allume une bougie, met de la poudre dans l'eau d'une cuve, trace un octogone sur le sol, crache dans sa main, met son petit doigt dans son oreille ; les mots qu'il profère tel « un vieux singe fâché » sont « barbares et étranges », ses paroles « ridicules »⁵² ; sa tenue (une longue soutane noire, un capuchon et un masque) sera qualifiée en 1633 de « grotesque »⁵³. Dès lors, le roman s'ouvre par une remise en cause des croyances populaires⁵⁴, par une neutralisation d'une quelconque puissance surnaturelle⁵⁵, voire par une rationalisation du miracle⁵⁶.

Toutefois, le mystère n'est jamais balayé pour autant : avant même la démystification de l'« art magique » de Valentin, une allusion incongrue et en apparence triviale du narrateur, au détour de la description du vieux concierge, introduit une brèche

⁵¹ La version de 1633 dit (je souligne) : « quelque sens *mystique* de caché » (*Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 47).

⁵² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53 et p. 55.

⁵³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ Selon Martine Debaisieux, qui s'est beaucoup intéressée à cette scène d'ouverture, l'épisode « dénonce [...] la superstition populaire » (Martine Debaisieux, « *Francion*, ou la libre pensée travestie », *Neophilologus*, n° 72, 1988, p. 191).

⁵⁵ Roux parle d'un « surnaturel à discréditer » (Olivier Roux, « Le polygraphe et les miracles », art. cit., n.p.).

⁵⁶ À la fin du Premier livre, Francion explique avoir trompé Valentin en lui montrant « beaucoup de petites gentillesques qui se font naturellement, lesquelles il prit néanmoins pour des miracles » (*Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 88) ; de même, il conclura de l'épisode du singe que l'opinion des villageois qui croient aux esprits revenants est fondée « sur des accidents naturels et ordinaires, mais dont la cause est inconnue à leurs esprits simples et grossiers » (*ibid.*, p. 165). Parfois déniaisant le lecteur, parfois se jouant de lui, la suite du roman se plaît par ailleurs, comme le fera *Le Roman comique*, à éclairer progressivement toute une série de mystères : le lecteur apprend au fil de ce premier livre que Francion est l'instigateur du rituel ; de même, le lien entre l'ancien voleur (Raymond) et Francion s'éclaire progressivement ; même procédé lors de la mise à mort de Francion qui s'avère être en fait le déclencheur de la fête ainsi que dans l'épisode de la fausse-monnaie dont Francion et le lecteur finissent par comprendre les secrets.

dans le monde ordinaire et laisse la porte ouverte au mystère – une porte susceptible d’être ouverte tout au long du roman. À peine Valentin est-il sorti du château que le narrateur précise : « encore ne sais-je pourquoi il n’avait point ses lunettes, car c’était sa coutume de les porter toujours à son nez ou à sa ceinture »⁵⁷. Ce détail apparemment sans importance qui clôt la toute première phrase contient, à lui seul, la présence des trois manifestations possibles du divin.

Cette mention introduit d’emblée un événement précis singulier (Valentin n’a point ses lunettes) dans un temps plus large que le narrateur mentionne (« c’était sa coutume de les porter toujours »), qui précède l’ouverture du roman et qu’il laisse derrière lui. Au sein même du récit, le roman commence par s’éloigner de l’habitude et de l’ordinaire du personnage⁵⁸. Le pont-levis qui se ferme et sépare Valentin de « ceux qui [sont] demeurés dedans » renforce cette coupure. Le personnage comique se trouve désormais dans le monde extérieur, dans un monde nouveau et inhabituel qu’il semble mal connaître et dont il ne maîtrise pas les codes. Et si l’histoire comique, selon les discours poétiques inaugurés par Sorel, cherche à « représent[er] aussi naïvement qu’il se p[eu]t faire, les humeurs, les actions, et les propos ordinaires » de toutes sortes de personnes⁵⁹, force est de constater que le roman ne les comprend qu’avec leurs contre-points extraordinaires (*i.e.* inhabituels) concentrés dans ce détail des lunettes. Pour le lecteur de l’époque, nous l’avons relevé plus haut, l’intrusion d’un événement singulier est finalement un procédé assez banal, commandé par l’ouverture *in medias res*, elle-même *topos* du genre romanesque. L’histoire comique se singularise alors par le détournement de ce procédé, tout en se rapprochant du sens ontologique de l’Incarnation en glissant de l’extraordinaire au mystère.

L’omission précède en effet le rituel magique dont elle renforce le caractère mystérieux (caché, secret et difficile à comprendre). Ayant oublié ses lunettes, le premier personnage qui apparaît sur la scène du roman perd en lucidité et court le risque de se tromper. Il ne maîtrise pas ses gestes et en saisit d’autant moins le sens, ce que la suite de l’épisode confirme assez évidemment. Car si les lunettes permettent de mieux déchiffrer le monde et d’en comprendre les signes, leur oubli indique à l’inverse que le monde

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁸ Est ordinaire, selon l’une des douze entrées du *Dictionnaire* de Furetière, « ce qu’on a accoutumé de voir, de dire, de faire » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « ordinaire »).

⁵⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 46.

comique devient plus immédiat et, par là même, plus mystérieux⁶⁰. L'événement inhabituel conduit ainsi au mystère – de même que la naissance singulière de Jésus dans un monde ordinaire annonce et porte en elle ce qui relève du mystère au sens fort⁶¹. Avant même l'apparition de Francion instigateur du rituel, la disparition des lunettes complique la lecture du « mystère », de ce qui échappe *a priori* à l'entendement du personnage et du lecteur⁶². Ce glissement de l'extraordinaire au mystérieux est renforcé par l'explication que la version de 1633 donne de l'oubli :

si contre sa coutume il n'avait point ses lunettes qu'il portait toujours à son nez ou à sa ceinture, c'est qu'il allait s'employer à une chose où il ne désirait rien voir, de même qu'il ne voulait être vu de personne.⁶³

Ce détail prend tout son sens pour la suite de l'histoire. Mais l'explication de cet aveuglement volontaire pose tout de même un problème et est elle-même mystérieuse : le personnage peut-il vraiment échapper au regard des autres s'il ne met point ses lunettes ?

Le mystère conduit, quant à lui, à une tentative miraculeuse qui doit précisément redonner « vie » et « vigueur » à un « corps » réduit à l'état de « souche »⁶⁴ : en d'autres termes, Valentin compte retrouver, par miracle, sa propre incarnation. Si le miracle n'a pas lieu, le mystère, et précisément celui de l'Incarnation, est ainsi bien présent. Il l'est également à un autre niveau : l'aveu du « je », qui apparaît pour la première fois (« Encore ne sais-je pourquoi [...] car c'était sa coutume ») signale en effet la double nature de celui qui raconte. Ce dernier connaît la coutume de Valentin mais ignore la cause de cet écart-ci. Dans une même remarque, il avoue simultanément son ignorance et sa connaissance, son non-savoir et son omniscience, une double nature que *Le Roman*

⁶⁰ En négatif, les lunettes oubliées renvoient également, de façon problématique, aux nouvelles perspectives ouvertes par la science naissante et aux différents instruments d'optique qui permettent de voir le monde de plus près et en plus grand : rappelons Galilée et sa « lunette [...] conçue sous l'illumination de la grâce divine » (*Le Messager des étoiles*, op. cit., p. 143) ainsi que Descartes et « ces merveilleuses lunettes qui, n'étant en usage que depuis peu, nous ont déjà découvert de nouveaux astres dans le ciel, et d'autres nouveaux objets dessus la terre » (*Discours de la méthode suivi de La Dioptrique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », 1991, p. 149). Dans l'un de ses délires, Collinet dit avoir lui-même utilisé une « lunette d'Amsterdam » (*Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 271). Voir à ce propos Philippe Hamou, *La Mutation du visible*, t. I, op. cit.

⁶¹ La naissance des personnages comiques (celle de Francion, du page, de Mormon, etc.) est d'ailleurs souvent lue comme signe divin ou de la Providence.

⁶² Et du critique : dans l'édition d'Yves Giraud, le mot *mystère* est en effet suivi d'un astérisque qui renvoie au glossaire en fin d'ouvrage. Or, si le mot y figure bien, une ligne blanche (un « loup ») vient remplacer sa définition ! (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 439)

⁶³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 44. Je souligne. Comme nous l'avons noté au chapitre 4.2, cet épisode n'est plus directement en tête du roman de 1633.

⁶⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 54-55.

comique de Scarron explicitera et poussera à son comble⁶⁵. Jean Alter a relevé, au sein du *Francion*, cette « voix double » exprimée dès la première phrase qu'il relie à l'attitude du philosophe⁶⁶. Or elle rappelle également les deux natures unies dans l'Incarnation, d'autant plus que le narrateur premier est lui-même la voix, la parole, le verbe. En ce sens, cette remarque initiale révèle moins l'union du verbe avec la chair que la double nature du verbe même, ignorant et omniscient. Après l'abaissement du ciel vers la terre qu'elle figure (et donc après l'Incarnation spatiale), la toute première phrase du roman se conclut ainsi par une invocation du mystère de l'Incarnation en tant qu'union de deux natures cette fois-ci.

Ce trio de signes (événement extraordinaire, mystère et miracle) se retrouve en ouverture du *Gascon extravagant* – que nous avons étudiée plus haut – qui les aligne, dans cet ordre, du moins au plus divin. Dans un monde tout à fait ordinaire pour le personnage comme pour le lecteur (la scène se passe au printemps, la saison la plus douce de l'année : la nature charme les sens, les oiseaux chantent), le brusque cri de la folle vient littéralement *dérouter* le personnage : le gentilhomme narrateur « descen[d] de [s]a chambre » puis « quitt[e] [s]a route » pour aller à sa rencontre⁶⁷. Après avoir abordé cette « femme toute éperdue » qui passe elle-même d'une « émotion *ordinaire* » à une « rage furieuse », il avoue ne « point [être] *accoutumé* de voir telle chose », quand même il cherche dans sa mémoire les « histoires qu'[il avait] autrefois lues »⁶⁸. Lorsqu'apparaît le cavalier gascon qui se fait lui aussi remarquer par le bruit (« un cliquetis d'armes »), le gentilhomme déclare n'avoir « jamais été surpris de la sorte » avant qu'il n'eût rencontré « ces deux objets »⁶⁹. Comme lors de la folle chevauchée de Destin, l'objet extraordinaire surgit dans un monde qui cesse d'être commun, à la différence près que chez Claireville, les deux extravagants auront, tout au long du roman, un rôle tout aussi important que les deux autres protagonistes⁷⁰.

⁶⁵ Lorsque le narrateur avoue : « peut-être [...] qu'un chapitre attire l'autre et que je fais dans mon livre comme ceux qui mettent la bride sur le col de leurs chevaux et les laissent aller sur leur bonne foi. Peut-être aussi que j'ai un dessein arrêté [...] » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 111).

⁶⁶ Jean Alter, « "C'est moi qui parlons". Le jeu des narrateurs dans *Francion* », *French Forum*, 5, n° 2, mai 1980, p. 102.

⁶⁷ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 56.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56-57. Je souligne.

⁶⁹ *Ibid.*, 57-58.

⁷⁰ Plus discrètement, cette tension apparaît dans l'ouverture de *Polyandre* : la première scène se passe à Paris, au Jardin du Luxembourg, où se donne un « rendez-vous extraordinaire » dans un lieu où « l'on venait d'ordinaire » (Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 12). Elle se trouve également chez Théophile (je

En ouverture du *Gascon*, l'inhabituel laisse alors rapidement place au mystère, comme avant lui dans le *Francion* et après lui dans la seconde partie du *Roman comique* : chez Scarron, l'épisode inhabituel et extraordinaire (un cavalier part à la poursuite de voleurs) en amène un second, proprement plus mystérieux (un fou tombe du ciel). Chez Claireville, l'apparition des deux extravagants met le narrateur spectateur face à des « prodiges » – il avait déjà qualifié l'apparition de la folle de « si prodigieuse rencontre » – qu'il cherche à comprendre, mais « en vain »⁷¹. Aussi les trois romans s'ouvrent sur un épisode « mystérieux » et « prodigieux » (le rituel magique, les actions de deux extravagants, l'apparition d'un fou) au premier abord difficile à déchiffrer pour le personnage comique (Valentin, le gentilhomme ou Destin)⁷². Il convient par ailleurs de préciser que, si ces scènes d'ouverture peuvent ne pas sembler *inhabituelles* pour le lecteur de l'époque habitué aux « événements merveilleux » de romans qui « commence[nt] par un naufrage, ou par quelque autre péril de Mer ou de Terre »⁷³ – telle une poursuite à cheval –, il est assurément moins accoutumé à rencontrer d'emblée une telle folie ou une telle extravagance. Ainsi, l'histoire comique détourne le procédé traditionnel du début *in medias res* en faisant de l'événement merveilleux raconté d'entrée un *prodige* et un *mystère*, tant pour le lecteur que pour le personnage comique.

Dans le cas du *Gascon extravagant*, les mystères entraînent, dans un troisième temps, un double miracle. En effet, la folle possédée mord la main du vieil ermite venu au secours du gentilhomme sans laisser aucune trace. Or, si ce premier « miracle » relève de la mise en scène (elle fait semblant de vouloir le mordre n'ayant « pas d'envie de faire mal à ce bon vieillard »), le « second prodige » semble autrement plus difficile à feindre : elle demeure « plus d'une demie heure sans pouls ni sans haleine », comme morte, avant de reprendre vie⁷⁴. La lecture ambivalente et indécise de ces miracles, signes d'une

souligne) : « *Ayant passé l'heure ordinaire* de mon sommeil, je me levai » : ainsi commence véritablement le récit de la *Première journée* au Chapitre II (Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 9).

⁷¹ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 58-59.

⁷² Les discours de Collinet, que Clérante lit d'ailleurs comme « un secret avertissement que lui donnait le Ciel » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 269), les délires de Lysis, certaines disgrâces de Ragotin ou les rencontres de Dyrcona peuvent également être mis au rang des mystères en ce qu'ils contiennent des choses cachées, secrètes et souvent difficiles à saisir.

⁷³ C'est là, selon Sorel, l'une des « absurdités » des « romans modernes » (Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 108 et p. 112). Même remarque dans *Le Parasite Mormon* : « cette sorte de livres [les romans] débute toujours par quelque aventure surprenante » ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, *op. cit.*, p. 156).

⁷⁴ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 61-62. Par la suite, elle sera vue en lévitation (*ibid.*, p. 258) et marchant au plafond (p. 306).

puissance divine pour l'ermite, symptômes de la folie pour le gascon, constitue l'un des leitmotifs du roman⁷⁵.

Ce jeu des signes revient dans *Les États et empires de la Lune* de Cyrano qui donne au miracle, dont la lecture est non moins ambivalente, une importance encore plus grande. Après s'être promené et après avoir scruté le ciel avec ses amis, Dyrcona rentre chez lui : arrivé dans sa chambre, il trouve sur sa table « un livre ouvert qu'[il] n'y avai[t] point mis »⁷⁶. L'événement extraordinaire, symbolisé par le livre « *dé-rangé* » et sorti de sa place habituelle, a une origine mystérieuse et est alors rapporté comme un « miracle ou [un] accident », signe de « la Providence ou [de] la fortune » – le personnage dit aussi prendre « cette enchaînage d'incidents pour une inspiration de Dieu »⁷⁷. L'événement est ainsi lui-même d'une double nature, entraînant d'entrée de jeu deux lectures possibles : signe divin et/ou coïncidence, mais aussi miracle comme on en trouve dans les histoires comiques précédentes et/ou événement merveilleux topique du roman. Le personnage tente alors de saisir cet accident-miracle à la lumière de ses lectures, et ceci doublement puisque le livre est justement ouvert sur « une histoire » d'apparition, elle-même une « aventure [...] merveilleuse » que raconte Cardan. De fait, cette mise en abyme vertigineuse sert de déclencheur au voyage et annonce les décollages qui s'ensuivront : le livre ouvert, miracle et/ou accident, devient le signe de cette autre réalité toute céleste que traversera Dyrcona dans ses voyages.

Au vu de ces exemples emblématiques, il faut relever que l'histoire comique, si elle critique à l'évidence la crédulité, la superstition et les croyances populaires, est loin d'effacer la présence de toute manifestation extraordinaire, prodigieuse voire divine : chaque roman pris individuellement comme le genre considéré d'un point de vue diachronique ne peuvent alors se résumer à une démystification ni à une rationalisation. Bien plus, le roman semble distinguer la manifestation provoquée par l'homme (les invocations de Valentin) du signe divin recueilli (le livre ouvert) – les « miracles » de la folle hésitent, quant à eux, entre les deux⁷⁸. En plus d'être ridicule, la première n'atteint

⁷⁵ Dans le Chapitre II du *Page disgracié*, qui tient véritablement lieu d'ouverture, l'adverbe apparaît lorsque la grâce du roi survient « miraculeusement » dans les affaires de son père (Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 30). Une fois encore, Tristan reprend un terme propre au roman comique en lui donnant un sens figuré.

⁷⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 7.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁸ Ce constat rejoint la distinction faite par Céard, à propos de la divination à la Renaissance, entre signes artificiels et signes naturels (Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, op. cit.).

pas le but visé, alors que le second, pris au sérieux, annonce, comme l'étoile qui guide les mages, la réussite même du voyage.

Rêves, songes et visions

Parmi les manifestations non suscitées qui attestent la présence du divin et dans lesquelles Dieu lui-même peut s'exprimer, le songe tient assurément une place essentielle que l'histoire comique ne néglige pas. Nous nous concentrerons ici sur trois épisodes emblématiques : l'incontournable songe de Francion (dans *l'Histoire comique de Francion*) ; le rêve de Clarimond coupé en deux par Lysis (dans *Le Berger extravagant*) ; les visions respectives de Dyrcona, du marquis de Cussan et du comte de Colignac (dans *Les États et empires du Soleil*). Il ne s'agira pas de voir comment songes, rêves et autres visions, abondamment commentés, suivent ou infléchissent une riche tradition qui passe par le *Somnium Scipionis* de Cicéron et les rêves bibliques⁷⁹. Nous aimerions montrer plus simplement que tous trois, même s'ils occupent une place et une fonction différentes (le premier au cœur du roman⁸⁰, le deuxième presque anecdotique, les troisièmes à l'origine du voyage solaire), sont marqués par la dimension ontologique de l'Incarnation en tant qu'ils unissent l'humain et le divin, tout en interrogeant cette union même.

Tout d'abord, en insérant des épisodes oniriques aux côtés d'épisodes plus terre à terre – c'est-à-dire *comiques* au sens premier –, le roman unit deux ordres de réalité : la veille et le sommeil. Comme Léonard de Marandé l'explique dans son *Abrégé curieux et familier* (1642), l'une et l'autre ont leur propre logique. Sur vingt-quatre heures, le sommeil, explique-t-il, en

dérobe sept ou huit, pendant lesquelles [il] renverse et atterre les têtes les plus glorieuses et les plus superbes, aussi bien que les plus basses et les plus humbles, pour les rendre pêle-mêle participantes d'un même sort, changeant parfois les chaînes des captifs en des marques de commandement, et les couronnes des Princes en des livrées de

⁷⁹ Dans la Bible, les songes et les visions nocturnes sont évidemment nombreux : Jacob voit dans son sommeil – on parle communément du songe de Jacob – « une échelle debout sur la terre » (Gn 28,12) ; Daniel a plusieurs fois une « vision de nuit » (Dn 2,19 ; 7,2) ; Nathan entend « la parole du Seigneur » durant la « nuit » (2 S 7,4) ; de même, « un Ange appar[â]t en songe à Joseph » et l'incite à fuir « en Égypte » (Mt 2,13), et Paul a différentes « vision[s] » durant « la nuit » (Ac 16,9 ; 18,9).

⁸⁰ Il est « un point focal », un « nœud important », un « élément unificateur » selon Wolfgang Leiner (« Le Rêve de Francion. Considérations sur la cohésion intérieure de *l'Histoire comique de Francion* », in Jacqueline Van Baelen et David L. Rubin [dir.], *La Cohésion intérieure. Études sur la littérature française du XVII^e siècle présentées en hommage à Judd D. Hubert*, Paris, J.-M. Place, coll. « Œuvres et critiques », 1977, p. 164).

servitude, jusques à ce que le Soleil qui par son retour rend à toutes choses la couleur qu'elles avaient perdues, restitue les uns et les autres en la possession de leur premier état.⁸¹

À l'image de l'Incarnation qui, ontologiquement, conjoint deux ordres de réalité, les états et empires du sommeil tout à la fois s'opposent et s'unissent aux états et empires de la veille pour former ensemble un même monde (une journée, une vie, un roman). En ce sens, l'endormissement, comme le réveil, marque la jonction entre la *veille* qui « n'est autre chose qu'une liberté et affranchissement des sens extérieurs quant à leur opération » et le *sommeil* qui « au contraire est l'intermission de leur exercice actuel »⁸². Tout aussi insaisissable que l'instant même où le Verbe prend chair, où le divin s'introduit dans l'humain, où Dieu se fait homme, l'endormissement est un moment charnière⁸³. Qu'il soit décrit très précisément⁸⁴, un peu⁸⁵ ou pas du tout (dans le cas de Clarimond), il met le personnage comique à l'exacte jonction de deux mondes opposés ; non seulement la veille et le sommeil, mais bien la veille et le rêve – car le roman ne décrit pas le personnage en train de dormir, mais bien ce qu'il vit dans son sommeil. L'endormissement marque le glissement de l'une à l'autre, des « plaisirs innocents » de Cussan et Colignac aux « quelques fâcheux songes » du marquis, aux « affreuses visions » du comte et au « songe » de Dyrcona⁸⁶. En s'endormant, Francion passe de même de ses déboires amoureux à ses « rêveries ». Alors que les premiers sont tout

⁸¹ Léonard de Marandé, *Abrégé curieux et familier de toute la Philosophie, Logique, Morale, Physique et Métaphysique, et des matières plus importantes du Théologien Français*, sixième édition, Paris, Michel Soly, 1648 [1642], p. 448.

⁸² *Ibid.*, p. 449. Les causes intérieures et extérieures du passage de l'une à l'autre sont alors multiples : *médicales*, suivant Aristote ou Scaliger (la digestion par exemple) – ce que dit également Guy Patin, se réclamant notamment de la médecine de Galien, qui conseille de « se coucher sur le côté droit, afin que la viande descende plus promptement au fond du ventricule » (Guy Patin, *Traité de la conservation de santé*, deuxième édition, Paris, Jean Jost, 1632, p. 101) ; *théologiques* voire *liturgiques* : « La musique, les ténèbres, le chant, le luth, sont capables de provoquer le sommeil ». Et Marandé ajoute : « De là vient qu'on s'endort si facilement au sermon, qu'il semble qu'entre toutes les potions et les charmes somnifères, il n'y en ait point de plus puissant que le récit de la parole divine » (Léonard de Marandé, *Abrégé curieux et familier*, *op. cit.*, p. 454). Venant d'un théologien, la remarque est plutôt comique. Elle n'en situe pas moins la parole divine à la limite de deux réalités, la veille et le sommeil.

⁸³ S'intéressant aux romans pastoraux et héroïques, Maurice Laugaa parle de l'endormissement des personnages comme d'un « lieu équivoque » (« Coulées et proies du sommeil dans quelques romans français entre 1600 et 1650 », *Revue des sciences humaines*, n° 194, avril-juin 1984, p. 59).

⁸⁴ « Après vous avoir donné le bonsoir à la fin de mon histoire, explique Francion, je me laissai emporter à une infinité de diverses pensées, et bâtis des incomparables desseins touchant mon amour et ma fortune, qui sont les deux tyrans qui persécutent ma vie. Comme j'étais en cette occupation le sommeil me surprit sans que j'en sentisse rien [...] » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 137).

⁸⁵ « [A]près deux ou trois sommes durant lesquels je me suis trouvé parmi beaucoup d'embarras », déclare Colignac (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 174). Notons que Cyrano allonge et exagère la description de son personnage qui s'endort dans les « provinces ténébreuses » du Soleil (*ibid.*, p. 235).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 173-175.

humains, les secondes sont en grande partie divines : le songe est rempli de dieux et de déesses, et Francion y trouve notamment un ermite pour le guider. Dans le cas de Francion, à l'endormissement qui plonge le héros dans le songe répond un moment précis qui l'en fait sortir : le baiser d'Agathe qui « embrassa Francion aussi étroitement comme il l'embrassait »⁸⁷. Ce baiser, qui unit non seulement Francion et la vieille prostituée qu'il prend pour Laurette, mais qui marque surtout la limite entre le rêve et la réalité, ressemble au « baiser de l'Incarnation » : l'image quelque peu étonnante se trouve dans la liste de Garasse qui fait du « baiser » un synonyme du mystère, au même titre que l'« embrassement » que nous avons croisé plus haut⁸⁸. Dans le mystère comme dans le rêve de Francion, le baiser sépare et unit deux réalités. Quant à Clarimond, le songe qu'il fait de Lysis et de Charite devenus un couple d'ânes tirant un char oppose le monde des hommes au règne animal fantasmé. Et ledit songe est lui-même dédoublé. Lysis l'ayant réveillé, Clarimond s'exclame en effet : « N'y a-t-il donc pas moyen de dormir avec vous ? [...] Vous m'avez rompu en deux le plus beau songe qui fut jamais »⁸⁹. Le berger a beau le supplier d'« ach[ever] de songer » pour « savoir ce qui en arrivera », le rêveur a quitté son rêve. Et Clarimond de remarquer : « Je dormirai bien encore, [...] mais pensez-vous que je puisse reprendre comme je voudrai ce même songe⁹⁰ ? »

Ce dernier épisode permet de souligner que les personnages comiques ne sont pas tous capables de faire cette double expérience diurne et nocturne du monde. Car tous ne rêvent pas, loin s'en faut ! Lysis est, dans l'épisode que nous avons examiné du moins, tout bonnement incapable de dormir et, par conséquent, de rêver et de finir le songe que Clarimond a commencé : c'est, explique-t-il,

⁸⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 87.

⁸⁸ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 615. Alléguant saint Athanase et saint Jean Damascène, Garasse explique ainsi sa pensée : « je trouve que Jésus-Christ a été baisé par cinq ou six sortes de personnes ou de choses. 1. Il a été baisé par la nature humaine au baiser de l'Incarnation, duquel il est parlé au premier Chapitre des Cantiques, "Qu'il me baise du baiser de sa bouche". 2. Il a été baisé par Notre Dame en son enfance. 3. Il a été baisé par Sainte Madeleine qui se contenta de lui baiser les pieds. 4. Il a été baisé par sa Croix, ou plutôt il a baisé sa Croix mille fois en sa vie. 5. Il a été baisé par Judas au jour de sa Passion. 6. Il est baisé par ceux qui s'approchent de sa Sainte Table, mais celui qui emporte simplement le nom de baiser, comme par excellence, c'est celui de son Incarnation, lorsque la justice et la paix se sont rencontrées et se sont baisées en l'union hypostatique » (*idem*). Ces baisers permettent à Garasse de résumer toute la vie du Christ : avant sa naissance, à sa naissance, durant sa vie, sur sa croix et au-delà.

⁸⁹ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 497-498.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 499.

que l'Amour se tient toujours sur mon chevet, et ayant son arc en main, fait la garde, de peur que le sommeil ne m'entre dans les yeux. Avant que de me gagner il faudrait abattre cette sentinelle.⁹¹

Incapable d'Incarnation, l'amoureux extravagant est condamné à vivre dans une seule et même réalité délirante. Quant à lui, Raymond s'endort (« ayant beaucoup d'imaginations en son esprit, il se laissa vaincre par les charmes du sommeil qui le rendirent assoupi insensiblement ») et se réveille (« au bruit que la vieille [Agathe] avait fait »)⁹², mais il ne rêve pas, enviant à Francion sa capacité de « passer la nuit parmi de si belles rêveries »⁹³. En ce sens, l'histoire comique manifeste une conception anthropologique relativement élitiste : connaître l'Incarnation en tant qu'union de deux natures semble être un privilège réservé à un petit groupe de rêveurs⁹⁴. Au même titre que Clarimond et Francion, Dyrcona est le seul à pouvoir naviguer, d'un bout à l'autre des *États et empires*, entre veille et sommeil, entre lieux humains et divins (dès le livre mystérieusement ouvert), entre le monde terrestre (Paris, le Canada, Toulouse) et les espaces célestes (la Lune, la macule, le Soleil), autant de réalités qui, dans le roman, se mélangent sans confusion ni séparation, appartenant toutes ensemble à cet *Autre monde*.

Les deux ordres de réalité, tout opposés qu'ils soient de part et d'autre de l'endormissement (ou du baiser), entretiennent des rapports étroits et peuvent être poreux – car après tout, l'Incarnation n'est pas le passage du divin à l'humain, mais bien l'union des deux. Le parallèle entre le songe d'un Lysis fait âne et ses aventures extravagantes est évident, mais tiré différemment par les deux protagonistes. Pour le berger, le rêve est « emblématique » – en ce sens qu'il se lit comme une « emblème »⁹⁵ :

si le dieu Morphée t'a représenté que j'étais un âne, c'est qu'il veut signifier les travaux que je supporte avec patience. [...] Si tu as vu Charité faite en ânesse, c'est pour dire qu'elle a de bonnes oreilles, et qu'elle entend bien mes soupirs ; que si l'on nous fait tirer un char, ô le

⁹¹ *Ibid.*, p. 500.

⁹² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 91-92. De même qu'Agathe : « Son premier somme était déjà achevé, et déjà elle avait perdu toute la puissance et toute l'envie de dormir » (*ibid.*, p. 91).

⁹³ *Ibid.*, p. 151. Il ajoute : « si j'étais que de vous je passerais plus des trois quarts de ma vie à dormir » (*idem*).

⁹⁴ Ce privilège est également celui de l'écrivain dormeur, tel le narrateur du *Roman comique* ou Francion assoupi la plume à la main. Sur ce point, voir notre chapitre 3.3.

⁹⁵ « Espèce d'énigme en tableau, qui en représentant quelque histoire connue avec quelques paroles au bas, nous apprend quelque moralité, ou nous donne quelque autre connaissance » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « emblème »).

bon présage ! C'est que nous serons tous deux asservis sous un même
joug.⁹⁶

Pour Clarimond, le rapport tient aussi de l'allégorie, mais une allégorie différente et autrement plus sarcastique : « si Apulée [dans son *Âne d'or*] sous la semblance d'un âne cachait un homme, vous qui avez un destin contraire, sous la semblance d'un homme vous cachez un âne »⁹⁷. Au début des *États et empires du Soleil*, le rêve du comte de Colignac est lui aussi étroitement lié aux aventures « réelles » qui lui succéderont : « je me suis imaginé [...] être dans le soleil, et que le soleil était un monde »⁹⁸. De manière finalement assez convenue (que l'on pense au *Songe* de Kepler), l'« affreuse vision » devient le déclencheur du futur voyage, au même titre que le « miracle » du livre ouvert au début de la première partie. Ce songe solaire n'appartient pas à Dyrcona, mais ce dernier a lui aussi rêvé, durant la même nuit, qu'il volait « comme de coutume », échappant à ses « persécuteurs » et poursuivant son « voyage jusque dans un palais, où se composent la chaleur et la lumière »⁹⁹. S'il « n'est point extraordinaire » selon son auteur, le troisième rêve, celui du marquis de Cussan, a également une implication directe, plus anecdotique et immédiate, pour la suite du voyage :

J'ai songé que j'étais fort triste, je rencontrais partout Dyrcona qui nous réclamait. Mais sans davantage m'alambiquer le cerveau à l'explication de ces noires énigmes, je vous développerai en deux mots leur sens mystique. C'est par ma foi qu'à Colignac on fait de fort mauvais songes, et que si j'en suis cru, nous irons essayer d'en faire de meilleurs à Cussan.¹⁰⁰

Ramené à hauteur d'homme, le « sens mystique » a ainsi une conséquence pratique dans un futur proche. Quant au songe de Francion, il est contaminé par les événements passés. Dans la version de 1623, le rêveur se trouve, au commencement, « dans une cuve », « parce que, dit-il, mon esprit était rempli de la mémoire des choses qui m'arrivèrent hier »¹⁰¹. De même, le rêve est hanté par la présence de Laurette et de Valentin : ce dernier est notamment mentionné par l'une des belles dames qui fait croire à Francion

⁹⁶ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 498-499.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 498.

⁹⁸ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 175.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 176. Patrick Dandrey s'est intéressé à cette « imagination aérienne » dans « L'imaginaire du voyage interstellaire », art. cit.

¹⁰⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 177. Et le comte de proposer à Dyrcona : « Allons-y donc » (*idem*).

¹⁰¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 136.

qu'il serait « aussi impuissant que lui aux combats de l'amour »¹⁰². Et Francion ajoute dans la version de 1626 : « car comme vous savez les songes ne sont remplis que des choses auxquelles on a pensé le jour précédent »¹⁰³. À l'inverse des trois songes cyraniens, ce sont chez Sorel les événements de la vie qui servent de point de départ aux aventures oniriques¹⁰⁴. Celles-ci peuvent, à leur tour, laisser des traces une fois le songe achevé : Raymond comprend – et c'est l'unique explication qu'il donne du songe en 1623 – que les crachats de Francion sont le résultat de sa chute « dans le bassin des âmes » et qu'il se vide de celles qu'il a avalées¹⁰⁵. Même si l'interprète déclare que « c'est à faire à des niais de vouloir trouver les choses futures ou passées dedans ces fantaisies-là »¹⁰⁶, force est de constater que les *choses* elles-mêmes traversent le monde du rêve et celui de la veille, et que, par conséquent et contrairement à ce qui se passe dans l'Incarnation, il peut y avoir mélange, changement et confusion.

De plus, l'interprétation de Raymond est intéressante quant à la lecture des signes mystérieux donnés en rêve. Tout en niant leur caractère prémonitoire voire prophétique, celui-ci y voit néanmoins une conséquence immédiate dans le monde, comme le fait le marquis de Cussan en interprétant son propre rêve. Après avoir pris connaissance du songe de Dyrcona, ce dernier juge inopérante la « science de l'avenir » : « les songes, comme les oracles, ne peuvent être entendus »¹⁰⁷. Or le lecteur ne peut s'empêcher de lire, dans les envols nocturnes du personnage central, une prémonition assez évidente de son futur voyage solaire. De même, Lysis voit dans le rêve de Clarimond une allusion prémonitoire au succès de ses desseins amoureux, quand le rêveur y trouve la simple expression d'une bêtise que chaque épisode ne fera que confirmer. Tout en questionnant la pertinence d'une quelconque divination par le truchement de Raymond, de Clarimond et du marquis de Cussan, les rêves comiques ont significativement tous un rapport direct avec ce qui arrive une fois qu'ils sont achevés : non seulement ils reflètent et annoncent

¹⁰² *Ibid.*, p. 150.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 385. Chez Cyrano, le marquis de Cussan le dit également : le rêve est « un pot-pourri de toutes les choses à quoi nous avons pensé en veillant, une monstrueuse chimère, un assemblage d'espèces confuses que la fantaisie, qui dans le sommeil n'est plus guidée par la raison, nous présente sans ordre » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 176-177).

¹⁰⁴ « Le rêve prend [...] le relais de l'imagination diurne » comme le souligne Pierre Ronzeaud qui rappelle que les « restes diurnes » sont un lieu commun, issu notamment du *Songe de Scipion* de Cicéron (« L'imagination dans l'*Histoire comique de Francion*. L'autre Naïs », *Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 71). Dominique Bertrand parle quant à elle de « perméabilité de la vie consciente et du songe » (Dominique Bertrand, « Les figures du songe ou les arcanes de la fiction », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 35, 1991, p. 415).

¹⁰⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 177.

les aventures à venir, qu'elles soient anecdotiques ou plus importantes, mais ils les déclenchent véritablement¹⁰⁸.

Qu'il soit ou non interprété *a posteriori*, le monde nocturne est lui-même habité par l'Incarnation dans sa dimension *ontologique*. Ainsi, le songe de Francion mélange allégrement les dieux et les hommes, une union paradoxale parfaitement exprimée dans cette âme humaine que l'on explique à Francion être constituée des « excréments des Dieux »¹⁰⁹. La dimension *spatiale* de l'Incarnation y est également présente : après avoir été mis dans le bain, si l'on peut dire, dans l'épisode du lac, Francion se trouve « dans le Ciel », puis prend le chemin de « la terre » que lui indique l'ermite, avant de choir sous terre, « dans un précipice »¹¹⁰. Comme le page délirant, le rêveur Francion se déplace du plus haut des cieux au plus bas de la terre. Sorel, en remaniant l'ordre du songe dans les versions suivantes, rapproche d'autant plus un tel parcours du trajet du Verbe incarné (« monté aux cieux » et « descendu aux enfers ») : le lac ayant disparu, Francion part de la terre (le « champ fort solitaire » et le « bocage ») pour monter « dans le ciel » avant de tomber « dans le précipice » où se passe plus de la moitié des aventures, sans repasser par la terre¹¹¹. Enfin, l'épisode curieux du « bassin des âmes » pose la question dangereuse de leur matérialité et celle, plus anthropologique et proprement comique, de la diversité des hommes¹¹². Mais il est un moment on ne peut plus explicite d'Incarnation dans sa dimension *expressive* (en tant qu'investissement du Verbe dans la chair) : les âmes y sont individuellement « soufflées dans les matrices des femmes » et « épandues dans les membres des hommes ». Francion en fait lui-même la mauvaise expérience, lui qui tombe dans le bassin et avale « plus de cinquante mille âmes », devenant à son tour l'incarnation de la diversité des « sentiments » et des « défauts » humains¹¹³. Si le rêve peut être le lieu où le divin manifeste sa présence, il est plus encore l'un des lieux de l'Incarnation.

¹⁰⁸ D'un point de vue narratologique, le lien de cause à effet entre les deux est similaire au rapport entre Disgrâce et passion tel que nous l'avons montré au chapitre 5.5.

¹⁰⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 139.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 138, p. 141 et p. 145.

¹¹¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 137, p. 138 et p. 142.

¹¹² La seule question que pose Francion à la vue de cette opération est : « pourquoi les sentiments et les défauts [la version de 1633 ne parle que des sentiments] des hommes sont tous divers, vu que leurs âmes sont toutes composées de même étoffe ? » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 139) Cette préoccupation rejoint celle de l'auteur comique quant à la diversité humaine, dans une histoire comique qui s'intéresse aux « finesses » et « inventions », « tant des hommes que des femmes, de toutes sortes de conditions et d'âges ».

¹¹³ *Ibid.*, p. 139-140. La suite du rêve offre plusieurs variations de souffles introduits dans les corps.

3. Les lieux du divin : (in)accessibilité

La confrontation récurrente de deux ordres de réalité dans les histoires comiques, si elle pose la question d'une présence mystérieuse voire divine, interroge aussi et par conséquent les lieux de cette présence : où et comment trouver Dieu dans le monde comique ? Quelle forme, quel aspect Dieu revêt-il dans le roman ?

De l'église à la rue : Dieu dans les lieux institués ?

Dans la théologie chrétienne, à partir de saint Paul notamment, l'Église instituée se présente comme le prolongement de l'Incarnation : c'est elle qui assure la présence divine sur la terre. Elle est alors liée au Verbe incarné sur le même mode que le « sacrement » du mariage, comme l'écrit l'apôtre Paul, un mariage régi par la soumission et le respect : « le mari est le chef de la femme, comme Jésus-Christ est le chef de l'Église qui est son corps » ; il doit aimer sa femme « comme Jésus-Christ a aimé l'Église » ; et les chrétiens forment « les membres [du] corps [de l'Église], formés de sa chair et de ses os » (Ép 5,22-33). « Il y a donc double mariage », ainsi que le souligne Garasse : « le premier est entre les natures qui se sont jointes dans le Verbe, le second est entre JÉSUS-CHRIST et son Église »¹¹⁴. Selon la doctrine catholique, Dieu est par ailleurs présent dans les églises – en tant que lieux de culte cette fois-ci – à travers l'Eucharistie : « sa présence, écrit Bérulle à ce propos, [est] établie en ce sacrement et sacrifice mystérieux sur l'autel de l'Église »¹¹⁵. L'Église en tant qu'institution et par conséquent les églises en tant que lieux consacrés devraient offrir, sur la terre, la voie d'accès au divin la plus sûre et la plus directe.

C'est pourtant tout le contraire qui arrive à Francion. À la fin du Quatrième livre, ce dernier se rend « à Vêpres à une certaine Religion » :

Un bon Père laissa entrer dans une Chapelle dix ou douze faquins à manteaux de pluche, dont il n'avait aucune connaissance, et ne refusa pas même la porte à leurs valets : mais à moi qui les voulais suivre, il la ferma vite au nez.

¹¹⁴ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 624-625.

¹¹⁵ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 201. Nous touchons ici à la question complexe des « modes de présence » du Christ et, par conséquent, selon la pensée trinitaire, de Dieu : « physique » dans l'Incarnation, « eucharistique » (ou « sacramentelle ») sur l'autel, « mystique » dans l'Église.

La réaction du personnage ne se fait pas attendre :

"Que je vous dise un mot, mon Père !" lui criai-je par les barreaux. Puis, quand il se fut rapproché, je continuai ainsi : "Je ne suis pas venu ici pour vous admonester, aussi n'en suis-je pas capable, néanmoins, je prends la hardiesse de vous dire ce que je sais, qui est, Que votre Église doit être l'image de la maison Céleste de notre grand Dieu, et que vous devriez y laisser prendre la meilleure place aux plus pauvres, ainsi qu'il est fait dedans cette heureuse demeure."

Et de conclure « en souriant » :

Bien, bien ! [...] quand je désirerai entrer dedans vos Chapelles, pour y mieux entretenir ma dévotion qu'en ce lieu-ci, j'apporterai un manteau doublé de pluche, en dussé-je louer un à la friperie.¹¹⁶

Cet épisode emblématique, qui n'a pas subi la moindre censure ni aucune correction dans les versions ultérieures, appelle plusieurs remarques : devant l'église, comme dans tout le reste du parcours de Francion, l'habit semble faire le moine, même pour « ceux [...] qui ont renoncé aux vaines pompes »¹¹⁷. Mais il s'agit d'un moine qui est, en définitive, la négation même du Verbe incarné. Ce bon père anonyme et muet, séparé de Francion par les « barreaux », devient le symbole d'un lieu fermé et inaccessible. Il se présente aussi comme l'incarnation de valeurs inappropriées qui confinent à l'ignorance en matière religieuse, et donc comme la désincarnation des vraies valeurs chrétiennes. Celui qui « marqu[e] si mal les règles de son ordre, ne chérissant pas la pauvreté » commet, face au pauvre Francion, « un péché, qu'il ne pou[r]rait amender que par une austère pénitence »¹¹⁸.

C'est alors Francion lui-même qui se fait à la fois critique et porte-parole des véritables fondements de la religion instituée, ou plutôt de ce que devrait être une église « à l'image de la maison Céleste ». Plus encore, aux portes de la chapelle, Francion devient l'incarnation non instituée de la théologie morale et des valeurs de l'Incarnation : une pauvreté (certes pas « volontaire ») vécue au quotidien et affichée par son « pauvre

¹¹⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 226. Nous avons analysé cet épisode dans « Le religieux extravagant. L'*Histoire comique de Francion* (1623/1633) et *Le Gascon extravagant* (1637) », in Muriel Pic, Barbara Selmeci Castioni et Jean-Pierre van Elslande (dir.), *La Pensée sans abri. Non-savoir et littérature. Actes du colloque "Figures du non-savoir dans la littérature française moderne"*, Université de Neuchâtel, 3-6 juin 2009, Nantes, Éd. Nouvelles Cécile Defaut, 2012, p. 149-159.

¹¹⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 226. Cet épisode s'inscrit dans la critique des hommes de loi, des nobles et des bourgeois, et particulièrement de leur souci des apparences.

¹¹⁸ *Idem*.

habit »¹¹⁹ ; une certaine modestie et une « humilité très grande »¹²⁰, valeur sur laquelle il sera précisément questionné par le Roi en personne¹²¹.

Enfin, la maison *terrestre* de Dieu, qui devrait être le prolongement de l'Incarnation dans le bas monde, semble vide non seulement des valeurs fondamentales de la religion chrétienne, mais aussi d'une quelconque présence divine. Ne restent, dans la première version, que les apparences d'un lieu chargé de majuscules (« Vêpres », « Religion », « Père », « Chapelle », « Église », « Céleste », « Dieu ») qui tentent vainement de lui donner un certain prestige et ne font qu'en souligner l'inaccessibilité. Dieu lui-même, du moins ce Dieu qui s'est incarné pour se faire proche des plus pauvres, est inaccessible voire absent de cet endroit-là, et doit par conséquent être cherché ailleurs. Car l'entrée par la porte officielle reste fermée.

Pourtant, les églises de nos histoires comiques, relativement nombreuses, ouvrent souvent leurs portes : non que l'on y prie, que l'on y rencontre Dieu ou, pour reprendre la formule de Francion, que l'on y entretienne sa dévotion, mais on y fait la cour. Aussi l'église comique est-elle principalement un lieu galant. Francion, ayant changé ses pauvres haillons contre « un habit tout de taffetas coulombin, avec les éguilletes, les jartières et le bas de soi de couleur bleue » puis contre un « habit de vert naissant », finit par entrer dans une église pour y courtoiser Diane¹²². De façon remarquable, son approche, ses gestes et ses regards amoureux sont tous orientés par les temps et les lieux des différents offices : la « Messe » du « matin », les « Vêpres », le « commencement du Sermon », le « salut » d'une part¹²³ ; « l'Église » de « Saint-Séverin » qui contient « banc », « siège » et « planche [...] attachée au-devant » du « banc » d'autre part¹²⁴. La lettre amoureuse que Francion insère dans le « coffre qui était au banc qu'elle avait » et qui se glisse ainsi entre la « bougie » et le « livre de dévotion » est significative de ce

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 227.

¹²¹ Au Sixième livre, le Roi lui demande « qui c'[est] que l'on estim[e] le plus humble de toute sa Cour » (*ibid.*, p. 318), à quoi Francion répond par un discours contre les orgueilleux. Notons que ces valeurs que revendique Francion lui-même sont souvent, dans le roman, liées à son activité poétique : ainsi, il déclare que « les Muses se plaisent d'habiter la Pauvreté » (p. 229) et prétend, « par humilité », moins faire de la Poésie que mettre « des paroles avec des paroles » (p. 236).

¹²² *Ibid.*, p. 242 et p. 246. Francion raconte : « je la courtoisais des yeux, et ne manquais pas à me trouver à l'Église, toutes les fois qu'elle y était » (*ibid.*, p. 247).

¹²³ Le *salut* est la « partie de l'Office Divin qui se dit par dévotion le soir après Complies en l'honneur du Saint-Sacrement et de la Vierge ou de quelque Fête fort solennelle » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « salut »).

¹²⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 246-247.

détournement d'intentions¹²⁵ : la dévotion à Dieu est remplacée par la dévotion à Diane, qui devient une sorte d'incarnation galante d'un Dieu fait femme, comme le laisse entendre son nom. Il en va de même de la description de Francion, assis « sur [s]on Dieu » (c'est-à-dire son *prie-Dieu*), discutant de Diane avec un gentilhomme : dans l'église, Dieu est bien présent mais réduit à la fonction d'objet utilitaire dans le jeu amoureux¹²⁶.

Parmi tous les personnages comiques, Orilan, l'« amoureux universel et inconstant »¹²⁷ de *Polyandre*, semble celui qui en tire le plus de profit. Celui qui « voi[t] autant de raison d'aimer la plupart des filles qu'[il] conna[ît], que de ne [s']arrêter qu'à une » fréquente les dames « au bal, à la foire, au Palais et surtout dans les Églises »¹²⁸. Il en a établi un plan précis et sophistiqué :

Pour une plus grande facilité de mes voyages, j'ai divisé toutes les paroisses et tous les Monastères de Paris en un certain ordre, selon les divers cantons de la ville et durant chaque mois, je ne manque point d'en visiter quatre tous les matins depuis dix heures et demie, jusques à midi et demi.

Il explique de la sorte sa présence :

maintenant je suis de quartier aux Célestins, à saint Paul, aux Jésuites et aux Minimes. Je me trouve là pour me contenter de la vue de mes anciens objets et pour en chercher aussi de nouveaux, et je jette les yeux sur toutes les filles qui ont de la beauté et de la grâce.¹²⁹

En deux heures, il traverse ainsi le Marais dévot du sud au nord, du couvent des célestins (alors en face de l'île Louviers) à celui des minimes (au nord de la place Royale) en passant par l'église Saint-Paul-des-Champs et l'église Saint-Louis des jésuites (toutes deux vers la rue Saint-Antoine)¹³⁰. Un tel « parcours liturgique »¹³¹ le conduit à travers

¹²⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹²⁶ Un tel détournement est annoncé par le déguisement de Francion en pèlerin, distribuant chapelets et scapulaires afin d'approcher Laurette (*ibid.*, p. 85). Notons qu'à Rome, Francion et Raymond, de façon tout à fait exceptionnelle, vont à la messe non pour courtiser les dames, mais « pour passer leur mélancolie » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 622).

¹²⁷ Charles Sorel, « Avertissement », in *Polyandre*, *op. cit.*, p. 4.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 35-36.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 36. Plus loin, l'on dira des galants qui suivent cette pratique qu'ils « orilansent », « c'est-à-dire qu'ils f[lo]nt les Orilans, se trouvant comme lui, dans toutes les Églises et autres lieux pour regarder les filles » (*ibid.*, p. 175).

¹³⁰ Le choix par Sorel du couvent des minimes et de l'église des jésuites (l'actuelle église Saint-Paul-Saint-Louis), tous deux alors récemment construits (la première pierre des minimes est posée en 1611, celle de Saint-Louis en 1627), participe de la volonté de faire un roman d'« aventures [...] modernes » (« Avertissement », *ibid.*, p. 3).

divers ordres, liés de fait à certains théologiens de l'Incarnation en ce début des années 1640 : le célestin Louis Beurrier, auteur des *Analogies et antithèses de l'Incarnation du Fils de Dieu* (1630) vient de rédiger une *Histoire du monastère et convent des Pères Célestins de Paris* (1634) dans lequel il se trouve ; le père Julien Hayneuve appartient à la maison professe des jésuites de Saint-Louis où il rédige probablement ses *Méditations* ; son confrère Nicolas Caussin prononce assurément tout ou partie des « vingt-quatre discours sur les Mystères de l'Avent » qu'il publiera dans *Le Buisson ardent* (1647) à la chaire de l'église Saint-Louis dont il est prédicateur et où il sera inhumé¹³² ; enfin, Marin Mersenne, lorsqu'il dédicace son *Impiété des déistes* à Richelieu, signe : « De votre Couvent de la place Royale des FF. Minimes de Paris »¹³³. S'il a pu hypothétiquement rencontrer ces figures dans les lieux visités, Orilan y cherche et y trouve cependant non le Verbe incarné, mais l'incarnation de ses désirs amoureux, non le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais celui de la galanterie et de l'amour. Dans le roman comique, l'église abrite les amours naissantes comme ailleurs le couvent les amours déçues : que l'on pense à Céphize qui finit cloîtrée dans « une nouvelle Religion de filles »¹³⁴, à Émilie sur le point de « se rendre religieuse » parce qu'elle n'a pu « être mariée selon ses ambitions »¹³⁵ ou à Dorothée de Montsalve qui, ne pouvant « rien aimer après Dom Sanche », menace de « passe[r] le reste de [s]es jours dans un couvent »¹³⁶. L'église tient ainsi, dans l'histoire comique comme dans les romans de l'époque, une fonction toute profane que le narrateur du *Roman comique*, tel Jésus chassant les marchands du temple (Lc 19,45-46), souligne et dénonce :

On profane les églises en ce pays-là [en Espagne] aussi bien qu'au nôtre et le temple de Dieu sert de rendez-vous aux godelureaux et aux coquettes, à la honte de ceux qui ont la maudite ambition d'achalander leurs églises et de s'ôter la pratique les unes aux autres ; on y devrait

¹³¹ Selon la note (*ibid.*, p. 396).

¹³² Installé à la maison professe dès 1620, le père Caussin est l'une des « "vedettes" mondaines » de l'église Saint-Louis où se rendent notamment la Cour et le Roi (Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 251).

¹³³ Marin Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, p. 53.

¹³⁴ Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 91.

¹³⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 610-612.

¹³⁶ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 334. Dans la même nouvelle peu auparavant, Sanchez, le valet de dom Sanche, est « si affligé de la perte de son maître qu'il [...] entr[e] dans un couvent pour passer le reste de ses jours » (*ibid.*, p. 331).

donner ordre et établir des chasse-godelureaux et des chasse-coquettes
dans les églises, comme des chasse-chiens et des chasse-chiennes.¹³⁷

« En ce pays-là », c'est-à-dire non seulement en Espagne, en Italie ou en France, mais surtout dans le pays du roman héroïque ou comique, dans ses chapelles et ses monastères, à Saint-Séverin et dans le Marais, le « temple de Dieu », lorsqu'il ouvre ses portes, devient une véritable « église de la galanterie »¹³⁸.

Dans ces différents épisodes, le monde se rend dans les églises, mais Dieu, le Verbe incarné ou tout autre signe d'une présence divine, ne s'y trouvent pas. Dans *Le Roman comique*, Scarron, par le truchement de Ragotin, fait l'opération inverse : l'église se déplace dans le monde. Au chapitre XV de la première partie, Le Destin poursuit son histoire dans laquelle il rapporte comment il s'est mis à « parler de [s]on amour » à Léonore dans le jardin d'un cardinal à Rome. Comme dans les exemples précédents, le lieu dévot sert de cadre aux déclarations amoureuses. Le récit est alors interrompu par un concert nocturne que Ragotin fait jouer sous les fenêtres de sa bien-aimée. Pour faire entendre sa « dévote sérénade » dont il est le véritable chef d'orchestre comme le lecteur l'apprend une fois le concert terminé, Ragotin a engagé un « organiste » et un « enfant de chœur » sortis tout droit de l'église¹³⁹. Les chants religieux en latin sont extraits de leur cadre religieux ordinaire et déviés à des fins maladroitement galantes. Le choix d'« un bel *Exaudiat* [...] chanté fort dévotement » se justifie dans un tel contexte. Il s'agit du Psaume 19 qui commence ainsi :

Le Seigneur te veuille exaucer au jour de tribulation :
Le nom du Dieu de Jacob te défende.
Qu'il t'envoie aide du saint lieu.¹⁴⁰

¹³⁷ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 87. Gareau, le paysan du *Pédant joué* (1654) de Cyrano, déclare : « j'ai été beguiau [bedaut], j'ai été portofrande, j'ai été chasse-Chien » (Cyrano de Bergerac, *Le Pédant joué*, in *Œuvres complètes*, t. III, théâtre, éd. André Blanc, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2001, p. 75). La fonction, équivalente à celle de « chasse-coquin », est attestée par Furetière.

¹³⁸ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 87. On se souvient de Panurge, au siècle précédent, courtisant une « haute dame de Paris » à l'église (« il se trouva à l'église à l'heure qu'elle allait à la messe, et à l'entrée lui bailla de l'eau bénite, se inclinant parfondément devant elle »), avec qui il équivoque, dont il vole le chapelet, et qu'il finit par ridiculiser lors de la « grande fête du Corps-Dieu » (François Rabelais, *Pantagruel* [1634], in *Les cinq Livres*, éd. Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Librairie Générale Française, coll. « La Pochothèque. Classiques modernes », 1994, p. 443-455).

¹³⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 159-161.

¹⁴⁰ « *Exaudiat te Dominus in die tribulationis/protegat te nomen Dei Jacob./Mittat tibi auxilium de sancto* » (Ps 19,2-3).

Ragotin lui-même, durant cette nuit de tribulation, a fait venir de l'aide du lieu saint ! Dans un même ordre d'idées, l'orgue, « qui peut-être n'avait point encore été ouï à la porte d'une hôtellerie »¹⁴¹, sans nul doute l'instrument religieux le moins facilement déplaçable, a pourtant quitté sa place habituelle. Une fois le concert achevé, l'hôte demande : « C'est donc vous, monsieur Ragotin, qui venez chanter vêpres à ma porte¹⁴² ? » Et le personnage de La Rancune de s'étonner : « On fait donc ici le service divin dans les rues¹⁴³ ? » Utilisés à mauvais escient, tous ces éléments célestes pour le moins inappropriés deviennent alors la source du malheur terrestre de Ragotin : l'entreprise échoue lamentablement, « le concert [est] ainsi déconcerté » et l'épisode se conclut par les rires et les moqueries de toute la compagnie¹⁴⁴.

S'il ignore complètement les règles de la galanterie et perd pour un temps les faveurs de sa maîtresse comme celles de la troupe des comédiens, le petit homme éclaire toutefois, sur un mode bouffon, le lien qui unit l'église et la cour amoureuse. Celui qui avait déjà menacé « le clergé de la province de se faire prêtre »¹⁴⁵ en comprend non seulement les enjeux, mais pousse la logique jusqu'au bout. Il prouve que si l'on rend des services amoureux dans les églises, on peut alors effectivement *faire le service divin dans les rues*. Cette image est magnifique, qui rend compte d'un sens retrouvé de l'Incarnation. Dans les histoires comiques, les portes officielles tantôt restent fermées, tantôt s'ouvrent sur des lieux vides : c'est que le Dieu de l'Incarnation est descendu dans la rue, dans le monde et dans la nature.

Dans la forêt des grands arbres : une théologie naturelle comique

Après la théologie morale et spéculative, l'exégèse et la mystique, c'est de la théologie naturelle que l'histoire comique se rapproche lorsqu'elle déplace le divin hors des lieux officiels : « les grandeurs invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, deviennent comme visibles en se faisant connaître par ses ouvrages depuis la création du monde », écrivait déjà saint Paul (Rm 1,20), inaugurant ce qui sera considéré

¹⁴¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 159.

¹⁴² *Ibid.*, p. 161.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 161. La fin de l'épisode, qui fait intervenir une douzaine de chiens en chaleur, entre en écho avec l'épisode de Panurge : ce n'est toutefois plus la dame qui se voit attaquée par les chiens et tournée en ridicule, mais les instruments religieux, et notamment les « orgues renversées » contre lesquelles ils « piss[ent] » (*ibid.*, p. 160).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

comme la théologie naturelle. Dès la Création, le monde devient source de la connaissance, ou du moins de la contemplation divine. Dans le monde se reflètent ainsi certains attributs (grandeur, beauté, etc.) d'un Dieu qui se fera vraiment présent, dans un second temps, en s'incarnant. Parmi d'autres, *La Théologie naturelle* d'Yves de Paris souligne à maintes reprises cet accès au Créateur qu'offre la création¹⁴⁶. Il en donne notamment un double exemple remarquable lorsqu'il cherche à prouver que « Le sentiment que l'homme a de Dieu vient de Dieu même ». L'existence divine se laisse tout d'abord sentir dans la contemplation du ciel :

Lorsque dans le calme d'une belle nuit, l'azur des voutes du monde se montre à la terre et que le silence qu'y gardent les Astres en leurs courses, favorise notre attention, comme nos yeux de tous les objets ne voient que le Ciel, nos volontés ne ressentent de toutes les affections que celles qui *surpassent la Nature*, nos pensées doucement confuses *s'emportent au-delà du monde* dans je ne sais quelle étendue infinie de lumière, qui tient toutes nos puissances en suspension, qui nous fait *admirer plus que nous ne voyons* et jouir d'une félicité *que nous ne connaissons pas*.¹⁴⁷

Suivant les astres du ciel, le contemplateur est conduit vers un « au-delà du monde » ; il est amené à voir plus que ses sens ne le permettent et à goûter une extase inédite, signe de la présence divine. Ce même cadre, dans une configuration et en des termes similaires, permet ailleurs de méditer les mystères chrétiens. C'est le cas de la méditation « Du Paradis » de François de Sales :

Considérez une belle nuit bien sereine, et pensez combien il fait bon voir le ciel avec cette multitude et variété d'étoiles. Or, joignez maintenant cette beauté avec celle d'un beau jour, en sorte que la clarté du soleil n'empêche point la claire vue des étoiles ni de la lune ; et puis après, dites hardiment que toute cette beauté mise ensemble n'est rien au prix de l'excellence du grand Paradis.¹⁴⁸

Le tableau d'une nature idéalisée mais dont chacun peut faire l'expérience permet d'atteindre le Paradis ou du moins de l'imaginer. Dans les deux cas, la présence de Dieu

¹⁴⁶ Sorel s'est lui-même beaucoup intéressé à la théologie naturelle : dans la *Bibliothèque française*, mais aussi dans la *Science universelle*, où (dans le quatrième tome) il invite à lire « la *Théologie naturelle* de Sebond, celle de Pacard, celle du père Yves » (Charles Sorel, *De la Perfection de l'âme, quatrième volume et conclusion de la Science universelle*, Paris, Toussaint Quinet, 1644, p. 255).

¹⁴⁷ Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I, op. cit., p. 67. Je souligne.

¹⁴⁸ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 61. Pour méditer les choses joyeuses, Ignace de Loyola invitait déjà le pénitent à « profit[er] de l'agrément de la lumière et du ciel, tel qu'il se présente, par exemple en été à la vue des plantes vertes et des fleurs ou l'agrément d'un lieu ombragé, en hiver la chaleur bienvenue du soleil ou du feu » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1548], op. cit., p. 115).

se fait sentir (pour « nous » et pour « vous ») dans le cadre naturel et nocturne : en aval chez Yves de Paris pour qui cet exemple sert de « démonstrations de [l']existence [de Dieu] et de son pouvoir »¹⁴⁹ ; en amont chez François de Sales qui, pour cette méditation comme pour les autres, invite avant toute « considération » à se mettre « en la présence de Dieu »¹⁵⁰.

L'ouverture du *Gascon extravagant*, dont nous avons relevé plus haut les accents bérulliens, semble transposer de la nuit vers le jour ce tableau théologico-naturel proposé par François de Sales et plus encore par Yves de Paris : dans un cadre idyllique (« le soleil paraissait sur notre horizon », les « vapeurs de la terre commençaient à s'élever dans les nues », « le printemps émaille la terre de toutes sortes de couleurs »), le narrateur contemple lui aussi « la Nature » dont il « admir[e] les rares effets »¹⁵¹. De même que dans *La Théologie naturelle* du père Yves (dont le premier volume paraît quelques années avant le *Gascon*, en 1633), la perception par l'individu de sensations qui émanent de la nature le porte, le temps de l'ouverture, vers un « au-delà du monde ». Cette contemplation de la création dans laquelle le Créateur lui-même semble s'impliquer – contemplation qui sera interrompue par les cris que l'on sait – devient, par le toucher (« l'agréable fraîcheur »), la vue (« la diversité d[u] parterre ») et l'ouïe (« la mélodie des oiseaux »), une expérience quasi mystique, comme en connaîtra la jeune fille possédée tout au long du roman : les « sens charmés dans les contentements qui [l']environn[ent] de toutes parts » et les « délices [...] goût[és] à longs traits » mènent le contemplateur à « un ravissement incroyable »¹⁵².

Dans le même paragraphe, immédiatement après ce premier exemple, Yves de Paris en donne un second que les histoires comiques retiennent également :

Si nous nous enfonçons dans la profonde solitude d'une forêt, parmi le silence et à l'aspect de ces grands arbres, qui portent une certaine majesté dans la hauteur de leurs tiges et les vastes étendues de leurs branches, aussitôt notre esprit se recueille en soi-même, notre cœur sent des émotions inaccoutumées, et tout le corps qui frémit d'une crainte respectueuse, nous avertit de la présence d'une grandeur infinie, qui par

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 68. Selon l'auteur, les « libres aveux de la Nature » que souligne cet exemple « devraient suffire à l'homme pour le porter à l'adoration de Dieu, sans qu'il demandât d'autres démonstrations de son existence et de son pouvoir » (*idem*).

¹⁵⁰ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵¹ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 55. Nous avons rapproché Claireville et Bérulle dans notre chapitre 6.2.

¹⁵² Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 55.

ces devoirs que la Nature lui rend sans contrainte, nous demande les libres hommages de nos volontés.¹⁵³

Dans ce deuxième cas, la « présence d'une grandeur infinie » surgit dans le double mouvement du contemplateur solitaire qui s'ouvre au monde (par les « grands arbres ») et se recentre sur lui-même (en son « cœur »). La nature qui, comme dans la première situation, provoque le sentiment de la présence de Dieu, apparaît comme un *topos* partagé par les théologiens et par les auteurs d'histoires comiques. Elle est ici le point de rencontre entre l'écriture religieuse et l'écriture romanesque du monde.

Le premier *Francion* s'ouvre ainsi sur une mise en scène étonnamment similaire à *La Théologie naturelle*, et semble anticiper et conjoindre l'une et l'autre scènes : tout d'abord, la formule initiale (« Les voiles de la nuit avait couvert tout l'horizon, lorsqu[e] »...) entre en écho avec les mots qui permettent au père Yves de cadrer son premier exemple (« Lorsque dans le calme d'une belle nuit, l'azur des voutes du monde se montre à la terre ») – une entrée en matière qui n'a rien à envier, quant à elle, aux ouvertures comiques. La scène se passe donc de nuit, et l'édition de 1633 précise que Valentin sort de son château parce qu'il ne « cherch[e] que la solitude »¹⁵⁴. Après s'être baigné dans la cuve (le narrateur dit justement : « En suite de ce mystère »), il pénètre « dans un grand clos plein de toute sorte d'arbres » pour y poursuivre ledit mystère¹⁵⁵. Conjointement *dans le calme de la nuit* et *dans une forêt de grands arbres*, Valentin échoue pourtant dans sa tentative d'atteindre Dieu et toute puissance divine – et par la même occasion de connaître les plaisirs charnels. Les incantations adressées aux mauvais anges (*mauvais* dans les deux sens du terme) ainsi que les « belles et dévotes prières aux saints » qu'il profère finalement « n'osant en adresser particulièrement à Dieu qu'il avait trop offensé » n'atteignent point leur cible¹⁵⁶. Significativement, ce n'est pas Dieu qui apparaît mais le valet de Francion, qu'il prend d'abord « pour le diable d'Enfer qu'il avait invoqué »¹⁵⁷. La théologie naturelle du vieux concierge n'est en réalité que superstition humaine. Certes, au départ, « tous ses gestes et toutes ces paroles ne témoign[ent] rien que de l'allégresse » ; s'il frémit, ce n'est toutefois pas d'une « crainte respectueuse », mais de « l'horreur » qui finit par « se gliss[er] tout à fait dedans son âme », une horreur provoquée précisément par le « tintamarre qui se fai[t] comme si l'on

¹⁵³ Yves de Paris, *La Théologie naturelle*, t. I, op. cit., p. 67.

¹⁵⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 44.

¹⁵⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 53-54.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

eût frappé contre les branches des arbres »¹⁵⁸. Pour couronner l'échec dans sa tentative de s'élever des arbres vers une puissance infinie et de retrouver la sienne, celui dont le corps était « comme une souche », croyant embrasser sa femme, fait l'amour à un orme !

Les ouvertures des histoires comiques suivantes réparent l'échec de Valentin et démontrent que la théologie naturelle, dans le roman, peut être opérante¹⁵⁹. C'est le cas du *Gascon extravagant* dont nous avons montré qu'il transposait le cadre de la théologie naturelle dans le roman comique. Les émanations de la nature printanière ainsi que les délices et autres ravissements qu'elle provoque chez le gentilhomme narrateur le mène à trois rencontres extraordinaires : une fille, certes prétendument possédée, mais qui tire une « langue noire, longue, et grosse comme le bras », mord sans laisser de trace et ressuscite après avoir passé une demi-heure sans respirer¹⁶⁰ ; un cavalier gascon, certes extravagant, mais qui « *hé trembla lou Ceu, et tous lous autes éléments* »¹⁶¹ ; enfin, un vieux religieux, certes radoteur, mais qui est victime et témoin de la morsure et de la résurrection de la folle qu'il tient pour miracle et prodige. Aussi le roman part-il de la « Nature » pour s'ouvrir à l'« extravagance » et au « surnaturel » entre lesquels les quatre personnages hésiteront tout au long des cinq livres¹⁶².

La réouverture du *Page disgracié* emprunte elle aussi de nombreux éléments de mise en scène aux deux exemples de *La Théologie naturelle* – et la comparaison laisse entrevoir une insoupçonnée perméabilité entre l'un et l'autre : *dans le calme d'une belle nuit* (au clair de la « lune »), après s'être *enfoncé dans la profonde solitude d'une forêt* (« dans une grande forêt » puis dans « la tranquillité de ma solitude »), le page *se recueille en soi-même* (« j'entrai au conseil avec mes propres pensées »). *Parmi le silence* (« lorsque le silence régnait partout » malgré les bœufs sauvages), le page escalade deux de *ces grands arbres* (*primo* « un fort grand arbre », *secundo* « un autre plus commode et en un lieu plus élevé » encore) et profite des *vastes étendues de leurs branches* pour dormir (« je m'enchâssai le mieux que je pus entre deux branches de l'arbre »). Entre les deux nuits, le héros *sent des émotions inaccoutumées* (« Je passai tout le jour dans des inquiétudes étranges »). Enfin, dans le silence, la solitude et la sérénité, il est

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ Elle l'est dans la suite du *Francion*, dans l'épisode du songe : selon la reconfiguration de 1633, Francion se trouve en premier lieu « en un champ fort solitaire » puis dans un « petit bocage » avant de prendre de la hauteur et de monter au ciel ! De manière générale, le songe, dans lequel il se trouve à la fois acteur et contemplateur, l'emporte en quelque sorte « au-delà du monde » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], p. 137-138).

¹⁶⁰ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 56 et p. 62.

¹⁶¹ Qui « fait trembler le ciel et tous les éléments » comme le traduit Felicita Robello (*ibid.*, p. 58).

¹⁶² *Ibid.*, p. 60.

soudainement *averti d'une présence* : celle de son serviteur irlandais qui le « ravi[t] de [...] joie » et le fait « descend[re] aussitôt de l'arbre »¹⁶³. Après avoir fui sa prison et avant de poursuivre sa route, le page semble ici tout bonnement intégrer le tableau du père Yves.

N'en est-il pas de même de Dyrcona au milieu des *États et empires du Soleil* ? À peine libéré par le tribunal des Oiseaux, celui-ci est abandonné « dans une forêt, où [il s']enfonc[e] » : « à l'ombre de ces arbres, dit-il, je me sentais inviter [*sic*] au sommeil par la douce fraîcheur et le silence de la solitude ». Il est alors brusquement réveillé par les « voix confuses » dont il ne distingue pas l'origine : ce sont les chênes dont il sent la « présence », qu'il « regard[e] » mais ne « voi[t] pas »¹⁶⁴. Même sur le Soleil, la *profonde solitude d'une forêt* peut signaler la *présence d'une grandeur infinie* qui dépasse les sens. En fin de compte, tous les miracles de nos histoires comiques ou du moins les signes d'une autre réalité (les lévitations de la folle, l'apparition du fou, le livre ouvert) ont lieu dans le monde, entre les maisons et les champs, la rue et la forêt.

Si histoire comique et théologie naturelle s'entremêlent, c'est que la première trouve dans la seconde non seulement un cadre propice à lancer ou relancer les aventures de ses personnages. Mais c'est aussi qu'elle y puise une manière d'interroger les lieux d'une présence extraordinaire, surnaturelle et divine. De fait, l'histoire comique pousse à réfléchir aux implications *politico-religieuses* de l'Incarnation : à partir du moment où le Dieu créateur s'est fait chair, il se fait présent avant tout dans le monde, non dans les institutions officielles, ni dans les structures hiérarchiques. L'idée d'un « EMMANUEL, c'est-à-dire, Dieu avec nous » (Mt 2,23) semble ainsi prévaloir sur les paroles de Jésus adressées à Pierre (« vous êtes Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église », Mt 16,18). En d'autres termes, le roman invite à reconnaître la présence divine dans le monde à partir de l'Incarnation, mais non dans l'Église, ni sur l'autel, à l'image de Clitiphon qui, dans la *Première journée*, refuse de s'incliner devant le saint sacrement, passant ainsi pour un « calviniste »¹⁶⁵. En ce sens, la réflexion se rapproche certes du calvinisme voire d'une forme de déisme à tendance épicurienne, mais jusqu'à un certain point seulement : car le Dieu de l'histoire comique demeure absent de tout lieu sacré

¹⁶³ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 174-177.

¹⁶⁴ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 276-277.

¹⁶⁵ Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 18-19.

d'une part, et l'Incarnation semble, quant à elle, pleinement reconnue de l'autre¹⁶⁶. Dans son traitement des lieux divins, l'histoire comique paraît alors davantage imaginer une religion naturelle repensée à partir du mystère de l'Incarnation. C'est un peu comme si elle s'arrêtait au milieu des *Trois Vérités* de Charron ou de *La Théologie naturelle* du père Yves, comme si elle admettait l'existence de Dieu, la Création et l'Incarnation, mais non la structure de la religion chrétienne, ni ses sacrements¹⁶⁷. Aussi, nous touchons sur ce point au caractère *révolutionnaire* – tant au sens moderne (puisqu'elle bouleverse les principes établis) qu'étymologique (en tant qu'elle retourne à l'origine) – de la réflexion proposée par l'histoire comique : en effet, elle redonne sens au mystère fondamental d'une religion dont elle paraît s'éloigner en tant que système¹⁶⁸. Est-ce à dire pour autant que l'histoire comique est anticléricale ? Si le monde semble le vrai prolongement de l'Incarnation, qu'en est-il de l'homme ?

4. Les incarnations du divin : deux natures en un seul personnage

Dans le mystère de l'Incarnation, « la nature divine et humaine se rencontrent en une seule personne » pour reprendre une formule d'Anselme de Cantorbéry¹⁶⁹. Comme le fait Scarron avec *Destin* ou *Ragotin*, nos romans semblent s'approprier cette idée fondamentale d'une rencontre de deux natures en une personne et déplacer cette notion de *personne* de la christologie au roman : deux natures, divine et humaine, sont susceptibles de s'unir en un même *personnage* romanesque, comme elles le font en une *personne* (celle du Christ) selon la pensée christologique¹⁷⁰.

Par ailleurs, la doctrine chrétienne distingue clairement la dualité propre à chaque être humain, composé d'un corps et d'une âme, de celle du Verbe incarné, composé

¹⁶⁶ Le Déiste de Mersenne, par exemple, refuse l'Incarnation (Marin Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., p. 229).

¹⁶⁷ Il faudrait relire ainsi l'épisode « eucharistique » des *États et empires de la Lune* qui, s'il remet en question le caractère sacramentel de l'Eucharistie, ne s'attaque pas pour autant à l'Incarnation. L'« ironie antichrétienne » de Cyrano telle que Lestringant la définit a ainsi ses limites (Frank Lestringant, *Une Sainte horreur ou le voyage en Eucharistie*, op. cit., p. 348).

¹⁶⁸ Conciliant une certaine forme de libertinage politique avec le mystère fondamental de la religion chrétienne, l'histoire comique semble annoncer, sur cette question de la présence divine dans le monde et non dans les institutions, une conciliation possible entre anarchie – même si le concept reste évidemment anachronique – et christianisme (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Jacques Ellul : *Anarchie et christianisme*, Lyon, Atelier de création libertaire, 1988).

¹⁶⁹ Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi un Dieu-homme*, op. cit., p. 417.

¹⁷⁰ Nous ne nous intéresserons pas ici à la notion d'*individualité* comme l'a fait Ansgar Thiele (*Individualität im komischen Roman der frühen Neuzeit* (Sorel, Scarron und Furetière), Berlin, W. de Gruyter, coll. « Spectrum Literaturwissenschaft », 2007).

d'une nature divine et d'une nature humaine. C'est ce que met en lumière Bérulle pour qui « l'homme est vraiment un grand miracle » :

Car nous voyons en sa substance, deux natures très différentes, unies d'une admirable façon : l'une toute *spirituelle* qui fait remuer mille choses sans se mouvoir, qui monte au ciel et descend aux abîmes sans changer de place, qui range dans le cabinet de sa mémoire tout le monde sans qu'il y tienne lieu, qui conjoint tous les temps passés en un, sans succession ; qui est toute en ce corps et en chaque partie de ce corps comme en son univers, et qui est une image de Dieu et de la souveraineté et opération de Dieu en la terre ; l'autre est *corporelle*, animale et sensible, par laquelle il vit, il sent, il imagine et est un abrégé de cet univers en sa structure et en sa composition. Et, de ces *deux natures unies ensemble*, résulte un excellent composé, qui a existence comme les éléments, vie comme les plantes, sentiment comme les animaux et intelligence comme les anges. C'est le *mélange* le plus parfait et le plus admirable qui soit en la nature [...].¹⁷¹

Ainsi, l'homme est considéré comme l'*union* de deux *natures* : spirituelle et corporelle. Or il existe évidemment un lien entre cette union de deux natures – les mots sont les mêmes – et celle qui définit le Verbe incarné ainsi que le souligne Bérulle : « comme en la création de l'homme il y a mélange, il y a mélange aussi en l'Incarnation »¹⁷². Il ajoute :

Comme ce premier mélange est de deux natures, l'une spirituelle, l'autre corporelle, ce second mélange est de deux natures, et bien plus différentes, l'une divine, l'autre humaine.¹⁷³

Sur ce point, l'homme et le Verbe incarné ne sont pas identiques (car l'homme n'est pas divin et humain) mais similaires, dans un rapport de ressemblance (la dualité de l'homme est *comme* la dualité de l'Incarnation). Anselme de Cantorbéry le remarquait déjà : dans l'Incarnation, « ces deux natures [...] se rencontrent en une seule personne – à *la manière [quemadmodum]* dont le corps et l'âme raisonnable se rencontrent en un seul homme »¹⁷⁴. En examinant la double nature de certains personnages comiques bien

¹⁷¹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 424. Je souligne. À ce même sujet, on trouve dans ses *Œuvres de piété* : « L'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part et de l'autre néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. Il est spirituel d'une part et corporel de l'autre. C'est un ange, c'est un animal ; c'est un néant, c'est un miracle ; c'est un centre, c'est un monde, c'est un dieu. C'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu, s'il veut » (Pierre de Bérulle, « 168. De la création de l'homme », in *Œuvres complètes*, t. I, vol. 4, *Œuvres de piété* (166-385), Paris, Cerf, 1996, p. 10).

¹⁷² Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 426.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi un Dieu-homme*, op. cit., p. 411. Je souligne.

particuliers, nous ne verrons donc pas en quoi ils sont une union du corps et de l'âme – ce qui définit tout être humain –, mais bien plus de l'humain et du divin.

Ce dernier constat paraît autrement plus singulier. En effet, pour la religion chrétienne, il n'existe qu'une seule et unique Incarnation, celle du Verbe :

En la nature, écrit le père Caussin, les hommes, les oiseaux, les poissons et le reste des animaux, les plantes, les métaux, les pierreries se multiplient sans cesse [...]. En l'ordre de l'Incarnation, il n'y a qu'un Jésus-Christ, qui en sa seule personne épuise toutes les grandeurs.¹⁷⁵

Pourtant, l'Incarnation comme union d'une nature humaine et d'une nature divine en une seule personne se voit reproduite en plusieurs exemplaires dans les histoires comiques. Aussi certains personnages se singularisent en ce qu'ils deviennent des incarnations (minuscules) de l'Incarnation (majuscule) dans sa dimension ontologique.

Des figures instituées, plus humaines que divines

Durant la fête au château, Raymond interrompt l'un des convives sur le point de raconter une « drôlesse d'aventure » à propos d'un « curé » : « il ne faut point parler de ces gens-là », dit-il. Toute la compagnie agréée cette « défense de parler des Prêtres (vu que l'on a déjà tant parlé d'eux que l'on en saurait plus dire que l'on en a dit) » et décide alors de « ne pas songer seulement qu'il y en eût au monde »¹⁷⁶. De même, lorsqu'il échange des politesses avec Hortensius qu'il a retrouvé à Rome, Francion l'arrête soudain : « ne parlons point du pape ni de sa Cour »¹⁷⁷. Une lecture trop hâtive pousse à conclure de ces deux remarques que « ces gens-là », curés ou papes, n'ont effectivement pas droit de cité dans le monde comique, voire que l'histoire comique est anticléricale¹⁷⁸.

Or une grande variété de personnages religieux apparaît dans le *Francion*, comme dans les histoires comiques ultérieures. Ces figures consacrées y tiennent des rôles différents : spectateur et juge, comme le curé du village aux abords du château de Valentin ; obstacle, tel ce bon (ou plutôt mauvais) père qui ferme la porte de la chapelle ; guide, comme l'ermite qui accompagne pour un temps Francion rêvant¹⁷⁹ – au même titre qu'Élie qui conduira Dyrcona dans le Paradis lunaire. Prises individuellement, elles

¹⁷⁵ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 182.

¹⁷⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 333.

¹⁷⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 544.

¹⁷⁸ C'est, par exemple, l'avis d'Isabelle Moreau (*"Guérir du sot"*, op. cit., p. 127).

¹⁷⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 69-74, p. 226 et p. 141-142.

occupent en outre une place plus ou moins grande : dans *Le Gascon extravagant*, le vieil ermite traverse les cinq livres comme l'un des quatre principaux personnages, tandis qu'un curé intrigant à la fin du Livre quatrième et un prêtre vagabond au milieu du Cinquième apparaissent chacun sur une dizaine de pages, le temps d'un bref épisode¹⁸⁰. Enfin, mises ensemble, elles peuvent se faire très discrètes, comme le prêtre d'une paroisse, sans grande importance, au tout début du *Parasite Mormon* et le prêtre de collège tout à la fin¹⁸¹. Au contraire, elles peuvent être omniprésentes : *Le Roman comique*, tant dans la partie comique que romanesque, laisse voir une foule de gens d'église, notamment deux capucins, le curé de Domfront, un curé de paroisse « bon prêtre et grand prédicateur » (dans l'« Histoire de l'amante invisible »), plusieurs hommes d'église dont deux religieux minimes de la Trinité du Mont (dans l'histoire de Destin), le vieux curé d'un bourg, un prêtre du bas Maine, le père Giflot, une vieille abbesse et cinq ou six religieuses¹⁸². Ces nombreuses figures consacrées et qui devraient faire autorité sont-elles pour autant le prolongement sur terre du mystère fondamental de leur religion, *incarnant* à leur tour les deux natures humaine et divine ?

Dans le roman de Scarron, les hommes d'église se ressemblent en fin de compte en ce qu'ils sont tous clairement humains et pleinement inscrits dans le monde. Certains en sont victimes : c'est le cas du curé de Domfront, enlevé et brutalisé, à qui il arrive des « événements extraordinaires »¹⁸³, de même que du père Giflot renversé dans l'eau par Ragotin. Face aux brigands pour l'un, au petit fou mis à nu pour l'autre, ils sont, dans les deux cas, ramenés à leur nature terrestre, malgré leur volonté pieuse, et mis au contact d'un monde brutal dont ils ne sortent pas indemnes. D'autres personnages religieux sont au contraire acteurs du monde et y tiennent alors un rôle pacificateur. Ainsi des deux pères capucins dans la première partie (chap. III) qui

se jetèrent par charité dans le champ de bataille, mirent entre les combattants, non pas une paix bien affermie, mais firent au moins accorder quelques trêves, pendant lesquelles on put négocier.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 247-256 et p. 267-277.

¹⁸¹ [François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, op. cit., p. 14-15 et p. 203. Dans la *Première journée*, le prêtre qui tente d'exorciser la fausse possédée (chap. III) et celui qui amène le saint sacrement à un malade (chap. V) semblent de même être de simples figurants, malgré l'importance des épisodes dans lesquels ils apparaissent.

¹⁸² Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 70, p. 83 et p. 133 sqq., p. 102, p. 127 sqq., p. 236 sqq., p. 308-311. Le page rencontre lui aussi plusieurs religieux : deux pères jésuites au monastère (partie II, chap. XIV), des bons religieux dans une abbaye (partie II, chap. XV).

¹⁸³ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 136.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 70.

Poussées par des valeurs chrétiennes (ici la charité), leurs actions, que Scarron se plaît à décrire en langage diplomatique, amènent un peu de calme dans un monde de brutes. Le vieux curé de la seconde partie (chap. VI) joue lui aussi le rôle de « bon pasteur » lorsqu'il tente de séparer ceux qui se battent à coups de poing dans l'hôtellerie¹⁸⁵. De même, le brancard du malheureux curé de Domfront et de sa compagnie est considéré comme un « petit train pacifique »¹⁸⁶. Ces personnages sont des hommes de paix de bas étage, opérant dans les tripots et sur les chemins du Bas-Maine. Un tel rôle se trouve sublimé dans l'histoire de Destin, agressé dans les rues de Rome avant d'être sauvé par deux pères minimes. Pendant sérieux des pacificateurs d'auberge, ces « deux charitables religieux » portent secours à celui que l'on veut assassiner, puis le confessent et le guérissent¹⁸⁷. D'un point de vue narratologique, ils apparaissent, au fil des chapitres, au moment de la résolution des conflits et viennent défaire les nœuds. Dans la suite d'Offray, le continuateur – sur ce point au moins – ne s'est pas trompé : introduisant Monsieur le Prieur de saint-Louis qui deviendra un personnage important de cette troisième partie apocryphe, il relève toute l'importance et le rôle positif des hommes d'église engagés par Scarron :

Vous ne devez pas vous étonner si les comédiens et comédiennes de cette troupe avaient reçu ce bienfait d'un prêtre puisque vous avez pu voir, dans les aventures comiques de cette illustre histoire, les bons offices que trois ou quatre curés leur avaient rendus dans le logis où l'on se battait la nuit, et le soin qu'ils avaient eu de loger et de garder Angélique après qu'elle fut retrouvée, et autres que vous avez pu remarquer et que vous verrez encore dans la suite.¹⁸⁸

De même que les éléments sacrés (psaumes et orgues) sont transportés dans la rue et de même que Dieu, ayant quitté les endroits où on le cherche par habitude, par convention ou par conformisme, s'est déplacé dans le monde, de même les hommes d'église, sortis des lieux proprement religieux, de la Trinité du Mont à l'auberge du village, sont mis au contact du monde, qu'ils en soient victimes ou acteurs. Cette présence au monde découle en partie de leur origine sociale : de manière générale, on trouve en effet, dans nos romans, une foule de curés de village (de bourg, de paroisse), maints pères et frères (jésuites, capucins, minimes, oblats), mais quasiment aucun prélat. Cyrano semble le seul à mettre en scène tant des représentants du bas et du moyen clergé

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁸ *Suite d'Offray, op. cit.*, p. 343-344.

(tels le curé de Colignac ou les pères jésuites canadiens) que des religieux d'un rang plus élevé, voire des prophètes (comme Élie)¹⁸⁹. Pourtant, dans *L'Autre monde*, même les plus grands sont de *nature* essentiellement humaine et terrestre dès leur origine, puisqu'un « grand pontife [...] la mitre sur la tête » peut en réalité avoir été, quelques années auparavant, « une touffe d'herbe »¹⁹⁰ !

L'histoire comique met ainsi en avant la nature socialement, géographiquement et physiquement terrestre des clercs, tout en les plaçant dans des situations pour ainsi dire mondaines. Polyandre déguisé en Polycarpe en donne probablement le plus parfait exemple : frère d'un « ordre tout nouveau » qui « n'empêche point que l'on demeure dans l'état séculier », il « convers[e] parmi les gens du Monde, comme le Médecin parmi les malades » à qui il distribue conseils et remèdes¹⁹¹. Si donc le *Francion*, selon Sorel, « n'a pas été fait pour les personnes qui veulent vivre dans une retraite religieuse, [...] mais [...] pour ceux qui ayant à demeurer dans le monde, ont besoin de savoir ce qui s'y fait »¹⁹², les religieux eux-mêmes sont sortis de leur retraite et demeurent dans le monde, comme le Verbe divin avant eux. Ainsi s'explique *a contrario* la présence rare des ermites dans nos romans. À l'image de celui du *Gascon extravagant* revenu inonder la campagne de ses discours démonologiques, les quelques-uns qui s'y trouvent ont quitté leur ermitage, à l'exception emblématique de l'« ermite qui se promenait le long d'une haie en disant son Bréviaire » et qui invite Lysis à visiter sa cellule¹⁹³ : celui que le berger prend au premier abord pour un druide s'inscrit dans la tradition du roman pastoral que Sorel dénonce (ainsi Lysis lui demande s'il est loin des contrées de Céladon et Astrée). N'ayant jamais lu de roman ni guère étudié, cet ermite n'a rien du « théologien et grand-prêtre de l'amour » qu'incarne Adamas dans l'*Astrée* par exemple¹⁹⁴. Ou plutôt, il rappelle au berger amoureux que seul compte l'amour divin, qui redevient, par un double renversement, l'objectif premier de cet ermite-ci et de tout religieux. Néanmoins, il semble finalement plus proche du sol que du ciel, lui qui, assis aux côtés de Lysis « sur une motte de terre », ne comprend rien au discours extravagant

¹⁸⁹ À Rome, Francion déclare « conna[ître] quelques cardinaux qui étaient des plus puissants, lesquels [il] avai[t] vus à Paris auparavant qu'ils fussent arrivés à cette haute dignité » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 608).

¹⁹⁰ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁹¹ Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 299. Sorel aurait pris pour modèle la puissante Compagnie du Saint-Sacrement, comme le remarque Hervé Béchade (*Les Romans comiques de Charles Sorel*, *op. cit.*, p. 172).

¹⁹² Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹³ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 518.

¹⁹⁴ Pierre Sage, *Le "Bon prêtre" dans la littérature française. D'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Genève, Droz, 1951, p. 75.

du berger, si ce n'est qu'il a eu raison « d'avoir couché sur la dure pour macérer sa chair »¹⁹⁵.

Certains personnages religieux, de fait une bonne partie d'entre eux, ont assurément des valeurs chrétiennes liées à l'Incarnation (la charité, l'humilité au sens premier, l'esprit pacificateur). D'autres n'en ont aucune, comme le père muet devant la chapelle interdite à Francion. C'est assurément cette seconde catégorie que vise l'interdiction de Raymond de parler des prêtres : « s'ils pêchent, c'est à leur Évêque à les en reprendre, non pas à nous »¹⁹⁶. Sur ce point, Raymond semble emprunter la voix de saint Ignace. Dans les *Exercices spirituels*, ce dernier notait en effet, parmi les « règles à observer pour sentir vraiment avec l'Église orthodoxe » :

Approuver sérieusement les décrets, commandements, traditions, rites et *mœurs de nos pères et supérieurs*. Bien qu'on ne trouve pas toujours cette intégrité des mœurs qui devrait exister, cependant *si quelqu'un dans un discours public ou dans le contact avec les gens parle contre eux*, il engendre dommage et scandale plus qu'il n'y apporte remède ou est utile, puisqu'il n'en sort rien d'autre que l'irritation et le murmure du peuple contre ses chefs et pasteurs.¹⁹⁷

Ce *murmure*, soulevé par le gentilhomme, est rapidement tu par Raymond. Celui-ci ajoute alors à sa censure : « Si vous en médisiez, vous seriez excommunié, et banni d'un lieu où vous ne vous souciez guère d'y [sic] entrer »¹⁹⁸. La remarque est certes ambiguë. Mais de fait, si le personnel comique se soucie effectivement peu d'entrer dans les églises

¹⁹⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, op. cit., p. 519-520. L'ermite réapparaît une seconde fois au Livre XIV : il invite Lysis à avoir des « amours [qui] ne visent qu'à un fidèle mariage » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. III, op. cit., p. 167). Dans les « Remarques » sur ce livre, Sorel le présente comme « un homme simple qui ne connaît pas la folie du berger ». Et il ajoute : « Toutefois il fait voir sa piété et le désir qu'il a de blâmer les vices » (Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. IV, op. cit., p. 728).

¹⁹⁶ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 333. Ce passage vient à l'appui de Frank Greiner et Véronique Sternberg selon qui l'« Église et ses dogmes – d'ailleurs rarement évoqués dans le cadre disconvenant de cette *Histoire comique* – sont pour lui [Francion] les objets d'une critique mesurée visant moins la religion que les errances de ses représentants patentés » (Frank Greiner et Véronique Sternberg, *L'Histoire comique de Francion de Charles Sorel*, Paris, SEDES, coll. « Agrégations de Lettres », 2000, p. 179). L'ajout de l'édition de 1626 va dans ce sens : « il faut avouer que cela n'a pas le pouvoir de divertir une bonne âme du Sentier de la Foi, et que quand l'on nous montrerait que nos Prêtres seraient fort vicieux, ce n'est pas à dire que notre Religion fût mauvaise ». Et de donner l'exemple apologique de Boccace qui « raconte qu'un Juif ayant vu à Rome la mauvaise vie des Prêtres et des moines, ne laissa pas de se faire Chrétien, disant qu'il voyait bien que notre Religion était la meilleure puisqu'elle subsistait et se fortifiait chaque jour malgré nos débordements et qu'il fallait nécessairement que Dieu en eût un soin particulier » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 425).

¹⁹⁷ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* [1648], op. cit., p. 149 et p. 151. Je souligne.

¹⁹⁸ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 333. L'édition de 1626 modifie la fin de la phrase par : « vous serez excommunié et l'on vous mettrait au nombre de ces libertins du siècle, à qui l'on a tant fait la guerre » (*ibid.*, p. 424).

– pour y entretenir sa dévotion, nous l’avons vu –, les prêtres ne cessent quant à eux d’en sortir, quelles que soient leurs vertus.

Dans l’histoire comique, les curés de village, prêtres et autres moines échappent pour la plupart à la lourde tradition qui pèse sur le religieux moqué chez « Érasme, Rabelais, la Reine de Navarre, Marot et plusieurs autres »¹⁹⁹. De même, ils se distinguent des figures de « bon prêtre » telles que les a suivies Pierre Sage (comme le druide Adamas d’Urfé ou le prêtre Philargyrippe de Jean-Pierre Camus)²⁰⁰. Ni réduits à des bassesses, ni élevés dans les hauteurs, ils ne sont pas pour autant – et c’est ce qui nous intéresse dans notre perspective – des figures mi-humaines mi-divines, des Dieux faits hommes qui prolongeraient la personne du Verbe en un personnage de roman, au regard de leurs origines comme des signes extérieurs. Limités à leur propre humanité, ils n’ont assurément pas mêmes « sagesse et science que Dieu »²⁰¹. Ils n’ont pas davantage reçu les dons surnaturels (1 Co 12,8-10), à savoir ces « grâces gratuites » parfois données séparément aux hommes et que Léonard de Marandé trouve, toutes ensemble, dans le Christ²⁰². Ils ne possèdent en effet ni la « grâce de guérir les maladies » (le vieil ermite ne parvient pas à délivrer la folle possédée par quelque démon), ni le « don de prophétie » (tout au plus la capacité de produire quelques « pensées creuses » sur l’Apocalypse²⁰³), ni enfin le « don de faire des miracles » (même l’assomption prodigieuse d’Élie s’explique en termes mécaniques). S’ils ont parfois le don de tempérer la brutalité du monde, ils ne manifestent en fin de compte aucun signe divin.

Mais ce constat doit être remis en perspective : comme le soulignent notamment Bérulle dans son *Mémorial* adressé aux supérieurs de l’Oratoire et François de Sales dans ses lettres, les représentants du clergé sont certes invités à suivre le Verbe incarné dans ses moindres inclinations et à l’imiter sans relâche, mais non à l’incarner véritablement – ce que ni l’un ni l’autre ne saurait évidemment demander. S’ils sont encouragés à mettre à profit leurs éventuels dons surnaturels (leurs « charismes »), il n’est pas attendu des

¹⁹⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 397. Le narrateur explique ainsi : « À la naissance des hérésies, tout le monde se mêlait de parler des gens d’Église. Un conte n’était point facétieux si l’on n’y parlait d’un prêtre » (*idem*).

²⁰⁰ Pierre Sage, *Le "Bon prêtre" dans la littérature française*, *op. cit.*, p. 76-91 et p. 110-131.

²⁰¹ Léonard de Marandé, *Le Théologien français*, t. II, *op. cit.*, p. 59. Ce sont là les attributs de la nature divine de Jésus.

²⁰² Il s’agit pour Marandé de « la sagesse, la science, la grâce de la santé et la vertu de miracle, la prophétie, la connaissance et le discernement des esprits, l’intelligence et l’usage des langues, et l’interprétation des choses les plus obscures et les plus difficiles » (*ibid.*, p. 60). Thomas d’Aquin parle de « *gratiae gratis datae* » que le traducteur rend par « charismes » (*Somme théologique*, t. 4, *op. cit.*, III, Q. 7, a. 7, p. 76).

²⁰³ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 308.

hommes d'église qu'ils participent simultanément des deux natures, puisqu'ils demeurent, quoi qu'ils puissent faire, de nature humaine. Ceci étant dit, d'autres figures semblent pourtant, dans l'histoire comique, réellement de deux natures, humaine et divine.

Factus est Francius homo, ut homo fieret Deus

Figure centrale du *Roman comique*, Le Destin – nous l'avons relevé plus haut – a tout, au-delà des apparences, du personnage aux deux natures : figure héroïque, guidé par une Providence inscrite dans son nom de scène et dont le principal miracle est d'avoir retrouvé L'Étoile, mais aussi personnage comique, parfois bousculé et ridiculisé au hasard de mauvaises fortunes insignifiantes, il se trouve lui-même à la jonction de deux mondes, tragique et comique, dédoublé de plus négativement par Ragotin. De manière significative, les continuateurs du *Roman comique* ont tout simplement aboli cette double nature de Destin (et de Ragotin), cassé cette union et brisé un équilibre dont Scarron a pu trouver l'origine dans l'Incarnation : des deux héros antagonistes, ils ont fait des personnages unidimensionnels, le premier s'effaçant au profit du second réduit au rang de pur souffre-douleur. Reproduisant dans le roman le déicide du Mont Golgotha, les continuateurs, tout comme les poètes « libertins » dont se moque Francion, ne jurent que « par la mort du destin »²⁰⁴, la mort du Dieu-Destin fait homme, de sa double nature et de son envers burlesque.

Dans toutes les histoires comiques, c'est probablement celui qui condamne par avance cette mort du destin qui prolonge le mieux, dans le roman, l'Incarnation dans ses deux natures. Nous avons remarqué, à plusieurs reprises, que le héros de Sorel, en dépit de ce qu'on a pu dire de lui, montre de nombreuses valeurs chrétiennes, non uniquement devant la porte de la chapelle où il apparaît pauvre, humble et modeste, mais tout au long de ses aventures, du château de Valentin à la capitale pontificale : au début du roman, il se réclame d'une certaine charité, dès sa première entrevue avec Laurette²⁰⁵ ; à Rome, il pardonne à Valère et Ergaste qui lui ont pourtant joué un bien mauvais tour²⁰⁶ ; de manière constante, il prend ou se voit attribuer un penchant vers une humilité maîtrisée

²⁰⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 240-241.

²⁰⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 81.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 524.

(selon Rosellini, il serait un « champion d'humilité »²⁰⁷) ; de même, il ne cesse de se battre contre l'orgueil²⁰⁸ et la vanité²⁰⁹. Nous devons également rappeler que Francion suit lui-même les mouvements du Verbe qui s'incarne, ainsi que nous l'avons observé couché sur le sein de Laurette au chapitre précédent. Or, dans son cas, l'Incarnation n'est pas qu'une simple étiquette qui rassemble certaines valeurs mises en partie en application, ni uniquement une expérience ponctuelle, mais elle est partie intégrante de son origine, des gestes et du parcours qu'il accomplit et, en fin de compte, d'une double nature qui se vérifie tout au long du roman.

La nature divine (ou prétendue telle) du personnage central est perceptible dès la mise en scène initiale d'un Francion pèlerin et magicien ; elle apparaît également durant la pièce de théâtre du collège où le jeune Francion veut « être le Dieu Mercure » en 1623, « Apollon » en 1633²¹⁰ ; elle culmine dans son autodescription au château de Raymond (« je suis tout divin »²¹¹) et dans sa théorie linguistique de l'acte sexuel qui distingue « les hommes comme nous » du vulgaire (« nous avons quelque chose de divin et de céleste, mais quant à eux ils sont tout terrestres et brutaux ») – une théorie qui, comme l'Incarnation, revendique d'ailleurs l'alliance du corps et de l'âme²¹². Cette nature divine souvent revendiquée par le personnage lui-même prend de l'ampleur et s'articule d'autant plus à son humanité dans la partie ajoutée dès 1626 : toutes ses aventures pastorales, soit la seconde moitié du Livre IX et la première du Livre X, se déploient autour d'un être qui se perçoit lui-même et que les autres perçoivent comme mi-divin mi-humain. Traversant les campagnes dans ses pauvres habits, il est tour à tour pris pour « l'Orphée du village » – on retrouve l'oxymore –, un « magicien » parlant avec les

²⁰⁷ Michèle Rosellini et Geneviève Salvan, *Le Francion de Charles Sorel*, op. cit., p. 105. Cecilia Rizza a vu en Francion l'évolution de la « générosité » vers une « humilité vertueuse » telle qu'en parlera Descartes dans *Les Passions de l'âme* (« La notion de généreux dans le *Francion* de Sorel », *Studi di storia della civiltà letteraria francese, mélanges offerts à Lionello Sozzi*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque Franco Simone », 1996, p. 272). Ce que conteste Michèle Rosellini, reprenant cette notion de générosité, non pour en montrer la portée chrétienne, mais libertine et politique (« La "générosité" du héros libertin a-t-elle un sens politique ? », *Littératures classiques*, n° 55, 2004, p. 169-185). Notons que l'humilité est aussi celle de l'auteur anonyme qui en souligne la nature divine dans l'« Avertissement » : « la vertu qui est entièrement céleste participe de l'essence de la divinité qui ne tire sa gloire que de soi » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 45).

²⁰⁸ Face au Roi par exemple (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], op. cit., p. 378-379).

²⁰⁹ « Quand je pense à la vanité des hommes, je ne me saurais trop émerveiller, comment leur esprit qui sans doute est capable de grandes choses, s'avilisse tant que de s'amuser aux plus abjectes de la terre » (*ibid.*, p. 269). Les valeurs que nous avons trouvées dans les métadiscours (chap. 4.4) se voient ainsi confirmées dans le roman.

²¹⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 187 et [1633], op. cit., p. 189. La pièce « si mal ordonnée », mélange d'ailleurs habits chrétiens et sujets païens.

²¹¹ *Ibid.*, p. 338.

²¹² *Ibid.*, p. 341-342. Les brutes « ne le font que du corps, et nous le faisons du corps et de l'âme tout ensemble » (*ibid.*, p. 341).

démons, « un des plus grands devins du monde », « un démon incarné » et un « prophète »²¹³. Certes, cette double nature, parodie du poète inspiré par les Fureurs, relève évidemment de la mascarade dont le vulgaire est la dupe²¹⁴. Francion n'en demeure pas moins lui-même un noble, par ses origines, sous l'habit de paysan ou de magicien, à la fois berger terrestre et bon pasteur. Il vient en effet de corriger l'avarice de Du Buisson, ressemblant ainsi « à ces chevaliers errants [...], lesquels allaient de province en province pour réparer les outrages, rendre la justice à tout le monde et corriger les vicieux ». Et le narrateur précise : « Il est vrai que ses procédures n'étaient pas si sanglantes »²¹⁵. Nouveau Dieu fait homme, il suit bien le chemin du Christ de village en village.

Durant ces épisodes, il réalise prophéties et miracles, signes d'une nature divine perçue et plus ou moins comprise par ceux qu'il rencontre – et l'on se souvient qu'au tout début du roman il se déclare capable de « transmuier l'eau en vin »²¹⁶. Qu'elle soit réelle ou supposée, cette puissance est effective, contrairement, par exemple, aux actions magiques de Valentin qui le laissent impuissant : les malades sont guéris de leur avarice, les pécheurs démasqués, les voleurs convaincus de leurs crimes²¹⁷. Aussi Francion réunit-il en lui-même plusieurs de ces « grâces gratuites » dont parlent saint Paul et Marandé : la « grâce de guérir les maladies », le « don de prophétie » et le « don de faire des miracles » (1 Co 12,9-10). En outre, cette nature divine qui l'apparente au Verbe incarné est mise en lumière par les différentes étapes de son parcours prophétique à travers champs. En effet, celui-ci suit immédiatement la chute forcée de Francion dans la « basse-fosse »²¹⁸. Avant les actes miraculeux, le chemin terrestre du prophète comique est donc précédé d'une descente du plus haut d'une « forte tour » dans les bas-fonds de la

²¹³ *Ibid.*, p. 469, p. 479, p. 483, p. 494, p. 515. À juste titre, Jonathan Mallinson précise que Francion, durant ces aventures pour le moins liées au corps et aux plaisirs charnels, « accord[e] un prestige irrésistible à une réalité banale : un simple objet de séduction devient un rite d'initiation *mystérieuse*, et la jouissance sexuelle est transformée en ravissement précieux et quasiment *spirituel* » (« Francion à la campagne : illusionnistes dans la bergerie », in Daniel Riou [dir.], *Lectures du Francion de Charles Sorel*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact français », 2000, p. 69. Je souligne).

²¹⁴ Francion annonce le charlatan Théophraste (Héliodore) capable, selon Clorinie, de « conserver la santé et de la rendre quand elle est perdue : mais aussi de ressusciter les morts et de rendre la vie si longue qu'elle en sera ennuyeuse ». À quoi répond Polyandre : « pour la résurrection, nous la tenons impossible, à tout autre qu'au suprême Auteur de la Nature » (Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 205). Rapportée par Mélinte, l'« histoire » de cet alchimiste, chiromancien, astrologue et magicien occupe la majeure partie du Livre quatrième de *Polyandre*.

²¹⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 450.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 83. Selon Francion, il s'agit là d'une de ces « petites gentillesse qui se font naturellement, lesquelles [Valentin] prit néanmoins pour des miracles » (*idem*).

²¹⁷ *Ibid.*, p. 438, p. 480-481, p. 483.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 465-467.

terre, ainsi que d'une humilité forcée dans laquelle il a finalement « tout le loisir de nourrir son esprit de diverses pensées et de philosopher profondément »²¹⁹.

Au bout de son parcours, miracles et prophéties sont interrompus par un procès : de retour en ville, Francion est arrêté, mené chez le « gouverneur » comme Jésus devant Pilate et accusé d'être « un perfide, un méchant, un perturbateur du repos public »²²⁰. C'est qu'il a pris, par erreur, la place non directement du Christ, mais d'un vieux goutteux, dont la « voix séditeuse » enflamme les « émotions populaires ». Ayant compris le quiproquo, Francion se prend au jeu et revendique « que les femmes aient dorénavant à marcher toutes nues par la ville une fois l'année »²²¹. Par cette parole performative (il s'agit d'une « ordonnance ») finalement non mise en pratique, le verbe incarné veut ainsi libérer les corps. Finalement, le faux perturbateur est pris pour « fou », avant que l'on comprenne que « le diable » a emporté le vrai qui sera retrouvé, « mis entre les mains de la justice et condamné à être pendu et étranglé ». Le narrateur conclut alors que Francion s'est sorti de ce malheur parce que « Dieu ne veut pas perdre ceux qui doivent être un jour très vertueux »²²². Sous la protection divine, le prophète comique, comme ressuscité, retourne dans les villages où il continue à prophétiser et à corriger les vices des hommes, à prêcher la bonne parole et à distribuer « de la prudence, de la finesse et de la sagesse » :

Regardez-moi bien, déclare-t-il aux paysans, tel qui me voit ne me connaît pas ! Je suis d'une race où tous les mâles sont prophètes. Si je voulais, je ne bougerais d'auprès des rois, mais [...] [je] sers mieux Dieu en allant de bourgade en bourgade pour assister charitablement toute sorte de personnes que si je me tenais toujours en une même ville.²²³

Dans la succession des événements (descente plus bas que terre – miracles et prophéties – procès et quasi-mise à mort – retour dans le monde et nouveaux miracles) se dévoile les deux natures du Christ-Francion.

Si le héros de Sorel est en quelque sorte un Dieu fait homme, il a également le pouvoir de faire des hommes-Dieux. Ainsi, lorsqu'il constitue la bande des braves et généreux – seul collectif auquel le héros appartiendra jamais –, Francion, « le plus brave

²¹⁹ *Ibid.*, p. 467. Par ailleurs, il s'en sort parce qu'on le met, les yeux bandés, dans une « nacelle » emportée « au courant de l'eau », tel un nouveau Moïse (*ibid.*, p. 468).

²²⁰ *Ibid.*, p. 503.

²²¹ *Ibid.*, p. 501 et p. 504.

²²² *Ibid.*, p. 505-506.

²²³ *Ibid.*, p. 509.

de tous les braves », « trouv[e] le moyen de les faire vivre comme des Dieux, s'ils v[eul]ent suivre [s]on Conseil »²²⁴. Le « moyen » et le « conseil » restent mystérieux, seule la finalité est claire. À bien des égards, cette compagnie est à Francion ce que l'Église est au Verbe incarné. Ses volontés propres (seul, il s'évertue à « châtier les sottises », « rabaisser les vanités », se « moquer de l'ignorance des hommes »²²⁵) sont relayées par la bande qui combat « le vice à coup de langue » et d'épée, s'attaque à la sottise et à l'ignorance, à l'orgueil et à la présomption des hommes dont il est lui-même « le fléau envoyé du Ciel ». Un envoyé du Ciel capable donc de faire vivre les hommes « comme des Dieux » – la version de 1626 dira « comme des petits dieux »²²⁶. La critique a essentiellement soulevé le caractère diabolique et blasphématoire de cette formule²²⁷. Le serpent tentateur n'a-t-il pas promis à Adam et Ève qu'ils seraient « comme des dieux » (Gn 3,5), avec les conséquences que l'on sait ? Mal employée, la formule peut être dangereuse. Pour Olivier Roux, qui met en parallèle cette déclaration de Francion et *De la perfection de l'homme* (1655) de Sorel, la formule renvoie plus positivement à « la foi humaniste qui a toujours caractérisé la philosophie sorélienne » : « L'être humain a le pouvoir de s'élever au-dessus de sa condition misérable »²²⁸. Mais c'est oublier que, dans le cas des braves et généreux, c'est bien Francion qui détient le pouvoir d'élever des hommes incapables de le faire eux-mêmes au-dessus de leur condition : dans le roman, lui seul détient ce pouvoir qui, dans l'histoire du christianisme, appartient non au diable, mais au Verbe incarné lui-même – ce que la critique n'a pas remarqué. Les théologiens les plus optimistes de cette première moitié du XVII^e siècle le répètent sans cesse : « *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus* »²²⁹. Selon Bérulle, « le Verbe se fait chair, Dieu se fait homme, l'homme devient Dieu et Dieu se fait homme pour faire des hommes dieux », et l'auteur cite saint Jean en marge (« *Ego dixi dii estis* », Jn 10,34)²³⁰ ; « Quel amour plus libéral, plus industrieux et plus magnifique que de prendre notre condition, pour nous élever à la sienne ? » interroge Yves de Paris²³¹ ; « Dieu ne s'[est] fait homme

²²⁴ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 250-254.

²²⁵ *Ibid.*, p. 261-262.

²²⁶ *Ibid.*, p. 407.

²²⁷ Voir par exemple Michel Rosellini et Geneviève Salvan, *Le Francion de Charles Sorel*, *op. cit.*, p. 119.

²²⁸ Olivier Roux, « Le *Nouveau recueil de lettres, harangues, et discours differens* de Charles Sorel. Réapparition d'un ouvrage égaré », *XVII^e siècle*, n° 242, 2009, p. 162.

²²⁹ Comme nous l'avons expliqué au chapitre 1.3, note 104, la formule, abondamment reprise au XVII^e siècle, se trouve notamment chez Irénée de Lyon, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze et Augustin d'Hippone.

²³⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 222. Voir aussi le Psaume 82,6.

²³¹ Yves de Paris, *Théologie naturelle*, t. IV, *op. cit.*, p. 466.

que pour nous apprendre que nous pouvions un jour être faits des petits Dieux », reprend encore Marandé qui voit là l'un des motifs de l'Incarnation²³².

Toutefois, ledit conseil, dans l'*Histoire comique de Francion*, ne fonctionne pour personne, comme le montrent les paragraphes qui le suivent directement : la plupart s'étant retirés « songeant à se pourvoir de quelque office pour gagner leur vie, et à épouser quelque femme »²³³, aucun brave ni aucun généreux ne semble en fin de compte s'élever au-dessus de sa propre humanité. Il en va de même des galants qui gravitent autour de Luce et qui se prennent déjà les uns les autres pour de petits dieux ridicules²³⁴. Si donc le divin Francion, comme le Verbe incarné, s'est fait homme afin que les hommes soient faits Dieu, ces derniers semblent ne l'avoir pas reconnu (Jn 1,10).

²³² Léonard de Marandé, *Le Théologien français, t. II, op. cit.*, p. 13. Et Tristan écrit : « [...] le Fils de Dieu s'est fait homme/Pour rendre l'Homme fils de Dieu ! » (Tristan L'Hermite, *L'Office de la Vierge*, éd. Jean-Pierre Chauveau, *op. cit.*, p. 376).

²³³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 253.

²³⁴ L'un dit par exemple à un autre : « je ne crois pas que les Anges soient mieux vêtus dans le Ciel, que vous l'êtes sur la terre, quand ils auraient six aunes chacun de l'étoffe du Ciel, pour se faire un habit, dont la broderie serait faite avec des Étoiles. Seigneur Dieu, vous êtes un Adon [...] » (*ibid.*, p. 256).

Chapitre huitième

« Et le Verbe s'est fait chair »

« Dieu incompréhensible se fait comprendre en cette humanité, Dieu ineffable se fait ouïr en la voix de son Verbe incarné, et Dieu invisible se fait voir en la chair qu'il a unie avec la nature de l'éternité. »

Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, 1623

1. Des ouvertures comiques *hantées* par le Verbe fait chair

« Dieu ineffable se fait ouïr en la voix de son Verbe incarné »¹. Selon Bérulle, l'Incarnation a apporté cette voix divine qui se laisse entendre dans le monde. Cette manifestation dans l'Histoire n'est pas la première puisque, comme l'énumère Sorel, « Dieu a parlé au premier homme », puis « à ses fidèles par les Anges », « à Moïse et au peuple d'Israël » et « a depuis parlé par ses Prophètes » ; mais « après cela Jésus-Christ son bien aimé Fils a pris chair humaine et a conversé parmi les hommes. L'on a ouï sa voix qui nous appelait à notre salut »². Par l'Incarnation, Dieu ne se contente pas de prêter sa voix à des individus privilégiés, il devient véritablement voix humaine : le Verbe prend chair et vient habiter parmi nous. C'est là la dimension *expressive* du mystère, concentrée dans la formule de saint Jean qui résume à elle seule l'Incarnation : « *Et Verbum caro factum est* » (Jn 1,14). Aussi l'Incarnation est-elle, selon Garasse, synonyme de « Conversation » et d' « Habitation ». Le prophète Baruch, utilisant le premier terme, aurait pressenti et expliqué en « paroles allégoriques » la venue du Fils de Dieu qui « fut vu sur la terre » et qui « conversa parmi les hommes » ; comme à son habitude, Garasse précise :

¹ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 180.

² Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, *op. cit.*, p. 199-200. De même, Pascal écrit : « il a conversé parmi les hommes » (Blaise Pascal, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 63-64).

par ces paroles est décrite plutôt la hantise de JÉSUS-CHRIST avec nous que le Mystère de son Incarnation, mais pour ce que l'un suit l'autre, le mot de Conversation se met indifféremment pour l'Incarnation du Fils de Dieu.³

Quant à l'« Habitation », elle exprime le mystère « pour ce qu'il est dit dans le premier Chapitre de saint Jean Que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous », mais également suivant Zacharie (2,14) : « Je viendrai, dit-il, et je ferai ma demeure, ou habiterai au milieu de vous »⁴.

S'ils ont une étymologie et un sens théologique précis, les deux termes de l'opération sont d'une grande richesse : d'un côté, le Verbe (*Logos*) désigne la deuxième personne de la Trinité, mais renvoie également à la voix divine et à la sagesse (à la lumière de l'Ancien Testament), à l'Évangile et aux termes sacrés, et plus largement à la parole inspirée et à la vérité⁵. De l'autre, la chair (*sarx*) vient signifier la nature humaine de Jésus, mais aussi, plus généralement, la matière, le corps de tout homme, voire la terre qu'il habite. Mieux que tout autre, Bérulle se sert de cette polyphonie théologique et des jeux de mots divins qu'elle permet pour suivre l'état et les grandeurs de Jésus : en réponse à la création du premier homme, Dieu, dans l'Incarnation,

s'unira de si près au limon de la terre et à la fange de notre nature qu'il se fera lui-même terre et fange ; car il se fera chair, et la chair est terre en son issue, en sa substance et en son origine [...]. La chair donc est terre par la voix de celui qui a fait et la terre et la chair, et qui a tiré la chair de la terre. Or le Verbe se fait chair, et, par conséquent, le Verbe se fait terre [...].⁶

La paronomase que contient cette dernière expression enrichit le sens et la portée du mystère : en s'incarnant, Dieu se fait *terre*, c'est-à-dire homme et nouvel Adam, mais Dieu se fait aussi *taire*, il se fait *Verbum infans*, parole qui s'exprime sans parler.

³ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 616. Baruch (3,38) écrit en effet que Dieu « a été vu en la terre et a conversé avec les hommes ». La *hantise* a le sens positif de « fréquentation ordinaire qui se fait entre des personnes qui s'entrevisitent souvent » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « hantise »).

⁴ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 620. Garasse ajoute : « la vraie habitation de Jésus-Christ a été la chair humaine, comme son pavillon ou sa tente » (*idem*).

⁵ Selon Furetière, le Verbe est un « Terme de Théologie » avant d'être un « Terme de Grammaire ». Il s'agit de « La seconde Personne de la Trinité ». Et il donne les exemples suivants : « Le *Verbe* incarné ; le *Verbe* s'est fait chair. Au commencement était le *Verbe* et le *Verbe* était Dieu, dit saint Jean en son Évangile » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « verbe »). Les théologiens chrétiens comprennent le *Logos*, lié à la Parole, à la Sagesse et à la Torah, à partir de l'Ancien Testament. Mais il peut également être lu sur un plan philosophique (au sens de *raison*), rhétorique (lié à l'argumentation logique) ou scientifique (en tant que *discours* ou *savoir*). Je remercie Émile Friche pour ces précisions.

⁶ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 425-426.

Tirant parti de sa dimension expressive, l'histoire comique est elle aussi *hantée* par l'Incarnation et semble plus que jamais s'inspirer de l'évangile de Jean. Dans ce chapitre, nous verrons ainsi (8.1) qu'elle habite les ouvertures comiques au même titre que les autres dimensions (narrative, spatiale, ontologique). Si l'histoire comique trouve dans le Verbe fait chair un potentiel d'ouverture romanesque, cette dimension du mystère semble en revanche plus difficilement s'appliquer aux personnages comiques (8.2). De fait, nombreux sont-ils à disloquer tant la dialectique (verbe-chair, parole-corps, esprit-matière) que le mouvement d'investissement qu'elle implique. Enfin, après avoir essentiellement examiné les romans de l'intérieur dans les chapitres précédents, nous nous arrêterons à l'histoire de leur réception dans laquelle cette même dimension de l'Incarnation se reflète précisément (8.3).

« Au commencement était le Verbe » : irruption d'un *logos*

« *In principio erat Verbum* » écrit l'évangéliste en tête de son Prologue. Au commencement des histoires comiques apparaît également le verbe, signalé par le passage renouvelé du silence au bruit, par l'irruption d'une parole qui réveille le monde souvent endormi. Dans la *Première journée*, l'abaissement initial des étoiles du ciel aux bêtes, aux bois et aux hommes entraîne directement l'apparition d'un *logos* : « le silence faisait place au bruit, et les ténèbres à la lumière »⁷. Par ces mots, le narrateur conclut son ouverture selon « l'élégance ordinaire de nos écrivains » parmi lesquels se devine saint Jean. Si ce dernier formulait qu'« au commencement était le Verbe », que « le Verbe était avec Dieu » et que « le Verbe était Dieu » (Jn 1,1), il affirmait aussi : « Dans lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes : et la lumière luit dans les ténèbres » (Jn 1,4-5). De même que le *fiat mihi secundum verbum tuum* que prononce Marie lors de l'Annonciation répond au *fiat lux* originel⁸, de même le bruit comique quel qu'il soit – Théophile le laisse indéterminé – accompagne la mise en lumière initiale (« comme j'avais dit, il était jour »⁹).

⁷ Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 7.

⁸ « Un *Fiat* a donné commencement au monde, ce *Fiat* [prononcé par Marie] donne commencement à l'auteur du monde » (Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 257).

⁹ Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 8.

Venant également rompre le silence de la nuit, *logos* et *lux* apparaissent plus précisément en ouverture du *Francion*, dès les premiers gestes magiques de Valentin qui allume « une petite bougie », puis prononce de manière incomplète certains « mots barbares et étranges »¹⁰. Le *logos* de l'impuissant se heurte alors au *logos* du faux démon : les incantations du premier sont brouillées par les « hurlements de voix » du second, le bruit « des cailloux qui se choqu[ent] l'un contre l'autre » et le « tintamarre qui se fai[t] comme si l'on [frappait] contre les branches des arbres »¹¹. L'incarnation échoue. Elle a, en revanche, bien lieu en ouverture de la seconde partie du *Roman comique* : le silence nocturne qui règne « sur toute la terre » est tout d'abord interrompu par « des grillons, des hiboux et des donneurs de sérénades »¹². Le calme n'est lui aussi qu'apparent :

tout dormait dans la nature, [...] à la réserve de quelques poètes qui avaient dans la tête des vers difficiles à tourner, de quelques malheureux amants, de ceux qu'on appelle âmes damnées, et de tous les animaux tant raisonnables que brutes qui, cette nuit-là, avaient quelque chose à faire.¹³

Destin fait partie de ces exceptions, lui qui sera embrassé, immédiatement après, par le petit homme sauvage, folle incarnation tombée du ciel, qui est aussi un verbe muet, sauf lorsqu'il tombe définitivement « à terre et se m[e]t à rire »¹⁴. Quant au cavalier apeuré, il ne parle pas (« Il ne lui demanda point qui il était ») avant d'être délivré de ce *logos* encombrant – de ce verbe mis à cheval – et d'entrer dans le hameau, conduit par les cris des chiens et des enfants.

Qu'il s'agisse de bruits impersonnels (dans la *Première journée*), du cri insensé d'une folle possédée par le diable (en ouverture du *Gascon*), de vers qui paraissent énigmatiques à l'assistance (à l'entame du *Parasite Mormon*) ou de paroles philosophiques de cosmologues du dimanche (au début de *L'Autre monde*), un *logos* fait d'entrée irruption dans le monde comique.

¹⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53. Dans l'édition de 1633, le silence est compris dans l'ajout suivant : « tout le monde était en repos jusqu'aux crapauds et aux grenouilles » (*op. cit.*, p. 44).

¹¹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 55.

¹² Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 213.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

« Et le Verbe s'est fait chair » : entrées en matière

Dans nos romans, cette irruption d'un *logos* passe par la matière, le visible, le sensible, suivant la définition expressive de l'Incarnation¹⁵. Ainsi, les ouvertures comiques contiennent « toute sorte d'objets »¹⁶, qui marquent la présence d'emblée imposante de la matière et que Sorel rangerait aisément parmi ces « choses corporelles » qui se « font remarquer par les sens »¹⁷. Dans le *Francion*, l'apparition du premier personnage ne se fait pas sans objets accessoires : sa « robe de chambre », son « bonnet rouge », le « gros paquet » qu'il porte sous le bras, sa « ceinture » et jusqu'aux fameuses « lunettes » pourtant absentes¹⁸. Ils ne sont pas de simples attributs mais prennent tout leur sens en tant qu'ils sont attachés au personnage et offrent ainsi un premier contact avec le monde. Scarron suit cette même idée au point d'encombrer le chapitre qui ouvre son *Roman comique* d'objets divers, sur la charrette des comédiens et sur les comédiens eux-mêmes. Clin d'œil au *Francion*, la charrette – ce char céleste fait chair – est surmontée, non plus d'un seul, mais de plusieurs « gros paquets de toiles peintes », et Destin est lui aussi coiffé, comme Valentin, d'un « bonnet de nuit entortillé de jarretières de différentes couleurs »¹⁹. Aussi, le monde fait-il impression sur les personnages, à l'image de Destin qui porte, en guise de souliers, « des brodequins à l'antique que les boues avaient gâtés jusqu'à la cheville du pied »²⁰. La diversité des objets frappe de même les organes des bourgeois de la ville : attirés au préalable par le bruit de ce cortège, ils « jet[tent] les yeux sur nos inconnus »²¹. La présence des « choses corporelles » frappe jusqu'à l'ouverture des *États et empires du Soleil* où Dyrcona, « dans un décor de roman

¹⁵ André Gide, trois siècles après les premières histoires comiques dont il est en partie l'héritier, écrira encore, dans la bouche d'Édouard : « L'esprit, pour témoigner, ne peut point se passer de la matière. De là le mystère de l'incarnation » (André Gide, *Les Faux-Monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1925, p. 305).

¹⁶ Ce sont les mots de Théophile qui, au début du chapitre II, parle ensuite des « arbres », des « bâtiments », des « rivières » et des « éléments » (Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 9).

¹⁷ Charles Sorel, *La Science des choses corporelles. Première partie de la science humaine, où l'on connaît la Vérité de toutes les choses du Monde par la force de la Raison*, Paris, Pierre Billaine, 1634, p. 3. Les objets sont *sensibles*, au sens actif du terme, à savoir qu'ils « font impression sur les sens et [...] en frappent les organes » pour reprendre la définition de Furetière (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « sensible »). *Le Gascon extravagant* est probablement le roman qui manifeste le plus évidemment la perception par les *sens* (le terme revient souvent) sur laquelle il insiste fortement : en ouverture, le gentilhomme narrateur successivement « reçoit », « admire », « entend », « goûte » et « oit » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 55).

¹⁸ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 53. Fausta Garavini voit, chez Sorel, un « goût et [...] [une] attention rares pour le concret » (*La Maison des jeux*, op. cit., p. 75).

¹⁹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65. Je souligne.

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

²¹ *Idem.*

comique », est « aux prises avec les plus *matérielles* des aventures » selon les termes de René Démoris²².

Or les ouvertures comiques ne se contentent pas de souligner la présence obsédante de cette matière qui gâte les chevilles et fait impression sur les sens dans une sorte d'apologie de la pensée matérialiste. Elles vont jusqu'à mettre en scène son *investissement*, par une *entrée en matière* – au sens propre – redevable de l'Incarnation. Aussi, cette entrée en matière est-elle double : en même temps qu'il commence par annoncer le sujet de l'histoire comique, le roman s'ouvre par une incursion dans un monde matériel. Cet investissement s'exprime alors par un geste récurrent : l'ouverture d'une porte ou d'une fenêtre. Dans la *Première journée*, les « portes de l'Orient », figées dans la description initiale, sont abandonnées au deuxième chapitre au profit du « rideau » du lit de Sydias que « tire » le personnage principal²³. Ce faisant, ces deux ouvertures se distinguent l'une de l'autre : les premières portes font figures de décorations « à l'ancienne », alors que le rideau participe davantage d'un monde concret et sensible. Geste théâtral, l'ouverture du rideau, l'un des premiers mouvements du personnage central, fait alors surgir la parole : « *Per Deum atque hominum fidem* », s'exclame Sydias réveillé « en sursaut »²⁴. Entrée en matière et irruption du verbe – qui, invoquant Dieu et les hommes, émane de celui qui sommeillait ! – vont de pair.

Ce geste concret d'ouverture est similaire chez le narrateur du *Gascon* qui commence par ouvrir ses fenêtres avant de descendre dans le jardin ainsi que chez Valentin dont le tout premier mouvement décrit consiste à sortir du château. Refermées, les fenêtres de la chambre d'une part, la porte du pont-levis de l'autre séparent le personnage, désormais dans le monde extérieur, de « ceux qui [sont] demeurés dedans »²⁵. À cette sortie de Valentin correspond, dans la suite du roman de Sorel, la tentative inverse et finalement avortée de Francion – d'ailleurs lui-même marquis de la Porte ! – de pénétrer dans le château pour y rejoindre Laurette par l'« échelle » pendue « à une fenêtre », dans le but d'y recevoir des délices sensibles et pour le moins charnels²⁶ ! *Le Page disgracié* commence lui aussi par une porte ouverte, au sens figuré cette fois-ci : « Je suis sorti d'une assez bonne maison, et porte le nom et les armes d'un

²² René Démoris, *Le Roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2002, p. 50. L'ouverture du *Parasite Mormon* présente quant à elle l'« horloge » de l'« Hôtel de Ville », la « charrette » portant le criminel et le « poteau qui devait être le Dieu Terme de sa vie » ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, op. cit., p. 3).

²³ Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 7 et p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 53.

²⁶ *Ibid.*, p. 60. Francion cherche ainsi à entrer dans la chambre ET dans le corps de Laurette !

gentilhomme assez illustre »²⁷. Prenant la parole, le personnage met en avant son origine, l'espace clos de sa (sainte) famille – son aïeul est allé en « Terre Sainte »²⁸ – dont il sort pour entrer véritablement dans le monde. Au sens propre, ce motif sert en outre de lien entre les deux parties du roman. Le page, par le truchement d'un « portier » corrompu qui lui laisse la porte ouverte, s'évade du château dans lequel il était retenu. Sur les conseils de sa bien-aimée, il « attach[e] les draps de [s]on lit à la fenêtre de [s]a chambre » pour faire diversion afin de sortir par la porte²⁹. Ainsi se termine la première partie. Au premier chapitre de la seconde, le page et son complice irlandais sortent alors du château, la porte s'étant ouverte sur le monde. Et le page de raconter : « nous allâmes prendre un chemin qui nous conduisit *dans une grande forêt*. Dès que nous y fûmes *entrés*, j'*entrai* au conseil avec mes propres pensées »³⁰. Enfin, faut-il rappeler que *Le Roman comique* s'ouvre lorsque la « charrette *entr[e]* dans les halles du Mans »³¹ ? La porte du tripot devant laquelle arrivent les comédiens est mentionnée par deux fois dans le premier chapitre d'un roman tout entier rempli de portes et de fenêtres qui ne cessent de s'ouvrir et de se fermer³².

Motifs récurrents des ouvertures comiques, portes et fenêtres s'inscrivent dans le monde comique parmi les objets sensibles et les « choses corporelles ». Ouvertures à l'intérieur des ouvertures, elles viennent par ailleurs figurer l'entrée des personnages dans le monde. Lieux de passage des sens et du personnage tout entier (comme l'endormissement et le réveil à un autre niveau), elles lui permettent de *communiquer* avec le monde, au sens où Théophile l'entend :

Ce jour-là, raconte le narrateur au début de la *Première journée*, comme le ciel fut serein, mon esprit se trouva gai. La disposition de l'air se

²⁷ Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, op. cit., p. 29. Notons ici que la phrase contient le mot *porte*, directement accolé à la *maison*.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Le page répète : « j'attachai promptement les linceuls à une croisée et sortis de la tour » (*ibid.*, p. 145).

³⁰ *Ibid.*, p. 146. Je souligne. De manière caractéristique, Tristan utilise tant le sens propre que le sens figuré. À noter que le motif est omniprésent au chapitre XLI de la première partie : la porte de la chambre devient l'élément essentiel d'une scène qui mène le page en prison. Portes et fenêtres marquent le passage du séjour carcéral à la liberté du monde. Sur ce point, voir évidemment le travail de Jacques Berchtold (*Les Prisons du roman*, op. cit.) qui ne s'arrête toutefois pas sur *Le Page disgracié*.

³¹ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65. Je souligne.

³² « [La caravane] passa devant le tripot de la Biche, à la porte duquel était assemblés quantité des plus gros bourgeois de la ville » (*ibid.*, p. 66) ; et le narrateur de décrire un « amas de foin qui était devant la porte » (p. 67). La seconde partie s'ouvre, quant à elle, à la « porte du jardin par où Angélique avait été enlevée » (p. 214). Ajoutons que, dans l'ouverture de *Polyandre*, le personnage éponyme passe « devant la porte du jardin du Luxembourg » dans lequel il entre (Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 11) et qu'en ouverture de *L'Autre monde*, l'un des amis de Dyrcona prend la lune pour une « lucarne du ciel » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 5). De retour de promenade, le héros lui-même « entr[e] dans [s]a chambre » où il trouve le livre « ouvert » (*ibid.*, p. 7).

communiqué à mon humeur. [...] Quand il pleut, je suis assoupi et presque chagrin ; lorsqu'il fait beau, je trouve toute sorte d'objets plus agréables.³³

Plus qu'une communion, c'est une véritable *communication* qui s'instaure entre le ciel et l'esprit, l'air ambiant et l'humeur du personnage, les objets et le « je » sensible, la matière du monde et le verbe qui l'exprime³⁴. Dès lors, cette communication, cette ouverture au monde, cette entrée en matière passent par le corps du personnage comique lui-même : corps d'un « je » joyeux ou corps d'un page inquiet, corps d'un vieil impuissant ou corps d'un gentilhomme ravi. Chez Théophile et Tristan, Sorel et Claireville, comme dans chaque histoire comique, le *logos* ne peut se passer de la chair.

De la chute d'Adam jusqu'au XVII^e siècle, des premiers Pères aux théologiens moraux, le corps et la chair de l'homme, pourtant à l'origine de la religion chrétienne, n'ont cessé d'être perçus en termes négatifs, et ceci malgré la nouveauté radicale apportée par l'Incarnation et malgré le message des évangiles. Associé au péché du couple originel, le corps chrétien est dévalorisé, dégradé, et doit être muselé ou du moins maîtrisé et voilé³⁵. Bien souvent, il se voit réduit à ses fonctions jugées basses, et notamment, par amalgame, à l'acte sexuel³⁶. Cependant, le mystère de l'Incarnation, « présence de Dieu dans la chair »³⁷, enseigne tout autre chose. Durant sa vie terrestre, le Verbe, incarné dans la chair humaine, embrasse les corps et se laisse toucher par les intouchables de son temps. Comme l'indique Léonard de Marandé, Jésus a lui-même pris « un corps sensible et sujet aux passions ordinaires » : il a ainsi connu les « douleurs » et les « infirmités » humaines telles que « la faim, la soif, le chaud, le froid, la mort »³⁸. Le

³³ Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 9.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty aurait pu prendre ce passage de Théophile pour illustrer l'idée selon laquelle « toute perception est une communication ou une communion, [...] comme un accouplement de notre corps avec les choses » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 1019).

³⁵ Parmi d'autres, Joseph Moingt explique que le corps chrétien gagne en dignité avec l'Incarnation, mais cette dignité a un prix moral à payer (Joseph Moingt, « Polymorphisme du corps du Christ », in Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant [dir.], *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Histoire », 1986, p. 59-82).

³⁶ Comme le rappellent notamment Pascal Haegel (« Corps et christianisme », *Prétentaire*, n° 12/13, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, mars 2000, p. 37-45) ou Jean Cardonnel, sur le ton plus polémique qui le caractérise (« À la recherche du corps perdu de la parole. Le déisme chrétien raciste vivisecteur du Verbe incarné », *Prétentaire*, n° 12/13, *op. cit.*, p. 47-69). Selon Cardonnel, « la religion chrétienne a réussi ce tour de force : terrasser la chair et laisser mourir la mort » (*ibid.*, p. 48). Des origines à nos jours, le christianisme dérive vers un « monde pansexualisé » (p. 63), oubliant que « Dieu est simplement quelqu'un qui s'incarne, qui prend corps d'un bout à l'autre de sa création » (p. 67).

³⁷ Olivier-Thomas Venard, « Le mystère de l'incarnation », *art. cit.*, p. 78.

³⁸ Léonard de Marandé, *Le Théologien français, t. II*, *op. cit.*, p. 76. Dans ce Traité VI, Marandé s'intéresse aux « défauts et infirmités de la nature humaine prises et épousées par Jésus-Christ en sa divine Assomption » (*idem*). Il suit notamment l'enseignement de Thomas d'Aquin quant aux « déficiences du

théologien précise alors que Jésus n'a toutefois pas pris une nature humaine « infectée de lèpre, de contagion, d'immondices et de toutes les maladies auxquelles elle peut être sujette », ni n'a eu, à l'évidence, « en soi cette naturelle répugnance à faire et à pratiquer le bien », « inclination au mal » que Marandé voit « s'élever du plus profond de nos entrailles »³⁹. À travers le prisme du corps de Jésus se reflète une chair humaine déficiente et infirme, malade et infectée, pensée uniquement en termes négatifs. Elle ne sera alors *glorifiée*, pour les bienheureux, qu'après la Résurrection. Bérulle, qui paraît ailleurs plus optimiste quant au motif de l'Incarnation, pense de même : après avoir rappelé que « la chair de Jésus est vraiment chair », il lie son humanité « aux bassesses de la naissance, aux infirmités de l'enfance, aux misères de la vie, à l'horreur de la mort »⁴⁰. L'humanité et partant la chair de l'homme – comme l'énonce Jésus lui-même à Gethsémani (Mt 26, 41) – sont forcément basses et faibles.

Se détachant d'une telle vision négative du corps et de la chair, l'histoire comique invite les lecteurs à reconsidérer ce qu'il croit savoir de l'Incarnation. Car nos romans déculpabilisent le corps humain, ils le revalorisent dans son ensemble sans le limiter à ses fonctions sexuelles, comme aurait pu le faire une religion pleinement consciente de l'investissement du verbe dans la chair, quel qu'ait été le péché du premier homme. Aussi, ce qui paraît au premier abord relever d'un hédonisme irrégulier et d'un épicurisme antichrétien est, en réalité, un appel à prendre en compte la révolution apportée par l'Incarnation dans la pensée du corps. Sur ce point comme sur les questions cosmologiques ou politico-religieuses par exemple⁴¹, le roman semble aller plus loin que toute la théologie chrétienne – et *en-deçà*, par un retour à l'origine. Cette compréhension de l'histoire comique est double, et double la libération qu'elle entraîne. Tout d'abord, elle redonne vie et importance non seulement au corps, mais à tout ce qui appartient à l'*humanité* ; non seulement à la sexualité, mais à toutes les manifestations positives de la chair, de la danse à la conversation, de la musique aux jeux de l'amour : selon Francion,

corps assumées par le Fils de Dieu » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 4, op. cit., III, Q. 14, p. 121 sqq.). Dans *La Chair du Christ (De carne Christi)*, Tertullien, combattant les « docètes » (qui pensent que « la chair de Jésus [...] n'existe pas »), défendait déjà la réalité matérielle de sa chair « comme la nôtre, irriguée par le sang, charpentée par les os, entrelacée de nerfs, sillonnée par les veines » (Tertullien, *La Chair de Jésus-Christ*, t. I, trad. Jean-Pierre Mahé, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1975, p. 229).

³⁹ *Idem*. Ainsi, comme il l'explique au Discours suivant, Jésus a été « exempt de péché » (*ibid.*, p. 78). Quant aux « passions de l'âme » rapportées par Marandé à « l'appétit sensitif », si elles se heurtent, en Jésus, à la raison, elles ne l'ont pas moins affecté : ce dernier a connu « la tristesse » et « la crainte » avant sa mort, « l'admiration », mais aussi « la colère » devant le Temple (« Si l'Âme de Jésus-Christ a été susceptible de quelques passions », *ibid.*, p. 81-82).

⁴⁰ Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 352 et p. 355.

⁴¹ Voir nos chapitres 6.3 et 7.3.

toutes, à condition de ne pas dissocier le corps de l'âme, font de l'homme un être divin et céleste. Car dans une telle conception, le corps ne peut se passer de l'esprit, ni le verbe de la chair. C'est là le deuxième point essentiel : l'histoire comique confirme la force du verbe et de la parole qui s'expriment dans un corps investi, dès lors, par une puissance expressive et proprement poétique. Il faudrait relire en ce sens – à défaut de pouvoir la réécouter – la divine chanson aux « belles âmes » du héros de Sorel : dans la bouche de Francion couché sur le sein de Laurette, le verbe se fait chair ; et *a contrario* le corps donne matière au jeu verbal et à la poésie.

Francion, pour ne retenir que lui, se présente à plusieurs reprises comme un verbe fait chair : ici, à la fête, chantant le luth à la main – ces chants et autres vers lui permettent d'ailleurs bien souvent d'*entrer dans le corps* féminin ; là, dans le songe, intégrant plus de cinquante mille âmes dans son propre corps⁴². Mais une fois Francion réveillé, cette incarnation de verbes dans sa chair le fait cracher : c'est que, dans les histoires comiques, le verbe ne parvient pas toujours à s'investir de manière adéquate dans la chair. Peut-être est-ce aussi la chair qui n'est pas prête à le recevoir.

2. Les extravagances du verbe et de la chair : l'Incarnation désarticulée

Après avoir observé des personnages comiques qui *font l'expérience humaine* de l'Incarnation dans sa dimension spatiale (chap. 6.4), puis d'autres – parfois les mêmes – qui en *deviennent le prolongement* dans le roman et l'incarnation même dans sa dimension ontologique (chap. 7.3), nous examinerons ici ceux qui la *désarticulent* dans sa dimension expressive. Nous suivrons ainsi successivement : des corps vivants et souffrants incapables de paroles, véritables chairs sans *logos* ; à l'inverse, des paroles en apparence vives dans des corps absents ou figés, sortes de *logoï* mal incarnés ; la libération de paroles extravagantes hors d'une chair qui procède elle aussi de l'excès ; enfin, la dissociation claire du verbe et de la chair en deux personnages opposés. En suivant cette diversité de verbes mal incarnés dont l'histoire comique permet une véritable typologie, on comprend mieux dès lors qu'il n'y ait eu, dans l'histoire humaine,

⁴² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 140. Cet épisode d'investissement du verbe dans la chair peut être rapproché des prises de corps du démon de Socrate sur la *Lune* : « quand je sens le cadavre que j'informe presque usé ou que les organes n'exercent plus leurs fonctions assez parfaitement, explique-t-il, je me souffle dans un jeune corps nouvellement mort ». C'est ce qu'il fait effectivement plus loin : le « corps qu'[il] informai[t] » ne faisant plus son office, le démon trouve à l'hôpital « un jeune homme qui v[ient] de rendre l'esprit » dans lequel il s' « inspir[e] [...] par un souffle » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 62 et p. 68).

qu'une seule et unique Incarnation du Verbe dans la chair, tant les conditions semblent être difficiles à réunir et les paramètres impossibles à régler : la chair humaine peut ne pas accueillir de verbe, le verbe ne pas s'ancrer dans la chair. Et quand l'un et l'autre se rencontrent enfin – et encore faut-il que ce soit en une même personne –, l'opération semble se faire dans le mauvais sens. De manière générale, ces cas les plus extravagants dans la dimension verbe-chair invitent, chacun à leur tour, à considérer les implications herméneutiques du mystère de l'Incarnation.

Corps muets : Ragotin, le prêtre vagabond

Relativement rares sont les corps définitivement ou ponctuellement muets, tels les mauvais comédiens de la pièce au collège de Francion qui se troublent l'espace d'un instant et « demeur[ent] tout court aussi muets que les planches mêmes du théâtre ». Mais les collégiens, qui sur scène *incarnent* eux-mêmes deux gentilshommes, « repr[ennent] » rapidement « la parole »⁴³.

De tous les personnages comiques, c'est alors Ragotin qui incarne le mieux un non-investissement de la parole dans une chair souffrante – ce corps objet de dégradations physiques – et donc bien vivante. En effet, le petit homme, contre sa propre volonté, ne parle pas ou très peu : « *Ragotin is a man of few words* » remarque DeJean, « *surrounded by silence* »⁴⁴. Et pour cause, on ne cesse de l'interrompre et de lui couper la parole. Dès sa première apparition dans le roman, le verbe (celui qui ragote) se fait taire : la voix de celui qui veut lire « une pièce de sa façon » puis « une histoire tirée d'un livre espagnol » est étouffée (le narrateur l'estime « assez mauvais poète pour être *étouffé* s'il y avait de la police dans le royaume ») ; lorsqu'enfin il se « f[ait] donner audience » pour raconter l'« Histoire de l'amante invisible », ce n'est alors « pas Ragotin qui parle, c'est moi »⁴⁵. Les moments de mutisme forcé, qui vont souvent de pair avec les disgrâces corporelles, sont nombreux, comme lorsque les comédiens ignorent l'auteur de la dévotionnelle et ne lui répondent pas. Tout au long de cet épisode, Ragotin, qui parle effectivement, n'a pas droit, par opposition aux autres intervenants, au discours direct qui *matérialiserait* en quelque sorte son discours. Significativement, les seuls mots qu'il prononce durant sa longue disgrâce (II, XVI) imposent eux-mêmes le silence. Au père

⁴³ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 188.

⁴⁴ Joan DeJean, *Scarron's Roman comique*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵ Paul Scarron, *Le Roman comique*, *op. cit.*, p. 86. Je souligne.

Giflot qui lui a demandé « qui il était, d'où il venait, pourquoi il était nu, pourquoi il avait les mains liées », le double du petit fou muet répond : « Qu'en avez-vous à faire⁴⁶ ? » Dans le roman de Scarron, Ragotin s'impose par le corps, non par la parole.

Avec la figure du pauvre prêtre vagabond (au Livre cinquième), *Le Gascon extravagant* propose une variante très intéressante non plus d'une chair sans verbe, mais d'un corps qui ne maîtrise en rien la parole qu'il est censé incarner. En effet, ce « bon prêtre qui n'avait pas fait sa tentative en Sorbonne » parle latin « comme un sauvage »⁴⁷ :

Ego sumus pauper sacerdos, qui non habet pecunia, explique-t-il au gentilhomme, et si vos vult me dare aliquid, ago tibi gratias et oremus deus pro vos : dare mihi si tibi placet pro habere solum unum brevium, quia ego perdere meum.⁴⁸

Ce pauvre prêtre, qui avoue ne s'être pas « arrê[té] à la lecture des bons livres »⁴⁹, non seulement estropie la langue officielle de la religion instituée – une langue que maîtrisent parfaitement le vieil ermite et le gascon⁵⁰ – mais il n'en connaît pas le message : gueux et vagabond, « dans une pauvreté manifeste », il s'estime contraint de « mendier la charité des gens de bien », une « profession » que le narrateur juge « scandaleuse à toute l'Église »⁵¹. Le vieil ermite, spectateur de la scène, estime quant à lui que son « discours, et [s]es actions devraient être d'efficace, et en exemple aux autres peuples »⁵², ce qui est loin d'être le cas. De plus, le prêtre vagabond porte un habit (et des souliers) certes religieux, mais qu'il a acheté au cavalier gascon, vêtement que ce dernier a lui-même reçu d'un précédent curé. Son apparence extérieure, empruntée à un autre, n'est qu'une coquille vide. Ce sont alors cette coquille et son propre corps qui prennent toute la place : associé au gascon dans un petit cabaret autour d'une « chopine », vidant avec lui « trois ou quatre bouteilles de vin », le pauvre religieux rapidement ivre pense essentiellement à boire et à manger⁵³.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 309-310. Dans les deux épisodes où il apparaît, le fou sauvage est quant à lui complètement dénué de parole.

⁴⁷ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 268-269.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁰ Voir par exemple : *ibid.*, p. 141 pour l'un ; p. 153-154 pour l'autre.

⁵¹ *Ibid.*, p. 275-276.

⁵² *Ibid.*, p. 275.

⁵³ *Ibid.*, p. 267 et p. 270. Il faut toutefois nuancer. À la fin de l'épisode, le religieux, tenant un discours lucide et détonnant pour un prêtre soi-disant illettré, explique qu'un procureur est à l'origine de son malheur : « Je vous prie, demande-il au gentilhomme, de ne tirer pas à conséquence la nécessité où vous me voyez, car il peut arriver un accident à toutes personnes et je pense que vous me devez pardonner » (*ibid.*, p. 276). Sur cet épisode, nous renvoyons le lecteur à notre article : « Le religieux extravagant », art. cit.

Langues de bois : le vieil ermite, Madame Ragonde, les arbres

Dans le roman de Claireville, ce prêtre vagabond, corps religieux sans véritable *logos* théologique, se présente comme la figure inversée du vieil ermite, *logos* figé dans un corps sans présence réelle. En effet, ce dernier est exclusivement du côté de la parole, une parole théologique, démonologique et morale : il est celui qui parle contre les démons, celui qui prononce des discours d'importance, celui qui interroge, celui qui tente de convaincre le narrateur de changer de vie, celui qui pousse la folle à s'exprimer et, souvent, celui qui crie. À l'inverse du pauvre prêtre, le « bonhomme ermite » – ainsi qu'il est appelé dans le roman – maîtrise le latin dont il se sert pour tenter d'exorciser la possédée, fait autorité en matière de vérités théologiques et distribue les « conseils » qu'il fait tenir « pour règle infaillible »⁵⁴. Les quatre principaux personnages réunis autour d'un repas, le bon père prononce un « discours de matière bien haute », usant « des termes de la Théologie » :

Entre toutes les maximes chrétiennes, l'humilité et l'obéissance doivent tenir le premier lieu, sont les vraies marques du fidèle, et des témoignages manifestes de sa prédestination à la vie éternelle : comme au contraire l'orgueil et la présomption de soi-même, sont les signes d'une âme revêche et plongée dans les sensualités.⁵⁵

Dans ce discours, les valeurs que défend l'ermite avec fermeté (l'humilité et l'obéissance vs. l'orgueil, la présomption de soi et l'attrait des sens) s'inscrivent dans un projet apologétique plus vaste contre les « incrédules », les « hérétiques » et les « libertins »⁵⁶. Mais les paroles du religieux demeurent abstraites et figées, comme une langue morte que l'on s'efforcerait de parler sans pouvoir lui donner vie, à l'opposé des paroles éclatantes du gascon ou de la possédée. Dès cette première harangue, le bon père tue toute possibilité de dialogue, ses interlocuteurs n'ayant pas « assez d'acquis pour entrer dans une telle conférence avec lui »⁵⁷. Le verbe ne converse pas, mais monologue parmi

⁵⁴ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 227.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁶ Le discours se poursuit en ces termes : « La Foi qui nous est donnée par une Sainte inspiration, nous doit guider dans les sentiers qui nous ont été tracés par les Saints Pères, et ceux qui secouent le joug, où les vrais Catholiques se viennent ranger, nous doivent être en exécration, et comme pierres d'achoppements. Leur conversation contagieuse, infecte ceux qui les fréquentent, et leur mauvais exemple est capable de perdre les âmes qui ne sont pas difficiles à corrompre » (*idem*). Voir également le discours qu'il prononce contre le libertinage du siècle, invitant le narrateur à considérer « l'entretien d'un saint personnage, et dont les moindre paroles sont des consolations » plutôt que la « conversation des libertins » comme ce gascon (*ibid.*, p. 226-227).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 152.

les hommes. Aussi, folle et gascon ne reçoivent pas sa parole, eux qui « ferment le cœur et les oreilles aux bonnes inspirations » de l'ermite, suivant le commentaire du narrateur, seul personnage qui le prenne vraiment en considération ou du moins qui lui « prêt[e] l'oreille avec attention »⁵⁸. En outre, ce verbe religieux n'a ni histoire ni origine, contrairement à la fille et au cavalier⁵⁹ ; il ne se laisse entendre et n'a d'existence qu'autour des agitations de la folle, dans les « disputes » qui l'opposent au gascon – ce dernier parle d'emblée de la « rhétorique de l'ermite » dont il faut se méfier⁶⁰. De plus, il est le seul à n'être jamais double : si la folle possédée oscille entre délire et lucidité, si le gascon extravague entre fantaisie et raison⁶¹ – et si le narrateur évite de se prononcer –, le bon père n'a qu'une seule et même parole, uniforme et imperméable. Mais surtout, cette parole inaccessible et sans vie ne tient pas dans un corps. Tout au plus est-elle liée à son vêtement :

Le vieillard qui portait l'habit de Religieux, commence par expliquer le narrateur, [...] voulait que nous ajoutassions foi à tout ce qu'il nous en disait, et pensait que sa robe nous dût être en telle révérence, que son opinion passât envers nous pour une approbation authentique.⁶²

Inscrite comme une étiquette sur l'habit religieux, cette parole de vérité (ou prétendue telle) ne résiste pas à l'expérience du monde. Quant au corps du vieil ermite, il semble inexpressif et insensible : dès sa première apparition, il s'est fait mordre par la jeune fille possédée, mais, de manière significative, « la marque des dents n'était pas seulement imprimée sur sa peau »⁶³. Contrairement au narrateur qui s'est fait arracher cheveux et moustache, au gascon qui fait toutes sortes de « postures » et à la folle vraiment ou prétendument *incarnée* par un démon, le religieux semble tout bonnement – c'est là le vrai miracle – n'avoir pas de corps !

Au Livre cinquième de *Polyandre*, l'apparition de Madame Ragonde, vieille bourgeoise dévote et démodée, offre une variante beaucoup moins sobre de *logos* mal incarné : une parole continue et jamais contenue (« la langue de cette vieille ayant

⁵⁸ *Ibid.*, p. 160 et p. 227.

⁵⁹ Elle est « issue d'une fort bonne maison, et d'une des plus agréables provinces du Royaume » (*ibid.*, p. 64), lui est « fils d'un capitaine, qui a pour parents les plus illustres Seigneurs de Gascogne » (p. 67). La majeure partie du roman est alors consacrée au récit rétrospectif à la première personne des aventures de ce dernier.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁶¹ Dès les premières lignes, l'extravagance du cavalier gascon est annoncée comme un masque, « pour lui donner l'avantage de parler librement de tout » nous dit la préface (« Préface », *ibid.*, p. 53).

⁶² *Ibid.*, p. 67.

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

commencé de se mouvoir, allait sans cesse comme la claquette d'un moulin »⁶⁴) émane d'un corps déformé. Un « visage [...] difforme », une « bouche tordue », un « nez gros et relevé [comme] un crochet », des « yeux rouges et chassieux » inaugurent la description de cette « si difforme créature » dont la langue est assurément le membre le plus gênant⁶⁵. Les paroles qu'elle profère visent alors, entre autres, les manières du siècle : les amoureux qui ne chantent que des airs malséants plutôt que « des Noëls ou quelque beau Cantique Spirituel », les personnages romanesques qui « ne parlent jamais d'aller à la Messe ni à Vêpres », les romans eux-mêmes qu'elle compte utiliser pour « allumer [s]on feu tout le Carême »⁶⁶, mais aussi les festins, les bals et les ballets. Ce faisant, Ragonde répète en les exagérant les conseils donnés par François de Sales dans l'*Introduction à la vie dévote* – avant que la vieille arrive, Phronyme veut « ôter l'*Astrée* et la *Diane* de Montemayor qui sont dessus [le]s tablettes » pour y mettre « l'*Introduction à la vie Dévote* »⁶⁷. Mais en aucun cas elle n'*incarne* les conseils qu'elle donne. Polyandre déguisé en frère d'un nouvel ordre, sous le nom de Polycarpe, vient dédoubler cette voix d'emprunt qui ne s'incarne pas dans un corps mais en prend seulement l'apparence. Lui aussi prêche une bonne parole proche des idées salésiennes : dans la solitude, il prône la méditation et la contemplation ; dans le monde, le mépris des vanités et le refus des « vains caquets, [d]es jeux, [d]es comédies, [du] bal, [du] cours et autres divertissements des mondains, qui sont les subtiles amorces pour les faire tomber dans le péché »⁶⁸. Dans la bouche de la grand-mère et dans celle du faux frère comme dans les écrits de François de Sales, ces paroles sont porteuses d'une certaine vérité : la mascarade achevée, Polyandre « jure sans feinte, que ses discours [ceux de Ragonde] qui sentent le vieux temps, sont aussi pleins de bons raisonnements »⁶⁹. Le langage de la vieille dévote n'en demeure pas moins figé lui aussi, comme en témoignent les nombreux proverbes et sentences populaires qui ponctuent son discours⁷⁰. L'ensemble de règles et de condamnations qu'elle énonce se présente en outre comme un discours peu sérieux,

⁶⁴ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 303.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 294-295.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 300. Béchade, qui a analysé en détail le discours de Polyandre-Polycarpe, considère que cette « prédication à l'usage de la meilleure société » est « l'imitation la plus frappante du langage d'Église » dans les romans de Sorel et plus particulièrement du « grand art de l'oraison chrétienne », dans le sillage de François de Sales et de Bossuet (Hervé Béchade, *Les Romans comiques de Charles Sorel*, op. cit., p. 172-176).

⁶⁹ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 311.

⁷⁰ Par exemple : « Maille à maille se fait le haubergeon » (*ibid.*, p. 303) ; « La poule trotte tant qu'enfin elle s'égare » (p. 305) ; « à laver la tête d'un âne l'on n'y perd que la lessive » (p. 309).

inadéquat et désincarné : au milieu de l'entretien, elle ne refuse pas « une assiette chargée de confitures, [...] ayant accoutumée de manger de tout ce que l'on lui présentait, lorsqu'[...] il ne lui en coûtait rien »⁷¹. Celle qui prêche l'abstinence et la sobriété n'incarne pas ce qu'elle prescrit aux autres : la langue peut toujours se remuer qui permet au corps de manger à l'œil !

Enfin, un tel *logos* ininterrompu dans un corps figé trouve son parfait accomplissement dans les nombreux arbres non seulement parlants mais pérorants qui habitent les histoires comiques. Les premiers à se faire entendre sont ces « six arbres » au « caquet continu » du rêve de Francion : « au lieu de feuilles », ces arbres avaient, selon le rêveur réveillé, « des langues menues attachées aux branches avec des fils de fer fort déliés, si bien qu'un vent impétueux qui soufflait contre les faisait toujours jargonner »⁷². Par l'opération de l'esprit (ce vent impétueux qui souffle), le verbe se fait entendre dans un corps en bois. Mais la prosopopée, qui donne voix à des êtres habituellement muets, vire, dans le « petit bocage », à la logorrhée : les arbres jargonnet donc, et profèrent « des paroles pleines de blâmes et d'injures » sans que l'auditeur n'en précise le contenu⁷³. Même « abattues et tranchées en pièces » par un géant en colère, les langues sont « si vives qu'elles remu[ent] à terre et tâch[ent] de parler comme auparavant »⁷⁴. Sur la terre comme au ciel, ce verbe extravagant ne peut s'arrêter. Dans la même veine, les six arbres rappellent les incantations inutiles de Valentin dont le « corps » est « une souche », lui qui embrasse un arbre et devient une sorte de Dieu (impuissant) fait orme. Ils annoncent également Lysis, « changé en arbre » et pérorant sur ses amours du haut du saule dont il pense avoir pris le corps. Clarimond le lui reproche : « on n'entend autre chose que vous. Si vous êtes un arbre, vous ne devez pas parler, les autres qui sont ici

⁷¹ *Ibid.*, p. 307. Au contraire de Polyandre qui, à la fin de l'épisode, explique ainsi le comportement de frère Polycarpe à Aurélie : « en ce qui est des sentiments que j'ai déclarés, je vous assure que ce sont les miens propres, que j'ai en toute sorte d'occasions, touchant les sottises du Monde que je condamne éternellement » (*idem*). Il ajoute alors : « s'il vous semble que je ne vis pas de la sorte que je veux persuader aux autres de vivre, que l'on dise de moi si l'on veut, ce que l'on dit de quelques prêcheurs, dont la vie n'est pas si instructive que la parole ; Qu'il faut faire ce qu'ils disent, et non pas vivre comme ils vivent » (*ibid.*, p. 311). Cet épisode est un parfait exemple du réinvestissement de la théologie morale dans le roman, tel que nous l'avons montré au chapitre 4.4.

⁷² Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 145.

⁷³ *Idem*. Francion ajoute simplement que ces arbres parlants lui découvrent ce qu'un géant, « caché à leur ombre », a « de plus secret » (*idem*).

⁷⁴ *Idem*. Dans cet épisode qui sera placé en tête du songe dans l'édition de 1633, les arbres sont le contre-point du « vieillard qui avait de grandes oreilles et la bouche fermée d'un cadenas » et qui invite Francion à entrer dans le bocage. Celui dont « l'usage de la parole [...] était interdit » entre dans la catégorie des corps muets qui tentent de communiquer par un autre moyen (*ibid.*, p. 144). Par sa composante initiatique, l'épisode annonce Papageno dont la bouche sera fermée d'un cadenas (« *dies goldene Schloss vor den Mund* ») au début de *La Flûte enchantée* (1791) de Mozart (Alain Pâris [dir.], *Livrets d'opéra*, t. I, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquin », 1991, p. 893).

alentour ne parlent pas ». Et Lysis de se défendre en s'identifiant aux « arbres de la forêt de Dodonne »⁷⁵. Ce sont les descendants de ces derniers que rencontrera Dyrcona dans les contrées solaires, ces chênes capables de « parler une langue humaine » : après le récit de leur propre histoire par une « voix arborique », une seconde voix rapporte une suite rapidement ennuyeuse d'histoires d' « Arbres Amants », que seule la peur du feu vient interrompre, les chênes mythologiques et mythologisant prenant la fuite⁷⁶ ! Dans les forêts des histoires comiques, les arbres, véritables langues de bois, parlent beaucoup pour ne rien dire⁷⁷.

Incarnations extravagantes : Collinet, la folle possédée

D'autres figures s'imposent dans nos romans tout à la fois par une langue bien pendue et un corps vivant : c'est le cas de Collinet dans le *Francion* et de la folle prétendument possédée du *Gascon extravagant*. Si leurs discours (comme dans le cas des langues de bois) de même que leurs gestes (comme ceux des corps muets) sont qualifiés d'extravagants⁷⁸, l'extravagance se rapporte alors davantage, dans notre perspective, au mouvement qui se fait précisément entre paroles et corps. Au sens étymologique du terme, l'*extra-vagance* (*extra* : « hors de » et *vagari* : « errer ») désigne l'opération inverse de l'*in-carnation*. Dans la personne du Christ, le Verbe infini se concentre dans la chair finie ; en la personne du fou ou de la possédée⁷⁹, le verbe tout aussi difficile à limiter jaillit *hors de* la chair. Dans un paradoxe que seule la folie (ou le rêve) semble pouvoir supporter, ils se présentent ainsi comme deux incarnations extravagantes – ou, pourrait-on dire, comme deux *extra-carnations*.

La parole de Collinet, personnage marginal entre bouffon de cour et véritable philosophe, s'investit moins dans son corps qu'elle ne lui échappe. La description qui

⁷⁵ Charles Sorel, *Le Berger extravagant*, t. I, *op. cit.*, p. 676.

⁷⁶ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 280 et *sqq.* Voir notre chapitre 5.2.

⁷⁷ L'expression « langue de bois », qui s'applique principalement au langage politique, n'apparaît qu'à la fin des années 1970. Les arbres parlants de nos histoires comiques semblent néanmoins l'annoncer : « Convenu, généralisant, préfabriqué, déconnecté de la réalité, le discours de la langue de bois reconstruit le réel en mobilisant et répétant inlassablement les mêmes mots et formules stéréotypés, les mêmes lieux communs, les mêmes termes abstraits » (Christian Delporte, *Une Histoire de la langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009, p. 10).

⁷⁸ Dès sa première apparition, Collinet se fait ainsi remarquer par « des gestes extravagants » et Francion dit de lui qu'il a « toujours de l'extravagance en ses discours » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 299 et p. 302).

⁷⁹ Sur ces figures, les recherches de Michel de Certeau (*La Fable mystique*, *op. cit.*) restent incontournables.

marque la métamorphose de l'humble avocat proposant ses services à Clérante en *fou hors de lui* est significative : « Étant en *liberté*, il s'assit *sur une chaire* ["sur une chaise", dans les versions suivantes], et après avoir quelque temps gardé le *silence, avec des gestes extravagants*, il prit [...] la *parole* »⁸⁰. De la chair(e) jaillit, dès lors, une profusion de paroles – des « discours à perte de vue »⁸¹ – que ni sa bouche ni son « cerveau troublé » ne parviennent à contenir. Le verbe ne s'incarne plus dans le corps, au plus bas de la terre, mais il vagabonde dans les airs, à l'image du « Célivage [*i.e.* errant dans le ciel] feu qui rote [tourne] en haut » dont il parle lui-même⁸². Au plus profond de sa « frénésie » et dans l'« excès de sa folie », les paroles qui lui échappent paraissent, au premier abord, délirantes et obscures, sorte de *logos* sans raison. C'est le cas de la « belle harangue » puis de la « petite fable » qui mélangent sagesses populaires et épisodes bibliques (de la Genèse à l'Apocalypse), mythologie antique et récit de l'Incarnation⁸³. Dans cette poésie apparemment sans queue ni tête, Collinet, entre fantaisie, fatrasie et révélation, expose sa propre vision du commencement et de la fin du monde.

Mais de ce corps bouffon s'échappent également des paroles sensées, voire d'une grande sagesse. Après avoir imité les flatteries de Clérante (ce qui pousse ce dernier, « sachant qu'ordinairement les insensés prophétisent », à faire « beaucoup d'estime de son avertissement »), Collinet prononce un long plaidoyer contre la guerre dont Clérante tirera profit

comme d'un secret avertissement, que lui donnait le Ciel par un homme
qui au milieu de sa frénésie avait des raisons aussi prégnantes que
celles des plus profonds Philosophes [...].⁸⁴

⁸⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 263. Je souligne. Ses « gestes extravagants » contrastent avec la « très humble révérence » qu'il fait avant son premier discours tout à fait sérieux. Face à Luce, la description qui annonce de nouvelles extravagances est similaire : « Ayant pris une chaire pour s'asseoir, il commença incontinent de cette sorte, avec des actions et des tournolements d'yeux admirables » (*ibid.*, p. 270).

⁸¹ *Ibid.*, p. 271.

⁸² *Ibid.*, p. 263.

⁸³ Le « serpent Python qui couvrait toute la terre » rappelle celui de la Genèse (3,1-15), que Jean reprend dans l'Apocalypse : Michel et ses anges qui le précipitent « du ciel en terre, et ses anges avec lui » (Ap 12,9) sont alors remplacés par Apollon dans la fable de Collinet. Les « anthropophages » qui désignent les chrétiens mangeur du corps du Christ et le « Soleil [qui] ch[oi]t dedans la mer » (comme nous l'avons relevé au chapitre 6.4) évoquent quant à eux l'Incarnation (*ibid.*, p. 263-265).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 268-269. Collinet entre ainsi dans la dialectique de la sagesse cachée derrière le masque de la folie, dans le sillage notamment de l'*Éloge de la folie* (1511) d'Érasme. Selon Dominique Bertrand, il remplit « le rôle de poète ridicule, offrant une version dégradée de la folie érasmienne apte à énoncer des vérités en riant » (« Les représentations du rire dans l'*Histoire comique de Francion* (livres I à VII) », in Patrick Debailly [et al.], *Charles Sorel, Histoire comique de Francion. Actes de la journée d'étude sur l'Histoire comique de Francion de Charles Sorel, 10 novembre 2000*, Paris, Université Paris VII/U.F.R. Sciences des textes et documents, coll. « Cahiers Textuel », 2000, p. 62).

Dans son discours, il dénonce la cruauté des combats (« l'un a le bras coupé, l'autre a la tête fendue »), déplore la mort sans gloire des combattants (« le plus brave homme du monde est souvent jeté par terre avec un coup de mousquet qu'un couillon a tiré, pour faire son apprentissage »), avant de proposer sa propre alternative non violente :

J'aime mieux voir tuer des poulets que des hommes. Retournons-nous en à Paris faire bonne chair, il vaut mieux voir des broches que des piques, des marmites que des tymbres, et tous les ustensiles de cuisine, que ceux de la guerre. Votre exercice est d'aller voir si le Canon est bien placé, et si toutes vos troupes sont bien campées ; mais à la ville, vous irez voir les Dames avec qui vous prendrez des passetemps bien plus agréables.⁸⁵

Du corps du fou éclairé surgit cette sagesse qui invite à préférer la cuisine et la compagnie des Dames⁸⁶. La parole du fou privilégie la chair et le corps, dans ce moment de lucidité, mais aussi dans ses extravagances. Lorsqu'il réapparaît au château de Raymond, Collinet, face à Hélène, ne peut « se tenir si longtemps dans les termes de la modestie et de la raison » qu'il finit par « montr[er] son naturel »⁸⁷. Après lui avoir raconté que Raymond lui a donné « de la meilleure soupe aux poix verts, qu'il mange[ât] de [s]a vie », il demande à la belle : « aimez-vous bien à être culbutée, car foi de Prince vous le serez tout maintenant »⁸⁸. Et il veut joindre le geste à la parole. Redevenues extravagantes, ses paroles portent à nouveau sur la bonne chair et le corps féminin⁸⁹.

⁸⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 268.

⁸⁶ À juste titre, Rosellini y voit le triomphe du « corps vivant sur les prestiges de la mort héroïque » (Michèle Rosellini, *Le Francion de Charles Sorel*, *op. cit.*, p. 102).

⁸⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 331.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Cette nouvelle extravagance donne l'occasion à Francion, qui prend sa défense, d'en tirer une véritable leçon morale : « Ce que l'on prend ordinairement pour la plus grande sagesse du monde n'est rien que sottise, erreur et manque de jugement [...]. Même nous autres, qui croyons avoir bien employé le temps que nous passons à l'amour, aux festins, aux momeries, nous nous trouverons à la fin trompés : nous verrons que nous sommes des fous. Les maladies nous affligeront et la débilité des membres nous viendra, avant que nous soyons en l'âge caduque » (*ibid.*, p. 332, la version de 1633 dit : « avant que nous ayons cinquante ans »). Par sa forme et son contenu, cette déclaration quasi prophétique (Raymond parle de « prédications ») fait écho aux paroles de Qohélet (par exemple 2,11-16), de Job (notamment 7,1-8) ou de François de Sales : « Considérez le malheur du monde qui [...] vit comme s'il croyait de n'être créé que pour bâtir des maisons, planter des arbres, assembler des richesses et faire des badineries », écrit-il dans *l'Introduction à la vie dévote* (*op. cit.*, p. 49). Notons ici que, de manière générale, Collinet offre « a slightly distorted version of the hero Francion » ainsi que l'indiquait déjà Andrew Suozzo (« Hortensius and Collinet. Gradations and Implications of Madness in the *Francion* », *Romance Notes*, vol. XX, n° 1, 1979, p. 84). Dans notre perspective, il se présente comme le double extravagant de Francion poète du corps et de la chair – et plus proche incarnation comique de l'Incarnation – lui qui fait l'éloge du sein de Diane (*Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 243), chante les « accords » de « tous les membres [des] corps », veut donner des « noms plus beaux et moins communs » à « toutes les parties » du corps et aux accords qui se font entre eux (*ibid.*, p. 339-340 *sqq.*).

Plus qu'un prophète en soi déjà bien singulier, Collinet se présente donc comme une incarnation extravagante, par les paroles qui errent hors de son corps, mais aussi par le nom qui lui est donné. En lui-même, le baptême du fou par Clérante qui, une fois la fable terminée, « lui donn[e] le nom de Collinet », entre en résonnance avec le moment où Jésus renomme « Simon, fils de Jean » : « vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », déclare Jésus (Mt 16,18). « Tu es Collinet, et sur cette colline, je bâtirai la mienne », semble répondre Clérante qui, à défaut de lui donner « les clefs du royaume du ciel » (Mt 16,19), ordonne « qu'on l'habill[e] en gentilhomme »⁹⁰. Or, dans la liste de synonymes de Garasse figure, exactement entre les termes assez évidents d'« Habitation » et d'« Incarnation », la référence plus curieuse à l'« HERMONIIM ou bien petite colline ». L'ayant tiré du Psaume 41 (« je me souviendrai de la petite montagne de Hermon »), le jésuite explique l'analogie : « c'est elle [...] qui doit tressaillir en votre nom [*i.e.* le nom de Dieu] et bondir en votre louange, comme font les chevreux de la campagne », elle « qui doit recevoir la rosée de vos grâces »⁹¹. Puis il allègue Philippus Presbyter qui

estime que l'Incarnation de Jésus-Christ est appelée Hermoniim, ou Hermon, d'autant que ce mot signifie destruction, excommunication et Anathème et que c'est par l'Incarnation que JÉSUS-CHRIST s'est comme détruit, ruiné, anéanti, excommunié soi-même, puisque pour l'amour de nous il s'est condamné volontairement [...].⁹²

Fondant un nouvel ordre ou ruinant l'ancien, Collinet devient à sa manière l'incarnation de cette petite colline sacrée : entre l'évangile et le psaume, il se présente, non comme une incarnation réduite mais, au contraire, amplifiée, exagérée, extravagante, dont la parole coule de la bouche comme une « fontaine vive » (Ps 41,2) et bondit hors de son corps « comme font les chevreux de la campagne ».

Alors que Sorel, dans les versions ultérieures, modifie passablement les interventions de Collinet pour en faire davantage un fou-sage (et utile à Francion) qu'une folle incarnation, Claireville, dans son *Gascon extravagant*, reprend cette figure sous les

⁹⁰ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 265. Certains critiques ont d'ailleurs vu dans l'intervention de Collinet une entreprise non de fondation mais de destruction (ou de déconstruction) de la religion officielle. Quant aux interprétations du nom de Collinet, elles sont nombreuses. Pierre Ronzeaud, qui le considère comme une « nouvelle et purement contingente incarnation » – l'expression est intéressante –, estime que son nom est une « analogie scandaleuse avec le Golgotha » (« Parole libertine et discours de fou », *art. cit.*, p. 261).

⁹¹ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 680.

⁹² *Ibid.*, p. 680-681. Garasse conclut en relevant que « les rosées de toutes les grâces imaginables sont tombées sur la sacrée humanité de Jésus-Christ ».

traits de la folle possédée en la plaçant cette fois-ci dans un cadre d'emblée religieux. Selon le narrateur, qui suit l'ermite par prudence, elle est incarnée – le roman dit plutôt *possédée* – par quelque démon, sachant que les « mauvais esprits » prennent parfois « possession des corps »⁹³. Pour le gascon, qui remet en cause sa possession prétendument diabolique notamment lorsqu'elle lui prêche « la conversion et un amendement de vie »⁹⁴, elle est possédée au contraire par un esprit tout à fait sain, voire, dans ce cas, par l'Esprit-Saint ! Quelle que soit la grille de lecture qu'ils posent sur le phénomène, les trois hommes sont témoins et parfois victimes de ce corps investi qui tient toutes sortes de postures marquées par l'excès : au début du roman – c'est d'ailleurs la première rencontre extravagante que fait le gentilhomme –, elle « se laiss[e] tomber par terre », pousse « des hurlements épouvantables » et « f[a]it [...] des contorsions », « agitée par une passion extrêmement violente »⁹⁵. À la fin, elle lève, « comme charmée dans toutes les parties de son corps », puis marche au plafond⁹⁶. Comme elle l'exprime elle-même, « le démon qui la posséd[e] lui fai[t] faire de grandes extravagances »⁹⁷, mais aussi lui en fait *dire*. Aussi tire-t-elle d'entrée « du fond de son estomac une langue noire, longue, et grosse comme le bras »⁹⁸, signe exagéré de possession démoniaque certes, mais également métonymie (plus précisément métalepse) d'une parole plus grande que de raison, partant du plus profond du corps. Ainsi, au fil de ses apparitions, elle crie, bégaye ou chante, explorant toutes les potentialités de cette langue⁹⁹. Son discours extravagant explore de même différents registres : son séjour aux Enfers est rapporté comme un rêve délirant proche de celui que fera le page¹⁰⁰, comme une méditation développée et amplifiée par l'imagination à la manière d'Ignace ou de François de Sales¹⁰¹, comme une « relation curieuse » de voyage¹⁰² ; ses folles prédications prennent

⁹³ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 60.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 56-57.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 258 et p. 306.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁹ Dans son lit, elle « tir[e] la langue bégayant oui et non seulement » (*ibid.*, p. 105) avant de parler plus intelligiblement ; de même, elle se met à chanter « Ô Godinette je vous aime tant » (*ibid.*, p. 150), comme Collinet chantait « Tant vous allez doux Guillemette » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 271).

¹⁰⁰ Voir notre chapitre 6.4. Le voyage de la jeune fille se fait dans un « grand assoupissement » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 142).

¹⁰¹ Son récit commence de cette manière : « j'ai été [...] dans un lieu, où mon imagination me porta » (*idem*).

¹⁰² Selon l'expression de Sophie Houdard qui considère par ailleurs « la vision aux enfers » comme un « théâtre ventriloque de la parole » (« Voyage aux Enfers ou rêve de jeune fille ? Les révélations curieuses de la Fille dans *le Gascon extravagant* », *Les Dossiers du GRIHL*, [en ligne], 2007-01, mis en ligne le 1 octobre 2007 : <<http://dossiersgrihl.revues.org/document41.html>>).

quant à elles une tonalité philosophique et morale, qui la rapprochent des discours du vieil ermite, mais qu'elle semble bien davantage incarner dans sa chair¹⁰³.

Comme chez Collinet, la possession par un verbe, sage ou délirant, conduit à la dépossession d'un corps que la jeune femme ne maîtrise plus, l'incarnation d'un esprit, démon ou inspiration divine, entraînant la désincarnation, la libération de paroles extravagantes.

Le Verbe et la Chair dissociés : le poète vs. le parasite

Dans deux histoires comiques tardives, *Polyandre* (1648) et *Le Parasite Mormon* (1650), verbe et chair se retrouvent séparément en deux personnages qui procèdent exclusivement de l'un ou de l'autre, comme si tout accord entre les deux était désormais impossible. À l'échelle du roman, Verbe et Chair sont dissociés en deux types, personnifiés en deux « Originaux » comme les qualifie Sorel : « le Poète » et « le Parasite »¹⁰⁴.

Dans *Polyandre*, Musigène, « le fils des Muses » et Gastrimargue, « un grand goulou » sont en conflit permanent¹⁰⁵. Le premier affiche une « haine publique » envers le second qui s'est, entre autres, moqué de ses vers, les ayant « dépec[és] en plus de morceaux, que s'il en eût voulu faire une de ces fricassées qui servent d'entremets aux bonnes tables qu'il fréquente » ; à l'aide des autres protagonistes, le poète se vengera de l'affront en l'invitant à un festin qui aura déjà eu lieu, « lui faisant perdre quelque

¹⁰³ Après sa lévitation (la parole s'envolant après le corps), elle prêche « la perversité du siècle, le libertinage de la vie, l'irrégion du peuple, l'excès des personnes, et l'abus où tout le monde se laissait indifféremment emporter » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 258). En outre, son rêve infernal donne une voix mi-sage mi-morale à l'une « de [s]es anciennes compagnes » : « je paie bien à double usure la vanité des contentements que j'ai goûtés sur la Terre, et reconnais maintenant que les délices du monde sont semblables aux viandes peintes, et dont on se peut nourrir que par imagination » (*ibid.*, p. 146). Elle aussi prêche la conversion : « Retire-toi je te prie, Segna, du labyrinthe, où la vanité du monde t'engage, et crois qu'en mourant nous sommes portés devant le Tribunal du grand Juge du Ciel et de la Terre » (*idem*).

¹⁰⁴ Ces originaux sont, pour Sorel, des « personnes [...] incomparables en leur espèce » (Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, op. cit., p. 196-197). Dans *Le Parasite Mormon*, il est de même question d'« originaux, ou personnages aussi rares en leur espèce qu'il y en ait dans tout le reste de la terre » ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, op. cit., p. 50). Cette opposition fait également écho, de loin, à la querelle entre Descartes et Gassendi personnifiés respectivement en « mens » et « caro ». Voir notre chapitre 2.3.

¹⁰⁵ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 4. Dans l'« Avertissement aux lecteurs », les deux personnages sont présentés à la suite l'un de l'autre. Ce conflit entre verbe et chair est symbolisé par cette Demoiselle qui, à la foire saint-Germain, tient Musigène de « la main gauche [...] laquelle donnait sa droite à un autre homme gros et gras » (*ibid.*, p. 164).

dîné »¹⁰⁶. Dans la lignée de parasites et autres gourmands fameux, Gastrimargue incarne un corps humain insatiable et envahissant, réduit dans ses fonctions au boire et au manger. Comme le rapporte Musigène qui raconte l' « Histoire de Gastrimargue » au Livre second, le grand goulou, à sa naissance, « avait déjà toutes ses dents et ne cessait d'ouvrir la bouche et de mâcher à vide ». S'ensuit une série d'anecdotes qui prouvent que le parasite, en plus d'être un « très grand gourmand », n'aime « à manger que hors de chez lui et ne payer son écot que de quelques frivoles discours »¹⁰⁷. Aussi son corps n'est-il pas dénué de parole. Mais d'une part, sa langue tourne à vide, Gastrimargue ressemblant à un perroquet selon Musigène (« pour ce qu'il dit beaucoup de choses qu'il a apprises par cœur sans les entendre »), à un pédant selon Polyandre (parce qu'il « redit toujours ce qu'il a dit ailleurs »)¹⁰⁸. D'autre part, ses paroles, entraînées par un esprit obnubilé, sont les esclaves d'un corps qu'il faut sans cesse combler : « La *faim* qui est un des bons maîtres du monde, explique le poète, lui aiguisa [...] l'*esprit* pour trouver des inventions qui le fissent subsister »¹⁰⁹. Polyandre surenchérit :

chaque homme a un Génie qui ne l'abandonne point ; sachez que
Gastrimargue n'en a point d'autre que la Faim qui est le Démon qui
habite toujours avec lui et lui *inspire ses pensées et ses actions*.¹¹⁰

Cette incarnation (cette « habitation ») bien singulière est ainsi unidimensionnelle : par l'opération de l'esprit parasite, le verbe ne demande qu'à ce qu'on lui fasse bonne chère¹¹¹. La parole inspirée par la faim atteint alors un sommet d'éloquence dans la harangue de Gastrimargue sur l' « excellence du bel art de cuisine », un « grand Art » qui surpasse médecine et philosophie et dont les sept arts libéraux ne sont que les

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 104. Le personnage du parasite remonte à la comédie antique et notamment à Plaute et Térence, comme le notent Myriam Roman et Anne Tomiche (*Figures du parasite*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001).

¹⁰⁸ Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 115 et p. 320.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 108. Je souligne. Musigène ajoute (je souligne) : « Ses *pensées* n'allaient qu'à la goinfrerie. Il aimait mieux se repaître le *corps* que l'*esprit*, quoi qu'il affectât le nom de savant et même s'il faisait provision [le mot est intéressant] de quelque doctrine, ce n'était que pour la troquer tous les jours contre quelque bon repas » (*idem*).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 316. Je souligne.

¹¹¹ L'expression, qui signifie à l'origine – et encore au XVII^e siècle – faire un « accueil gracieux », une « réception favorable », « se dit aussi des repas qu'on donne à ces hôtes ». Selon Furetière, le mot vient, dans les deux cas, « du Latin *caro* », et aurait ainsi même étymologie que la *chair*. En réalité, la *chère* vient du latin *cara* (comme le mentionne également Furetière) qui signifie « face, visage » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « chère »).

adjuvants¹¹². En outre, il s'oppose de manière constante aux « hommes de lettres » dont il se moque, déclenchant « contre lui la fureur Poétique »¹¹³. Nourrissant à son tour leur esprit et leurs inventions, le parasite donne ainsi *matière* à la verve des poètes.

Parmi eux se trouve donc Musigène qui ne « di[t] aucunes paroles qui ne [soi]ent poétiques » – et ceci « surtout devant les Dames » : « chacun désir[e] participer au contentement de l'ouïr »¹¹⁴, à l'exception de Gastrimargue, mais aussi de Guérinette. La servante fantasque d'Aurélié critique en effet les vers de « Monsieur Musigène » qui a pourtant, selon Phronyme, « composé de si beaux Livres ». Si elle connaît ses œuvres, c'est alors parce qu'elle les a vus envelopper « une livre de beurre », puis « un morceau de lard ». Le verbe est à nouveau *lié*, au sens propre cette fois-ci, à la chair et à la nourriture :

ô que les souris de céans devinrent savantes, s'exclame la servante !
Elles rongèrent tout ce papier la nuit d'après et avalèrent Prose et vers,
comme les plus friands morceaux qu'elles pussent manger.¹¹⁵

Dans le discours fantaisiste de celle qui connaît probablement mieux la cuisine que l'art de faire des vers, le verbe poétique se voit ainsi investi dans le corps animal, ayant quitté celui du poète : « je crains même voyant notre Poète si maigre et si décharné, que ce ne soit ses propres vers qui le mangent », dit-elle entre autres choses¹¹⁶. Le verbe ne parvient pas à investir la chair du poète, non plus que la nourriture ne parvient à combler la chair du parasite.

Dans *Le Parasite Mormon*, cette même opposition se fait à l'échelle du roman tout entier : en même temps que l'on mène le parasite au bûcher dans la toute première scène, le poète commente l'événement et en fait spontanément des vers. Ce dernier chante (ou plus précisément « soupire ») le « corps jaunissant » et le « corps infortuné » du condamné réduit pour un temps au « silence »¹¹⁷. Ainsi se confrontent d'emblée : d'un côté, la voix inspirée de Desjardins dont les premières paroles sont « un énigme pour

¹¹² Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 351-352. Cette harangue est, selon Patrick Dandrey, un « modèle d'éloge paradoxal » (*ibid.*, p. 459). Voir à ce sujet Patrick Dandrey, *L'Éloge paradoxal. De Gorgias à Molière*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 1997.

¹¹³ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 112. Musigène conclura : « on ne lui saurait donner tant de coups de langue, comme il a donné de coups de dents » (*ibid.*, p. 117).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁶ *Idem*. Par sa grande pauvreté, Musigène, comme Musidore dans le *Francion* et Desjardins dans *Le Parasite Mormon*, entre dans la catégorie des « poètes crottés ». Pour les poètes soréliens, voir notamment Olivier Roux, *La "fonction d'écrivain" dans l'œuvre de Charles Sorel*, op. cit., p. 67-75.

¹¹⁷ [François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, op. cit., p. 3-4.

toute l'assistance », qui ponctue le récit par des vers (ceux de Plaute, de Balzac ou les siens...) et dont on apprendra plus tard qu'il « n'a jamais connu d'autre père que Dieu, ni d'autre mère que la Nature »¹¹⁸ ; de l'autre, le corps souffrant, muet et condamné de Mormon¹¹⁹. Ce nouveau parasite n'a rien à envier à Gastrimargue. Comme son prédécesseur qui n'était inspiré d'aucun autre « Génie » que la « Faim », celui-ci « n'a point d'autre Guieu [i.e. Dieu] que [le] ventre » selon un badaud venu le voir mourir¹²⁰. Son corps, réduit à sa fonction nourricière, fait figure d'« épouvantail » ainsi que l'étymologie de son nom l'indique : mormon en grec « signifie la même chose qu'Épouvantail en français, [...] comme un épouvantail dans un champ, empêche les oiseaux de manger le grain qui y est semé »¹²¹. Sa bouche, au service de sa « voracité prodigieuse », fait essentiellement office de passage à la nourriture, comme le souligne la suite d'événements rapportés dans son « Histoire » : à sa naissance – qui rappelle celle de Gargantua – il fait « un grand trou [...] à belles dents » dans le ventre de sa mère et s'écrie « Ah ! Dieu ils en sont déjà au dessert » ; par la suite, il vide notamment « la boîte de Corpus » à la messe et avale « le vin des burettes »¹²². Aussi le corps du parasite se goinfre de corps du Christ, de même qu'il se nourrit de la parole divine, au sens propre puisqu'il mange son bréviaire¹²³ ! Cette dévotion à la nourriture confirme en quelque sorte sa condamnation pour « athéisme »¹²⁴.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 5 et p. 113.

¹¹⁹ Ce conflit est au cœur du roman : après avoir entendu les histoires de l'un et de l'autre (ainsi que celle du Pointu), le lecteur apprendra que le poète est « l'un des accusateurs de Mormon » (*ibid.*, p. 178). Desjardins a en effet tendu un piège à Mormon « qui n'est pas ennemi de la chair » (p. 191) en le poussant dans les bras d'une fille déguisée en garçon. La scène, vue par « un Prêtre et plusieurs autres personnes » (p. 192) convoqués par le poète, conduira le parasite à être condamné pour « sodomie ». Ayant lu en un livre de philosophie « les raisons contre la Divinité » (p. 195) à l'invitation du Pointu, il est par ailleurs condamné pour « athéisme ». Mais l'« innocent coupable » (p. 201) sera finalement libéré.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹²¹ « L'un des auteurs de ce Livre, au lecteur », *ibid.*, n.p.

¹²² *Ibid.*, p. 11-12 et p. 15.

¹²³ L'épisode peut être mis en parallèle avec Ap 10,8-10 : sur ordre de l'ange, Jean reçoit un « petit livre » et le mange.

¹²⁴ L'historien raconte également qu'il « contrefit le dévot et alla servir les malades à l'Hôtel-Dieu » pour manger « les plats qu'on lui avait donnés à porter aux malades » ([François de La Mothe Le Vayer *et al.*], *Le Parasite Mormon*, *op. cit.*, p. 28). Notons ici que l'« Histoire » du parasite comme celle du poète jouent de l'extravagance dans la forme : la première se présente comme « *an exercise in grotesque hyperbole* », la seconde est « *marked by constant exaggeration* » (Andrew Suozzo, « *Le Parasite Mormon* or the "Heretical" Novel », *Cahiers du dix-septième*, vol. VII, n° 1, 1997, p. 162-163). Selon Serroy, l'histoire du parasite s'inscrit dans la tradition du « grotesque à l'état pur, héritier du carnaval et de la farce », celle du poète « du roman picaresque et de la poésie satirique » (Jean Serroy, *Roman et réalité*, *op. cit.*, p. 413 et p. 415).

La bouche du parasite lui sert non seulement à manger, mais aussi à parler de manger, soit pour plaindre son ventre¹²⁵, soit pour faire l'éloge de la bonne chair. Comme il l'exprime dans ses *Problèmes*, la langue est utile parce qu'elle « sert à demander à boire et à manger », mais inutile parce qu'elle « emplit la bouche et fait perdre le temps à parler à table »¹²⁶. Plus largement encore que dans le cas de Gastrimargue en cuisine, sa parole inspirée par la faim produit une grande quantité d'œuvres répertoriées dans le « Catalogue : Des œuvres de Monsieur de Mormon, conseiller du Roi, Gentilhomme de sa cuisine et Contrôleur des Festins de France »¹²⁷. Ledit catalogue contient des ouvrages d'histoire (notamment un *Traité des quatre repas par jour. [...] Ensemble une recherche curieuse sur la façon de manger des anciens*), de médecine (*Commentaire sur le cinquième Aphorisme d'Hippocrate*), de philosophie (*Opuscule non sceptique*), de science (*Démonstration Mathématique, où l'auteur fait voir par la propre expérience de son ventre, qu'il y a du vide dans la nature*), de diplomatique (*Requête à Monsieur le Lieutenant Civil*) et de théologie (*Commentaire sur les lois des douze tables*) qui érigent une sorte de *Science universelle* de la nourriture. Même l'éloge de l'art de la cuisine par Gastrimargue semble y figurer sous le titre du *Cuisinier expert*¹²⁸. Par l'esprit du parasite extravagant, la bonne chair se fait verbe.

La dimension expressive de l'Incarnation (investissement du Verbe dans la chair), qui permet de créer une grande diversité de personnages, est exploitée paradigmatiquement par l'histoire comique, comme le sont, ailleurs, ses dimensions spatiale (abaissement du ciel sur la terre) et ontologique (union du divin et de l'humain). Mise en roman, elle se distingue alors des deux autres en ce que l'opération ne fonctionne pas, ou plutôt fonctionne dans l'autre sens : l'*incarnation* se fait *extravagance*. En effet, tous les personnages que nous venons de croiser sont considérés, peu ou prou, comme des extravagants. Aussi leur extravagance, mouvement inverse (et en quelque sorte complémentaire) de l'Incarnation, ne relève ni de leur expérience, ni de leur nature, mais bien du regard extérieur posé sur eux. Moqués pour la plupart, ils restent souvent incompris – seul Polyandre comprend, en partie, Madame Ragonde, de

¹²⁵ Il se plaint notamment « de la Nature qui pour nourrir deux yeux, deux oreilles, deux bras, deux pieds, deux mains, deux jambes, vingt doigts et plus de vingt mille cheveux, ne lui avait donné qu'une bouche » ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon, op. cit.*, p. 22).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 30 sqq. S'ensuivent des « Avis », des « Problèmes » et des « Apophtegmes » sur le même sujet.

¹²⁸ Ce titre parodie *Le Maréchal expert* (1622) de Nicolas Beauregard, un livre maintes fois réédité qui traite « du naturel et des marques des beaux et bons chevaux, de leurs maladies et remèdes d'icelles ».

même que Francion est le seul à suivre Collinet : c'est sans aucun doute que l'on ne sait pas entendre ce que le verbe extravagant comme le Verbe incarné ont à nous dire¹²⁹. L'extravagant, à la suite du Christ, semble être « venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité » (Jn 18,37), à sa propre vérité. « "Qu'est-ce que la vérité ?", demandait Pilate. « Qui dit la vérité ? », se demande alors le lecteur.

3. Libertinage de mots dans la première réception des histoires comiques

« Parler plus humainement » et « plus chrétiennement » : du langage au mot

À l'échelle des personnages, l'Incarnation du Verbe dans la chair est omniprésente mais malmenée à l'intérieur des histoires comiques. En revanche, la rhétorique qu'implique cette dimension expressive du mystère semble davantage y opérer. Nous l'avons vu plus haut, l'un des défis que tentent de relever les théologiens consiste à parler d'un mystère par définition ineffable. Pour ce faire, ils suivent l'exemple donné par l'Incarnation (la « Conversation ») même : par analogie, si le « Verbe divin » s'est « couvert de notre nature » humaine « pour converser familièrement entre les hommes »¹³⁰, si Dieu, dans ce mystère fondateur, « dresse en la terre une plus digne école [que les fables des païens] pour parler à la terre le langage du ciel »¹³¹, celui qui veut en rendre compte doit faire de même. Cette rhétorique se trouve convoquée par tous les théologiens de l'Incarnation en cette première moitié du XVII^e siècle. Selon Bérulle, il s'agit de « parler à la terre le langage du ciel »¹³². S'adressant à Dieu, Drelincourt s'exclame de même : « Tu as voulu bégayer en enfant, afin de nous apprendre le langage des anges »¹³³ ; quant à lui, Caussin déclare que ce mystère fait « parler un Dieu en forme humaine pour nous apprendre le langage du Ciel »¹³⁴. Dans leurs œuvres théologiques et spirituelles respectives, tous trois tentent de relayer cette voix de l'Incarnation¹³⁵.

¹²⁹ Voir par exemple Mc 7,17-18 ; 8,17-18 ; 9,32.

¹³⁰ Yves de Paris, *Théologie naturelle*, t. IV, op. cit., p. 458.

¹³¹ Pierre de Bérulle, *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 201.

¹³² Pierre de Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 67.

¹³³ Charles Drelincourt, *De l'honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, op. cit., p. 51.

¹³⁴ Nicolas Caussin, *Le Buisson ardent*, op. cit., p. 308-309.

¹³⁵ De fait, les auteurs hésitent entre parler le langage du ciel ou celui des hommes (suivant saint Paul : « Frères, j'emploie ici un langage humain, adapté à votre faiblesse », Rm 6,19). Car le Verbe incarné a fait les deux : dans les premières pages de *La Vie de Jésus*, Bérulle déclare qu'il veut « parler à la terre le langage du ciel » mais également « aux hommes le langage des hommes » (Pierre de Bérulle *La Vie de Jésus*, op. cit., p. 201 et p. 220). Cette rhétorique qui joint abaissement (du langage céleste au langage terrestre) et investissement (dire la vérité aux hommes) est l'inverse du sublime tel que l'a étudié Sophie Hache (*Le Langage du ciel. Le Sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2000). Nous renvoyons le lecteur à notre chapitre 2.1.

Même si la finalité diffère entre roman et théologie, l'histoire comique se réapproprie en grande partie cette rhétorique (humanisation du langage céleste, conversation familière qui confine au bégaiement) lorsqu'elle se définit comme genre, les romanciers y trouvant notamment – nous l'avons observé au chapitre 4.2 – un modèle pour établir la poétique d'un roman nouveau. La volonté de naïveté et de naturel se joint à la recherche d'un style que Sorel juge « transcendant ». Nous avons alors remarqué que, d'un point de vue rhétorique, l'Incarnation, *logos* divin et céleste abaissé à hauteur d'homme, correspondait davantage au burlesque qu'au comique. Pourtant, nos romans laissent apparaître une même volonté de revenir à un langage plus humain qui y trouve, dès l'ouverture, sa parfaite réalisation. Le passage topique d'un registre élevé à un ton plus familier, tout en soulignant une intention d'emblée parodique en même temps qu'il marque un refus de l'ornementation (le roman se défaisant des « perles » et des « rubis » que Théophile fustige au seuil de la *Première journée*), apparaît comme une nouvelle facette du traitement comique de l'Incarnation. Abandonner une description selon « l'élégance ordinaire » (« L'Aurore toute d'or et d'azur, brodée de perles et de rubis, paraissait aux portes de l'Orient ») au profit d'une information minimale (« il était jour »)¹³⁶, quitter les « voiles de la nuit » qui couvrent « tout l'horizon » pour se concentrer sur « un certain vieillard »¹³⁷, passer des « premières vapeurs de la terre » s'élevant « dans les nues » et du « printemps émailla[nt] la terre de toutes sortes de couleurs » au simple « cri »¹³⁸, n'est-ce pas là une manière pour le verbe comique de se faire chair ? De fait, toutes les ouvertures sont habitées – nous disions *hantées* – par cette dernière dimension du mystère (qui s'ajoute au récit, à l'abaissement du ciel sur la terre et à l'union du divin et de l'humain¹³⁹), mais également par la rhétorique que cette dimension a permis d'élaborer au fil des siècles, de saint Paul à Caussin. Certes, l'histoire comique ne cherche pas avant tout à dire l'ineffable comme le fait la théologie, mais le procédé rhétorique est similaire et sa mise en évidence significative.

Indiqué dès la *Première journée* de Théophile, ce passage d'un style, d'un registre ou d'un lexique – en somme, d'un langage – à un autre est explicité par Scarron : la longue description du cadre initial, tout à la fois ornée et fantaisiste, se voit balayée d'un trait : « Pour parler plus humainement et plus intelligiblement, il était entre cinq et six

¹³⁶ Théophile de Viau, *Première journée*, *op. cit.*, p. 7-8. Théophile met ainsi en application le passage d'un style figuré, plein d'« afféteries » et d'« ornements » à un « langage exprès et signifiant » (*ibid.*, p. 7).

¹³⁷ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 53.

¹³⁸ Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, *op. cit.*, p. 55.

¹³⁹ Comme nous l'avons étudié respectivement dans les chapitres 5, 6 et 7.

quand une charrette entra dans les halles du Mans »¹⁴⁰. Dans une économie nouvelle des mots, tout est dit, sans extravagance. L'espace et le temps sont réduits à l'essentiel, l'information terre à terre se suffisant à elle-même¹⁴¹. *Parler plus humainement et plus intelligiblement* après avoir usé jusque-là de termes nobles voire divins – pour décrire des réalités non moins célestes –, c'est en grande partie suivre, dans le roman, le chemin de l'Incarnation, et imiter ceux qui tentent de l'expliquer. *L'Heure du Berger* (1662) de Claude Le Petit, dont le sous-titre indique qu'elle est un « *demi-roman comique ou roman demi-comique* », éclaire, dans la première phrase, cette analogie entre rupture initiale (*topos* de l'histoire comique) et ajustement du langage (*topos* de la théologie de l'Incarnation) :

Il était l'entre-chien et loup des Français, et l'*entre dos luzes* des Espagnols (c'est tout un), mais c'est-à-dire plus catholiquement et plus chrétiennement, il était à peu près l'heure qu'il était hier entre huit et neuf du soir [...].¹⁴²

Parler plus humainement, c'est, en fin de compte, suivant la théologie de l'Incarnation que Le Petit convoque, parler plus catholiquement et plus chrétiennement.

D'emblée mis en avant, de tels passages à un langage « plus humain » et, par assimilation, « plus chrétien » ne sont pas limités aux ouvertures – comme d'ailleurs les autres traits de l'Incarnation, mis en évidence en ouverture et repris de part en part des romans comiques. Que l'on se souvienne seulement de la longue description du sommeil solaire de Dyrcona :

Ces mignardes langueurs, dont les approches du sommeil nous chatouillent, coulaient dans mes sens tant de plaisir, que mes sens, gagnés par la volupté, forcèrent mon âme de savoir bon gré au tyran qui enchaînait ses domestiques ; car le sommeil, cet ancien tyran de la moitié de nos jours, qui à cause de sa vieillesse ne pouvant supporter la lumière, ni la regarder sans s'évanouir, avait été contraint de m'abandonner à l'entrée des brillants climats du soleil, et était venu m'attendre sur les confins de la région ténébreuse dont je parle, où m'ayant rattrapé, il m'arrêta prisonnier, enferma mes yeux, ses ennemis déclarés, sous la noire voûte de mes paupières ; et de peur que mes autres sens le trahissant comme ils m'avaient trahi, ne l'inquiétassent dans la paisible possession de sa conquête, il les garrotta chacun contre

¹⁴⁰ Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 65.

¹⁴¹ Ce procédé abonde dans les œuvres burlesques. Dans son *Virgile travesti* (1648), Scarron, après avoir parlé de « toute la Cérès corrompue », précise de même : « En langage un peu plus humain, C'est ce de quoi l'on fait du pain » (Paul Scarron, *Le Virgile travesti*, op. cit., p. 85).

¹⁴² Claude Le Petit, *L'Heure du Berger*, in *Les Œuvres libertines de Claude Le Petit*, éd. Frédéric Lachèvre, Genève, Slatkine reprints, 1968, p. 57.

leur lit. Tout cela veut dire en deux mots, que je me couchai sur le sable fort assoupi.¹⁴³

En même temps que le personnage attiré vers le sol retrouve sa double nature de rêveur et d'éveillé, la description du passage entre deux réalités est finalement, « en deux mots », ramenée à l'essentiel¹⁴⁴.

Enfin, ce déplacement vers un langage à hauteur d'homme se fait également au niveau du lexique. Au seuil de *L'Autre monde*, la définition de la Lune que donne Dyrcona en réponse aux trois explications successivement chrétienne (« lucarne du ciel par où l'on entrevoit[t] la gloire des bienheureux »), mythologique (« platine où Diane dresse les rabats d'Apollon ») et burlesque (« trou » par lequel le Soleil regarde le monde) suit ainsi le même procédé, à l'échelle du mot. Le personnage central ramène l'astre lunaire à une définition plus ordinaire : pour parler plus humainement, la Lune est un globe, comme la terre¹⁴⁵.

Ce passage à un langage et à des mots plus humains qui mime l'Incarnation dans sa dimension expressive est revendiqué dans les métadiscours et mis en œuvre de part en part des romans. Il se perçoit alors également comme tel dans l'histoire de la première réception de l'histoire comique, au niveau lexical.

Les inclinations de l'âme et les passions de Théophile

L'affaire Théophile est, entre autres, affaire de mots. Durant le procès, le poète se voit questionné sur ses œuvres prises comme preuves à charge, et notamment sur la *Première journée* : le procureur général Mathieu Molé, procédant de la même façon que Garasse avant lui dans sa *Doctrine curieuse*, a tenté d'en extraire, comme dans les autres

¹⁴³ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 235.

¹⁴⁴ *Le Gascon extravagant* offre un exemple quelque peu différent. Le narrateur se met à parler en vrai religieux : « Les impiétés que les délices du monde font naître dans nos âmes, nous engagent à oublier Dieu, et de cette oubliance procède le mépris que nous faisons de ses Saintes remontrances [...] ». Il s'interrompt alors : « Mais parce que cette matière ne convient pas bien à notre dessein, et qu'on ne peut sans péché joindre les choses saintes aux profanes, je changerai de propos pour retourner à mon cavalier, de qui je voulais entièrement savoir les aventures » (Onésime S. de Claireville, *Le Gascon extravagant*, op. cit., p. 160-161). Les « saintes » considérations sont abandonnées pour laisser place aux aventures « profanes » du gascon.

¹⁴⁵ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 5-6. Joan DeJean voit ce procédé à l'échelle de certaines expressions, en l'occurrence de certaines comparaisons du *Roman comique* qui ont, selon elle, une « down-to-earth quality » (*Scarron's Roman comique*, op. cit., p. 81).

œuvres saisies, les « mauvaises maximes »¹⁴⁶. Dans un geste qui procède d'une démarche inquisitoriale et que nous qualifierions volontiers d'herméneutique péjorative, sont mis en avant lors du deuxième interrogatoire (le 26 mars 1624) deux passages tirés du Chapitre II du « fragment » – que nous avons analysés plus haut – dans lesquels l'utilisation de termes théologiques dans un contexte qui ne l'est pas pose problème : les *inclinations* de l'âme¹⁴⁷ et les *passions*¹⁴⁸.

Dans l'*Apologie du père François Garassus* parue en janvier 1624, le principal accusateur de Théophile trouvait déjà, dans le premier passage, une « maxime très Épicurienne et Athéiste tout à fait » : poussée à son comble, la logique de la « nécessité » des influences du corps sur l'âme mène à penser que celui « qui a le tempérament du corps et la complexion portée à l'impudicité ou l'ivrognerie, doit être ivrogne nécessairement et impudique quoi qu'il puisse faire »¹⁴⁹. Lui répondant dans son *Apologie de Théophile* (que Frédéric Lachèvre date de février 1624), l'accusé se défend de plusieurs manières : s'il ne nie pas l'identification du « je » romanesque à sa propre personne, il commence par se mettre sous l'autorité du « sage Salomon » et de « l'apôtre saint Paul » qui ont, avant lui, remarqué que « le tempérament du corps, et simplement le corps même est souvent le maître des mouvements de l'âme »¹⁵⁰. Il ne récuse donc pas l'existence d'une « force que le tempérament du corps a sur les mouvements de l'âme », mais clarifie les limites de cette « communication » dont on l'accuse : « je dis : quand il pleut je suis assoupi et presque chagrin, je ne dis pas que quand il pleut je me trouve disposé à paillarder, jurer ou dérober »¹⁵¹. La seule inclination au chagrin habite certaines figures exemplaires, notamment sainte Paule que François de Sales décrit elle aussi encline à la tristesse¹⁵². Aussi, les penchants du personnage-Théophile n'ont-ils, selon ses

¹⁴⁶ Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau. 11 juillet 1623 - 1er septembre 1625, t. I*, Genève, Slatkine reprints, 1968, p. 387. Nous n'avons ni la prétention, ni la place de refaire l'histoire d'un procès dont les enjeux sont aujourd'hui bien connus. Voir : Antoine Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, op. cit. ; Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature*, op. cit., p. 50-75 ; Michèle Rosellini, « Écrire de sa prison », art. cit. ; Stéphane Van Damme, *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS, coll. « Histoires pour aujourd'hui », 2008.

¹⁴⁷ Il s'agit du passage du Chapitre II qui commence par : « le tempérament du corps force les mouvements de l'âme. Quand il pleut, je suis assoupi et presque chagrin » (Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 9).

¹⁴⁸ « [I]l faut avoir de la passion non seulement pour les hommes de vertu, pour les belles femmes, mais aussi pour toute sorte de belles choses », etc. (*ibid.*, p. 10).

¹⁴⁹ François Garasse, *Apologie du père François Garassus*, op. cit., p. 240-241.

¹⁵⁰ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 69. Dans cette édition, Prévot renvoie en note à Sg 9,15 et Rm 7,19.

¹⁵¹ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 69.

¹⁵² Selon lui, elle « avait une grande inclination aux tristesses et aux regrets » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, op. cit., p. 76). Sur ces « inclinations naturelles », voir notre chapitre 2.2. Dans une même finalité apologétique mais contrairement à Garasse, Yves de Paris admettra de son côté

arguments, rien de condamnable moralement. Ils ne figurent pas dans les interdits bibliques : parmi les dix commandements, on trouve « tu n'invoqueras pas le nom du Seigneur pour le mal » ou « tu ne voleras point », non pas « tu ne seras pas assoupi » ! Théophile insiste :

Eh quoi ! Père Révérend, vous concluez en me condamnant, que changer d'humeur quand il pleut c'est une impiété, que si par le tempérament du corps le mauvais air donne quelque maladie, il nous faut faire exorciser ; qu'avoir la fièvre ou la colique par quelque excès corporel, c'est être obsédé. Ô père ignorant ! la malice vous aveugle.¹⁵³

Le sens des *inclinations* se voit ainsi précisé, Théophile minimisant la gravité des accusations et rappelant qu'il reste un homme ordinaire. Celui de l'*âme* l'est de même :

par cette âme qui se laisse contraindre à la disposition du corps, et qui tient du changement du temps, je n'entends point l'âme intellectuelle capable de la vertu et du vice, du salut et de la damnation ; mais j'entends cette âme, comme dit saint Augustin, susceptible des espèces corporelles, que les platoniciens ont nommés *spiritualis*.¹⁵⁴

L'accusé, sommé de commenter ce même passage durant le deuxième interrogatoire, reprend ses arguments quant au sens et à la lecture des inclinations et de l'âme (« pour le passage qui lui a été allégué [...], il n'est *pas intelligible de la sorte* », indique le compte-rendu de sa réponse¹⁵⁵). Appliqué à une phrase, l'argument vaut pour toutes ses œuvres : « ni en vers, ni en prose, il n'a rien traité théologiquement ». Ce sont alors « ses accusateurs » qui

allèguent [...] des passages tronqués dont ils prennent le sens à leur fantaisie et par des subtilités scolastiques [...] appuient leur malice à confondre les choses profanes avec les saintes.¹⁵⁶

Les *passions* sont soumises à une lecture similaire. L'*Apologie* de Garasse relève que le poète dit « en sa même journée [sic], *Qu'il faut avoir de la passion non seulement*

l'existence de telles affections et l'influence du monde sur le corps et l'âme : « La vicissitude du monde altère nos tempéraments, nos santés, nos allégresses : le temps emporte nos âges, une secrète inconstance nous ravit, et nous apporte à reprises plus d'occasions de calmes et de troubles que les Cieux nous donnent de lumières et de ténèbres » (Yves de Paris, *Théologie naturelle*, t. 1, p. 394).

¹⁵³ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 69. Quelques pages plus haut, Théophile avait déjà écrit, dans un même ordre d'idées, que « Dieu seul voit les mouvements de notre âme » (*ibid.*, p. 64).

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 389. Je souligne.

¹⁵⁶ *Idem.* Durant le premier interrogatoire, il disait de même, à propos du *Traité de l'immortalité de l'âme*, n'avoir « jamais entrepris de traiter des matières de théologie » (*ibid.*, p. 374).

pour les hommes de vertu, mais aussi pour LES BELLES FEMMES » : une proposition que le bon père juge « brutale » et « contraire au texte de l'Évangile »¹⁵⁷. Cette citation, comme la précédente, est mise au rang des maximes pernicieuses et vient, comme elle, à l'appui de l'accusation d'épicurisme durant le procès : Théophile prétendrait qu'il n'y a « d'autre Dieu que la nature » et qu'il faut s'« abandonner aux sentiments naturels »¹⁵⁸. Selon le jésuite, les passions pour « la beauté des femmes et toutes choses belles » doivent être maîtrisées, non glorifiées¹⁵⁹. Pour se défendre, Théophile ramène à nouveau cette accusation à une question lexicale et sémantique :

Le Père, qui n'entend pas le français, ne sait pas qu' "avoir de la passion pour quelque chose" *se prend ordinairement* pour le simple mouvement d'une légère affection qui nous fait plaisir à quelque objet agréable hors de toute apparence de convoitise ; comme on dit : j'aime cette couleur avec passion, ou cette senteur.¹⁶⁰

En opposant l'euphémisme aux hyperboles de son principal accusateur, l'accusé tente ainsi d'atténuer la gravité du mot et, ce faisant, sa portée subversive : alors que la passion désigne, en terme de théologie, une réalité sérieuse, grave et complexe puisqu'elle remonte en particulier à la souffrance physique du Christ durant sa Passion, le terme peut être pris en un sens ordinaire pour décrire une souffrance intérieure plus simple, voire plus légère¹⁶¹. Puis, tout en corrigeant la citation approximative de Garasse et en

¹⁵⁷ François Garasse, *Apologie du père François Garassus*, op. cit., p. 242. Garasse, comme il le fait ailleurs de la Bible et des Pères de l'Église, cite Théophile approximativement. La *Première journée* ne dit pas « qu'il faut avoir de la passion » comme il le prétend « non seulement pour les hommes de vertu, mais aussi pour les belles femmes », mais « non seulement pour les hommes de vertu, pour les belles femmes, mais aussi pour toute sorte de belles choses » (Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 10).

¹⁵⁸ Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 387-388. Comme il le fait dans le premier interrogatoire (*ibid.*, p. 370, p. 375, etc.), Mathieu Molé reprend l'argument de Garasse, qui en avait fait la Maxime sixième de sa *Doctrine curieuse* : « Il n'y a point autre Divinité ni puissance souveraine au monde que LA NATURE, laquelle il faut contenter en toutes choses sans rien refuser à notre corps, ou à nos sens, de ce qu'ils désirent de nous en l'exercice de leurs puissances et facultés naturelles » (François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 675).

¹⁵⁹ François Garasse, *Apologie du père François Garassus*, op. cit., p. 242. Dans ses *Pensées chrétiennes*, Sorel moraliste écrira de même qu'il « ne faut point se faire de Dieux de nos passions ». Et il constate : « Il n'y a point de maladie au corps, ni de passion en l'âme qui n'ait eu sa divinité » (Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 60-61). Plus loin, il donnera l'exemple du « paresseux [qui] adore son lit » (*ibid.*, p. 90).

¹⁶⁰ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 64. Je souligne.

¹⁶¹ Plus bas dans son *Apologie*, Théophile distingue, à propos des vers « De la mort de son fils Dieu contre moi se venge », les « mille folles passions » qui « assaillent [l'homme] intérieurement » d'une part, la « passion » du « fils Éternel de Dieu » de l'autre (*ibid.*, p. 70). À la fin du XVII^e siècle, ces différents sens se trouvent dans les trois dictionnaires (Richelet, Furetière et Académie). En utilisant l'adverbe *ordinairement*, Théophile indique également que le sens commun (un mouvement intérieur) semble *plus fréquent* que le sens théologique, sens commun qu'emploie déjà Montaigne lorsqu'il commence, par exemple, le chapitre « De la tristesse » en disant : « Je suis des plus exempts de cette passion » (Montaigne, *Les Essais*, op. cit., p. 60).

précisant ainsi l'objet de ses affections (« j'ai dit ce mot de "passion" généralement pour toutes les belles choses »), il renverse la perspective pour montrer le risque encouru à prendre des mots ordinaires dans un sens théologique et moral :

si on le prend [ce mot de "passion"] aussi inconsidérément que lui, on entendra qu'avoir de la passion pour une fontaine claire, c'est pour paillarder avec elle ; qu'aimer la chasse, c'est la convoiter lascivement ; un homme qui a de la passion pour des beaux habits est un amoureux lubrique des étoffes, et que se couvrir du manteau d'un autre, c'est commettre adultère.¹⁶²

Dans cette dernière analogie se devine la stratégie de Théophile lui-même : poète et romancier, il se couvre – ou est couvert – du manteau du théologien¹⁶³. L'emprunt de mots à un autre genre, comme l'emprunt d'un vêtement, n'en est pas un péché pour autant. La brève réponse que donne Théophile sur ce point durant le deuxième interrogatoire est significative. En effet, il ne relève pas la nouvelle approximation de la citation qui rend son sens passablement différent de l'original¹⁶⁴. Il ne développe pas davantage la logique d'une lecture extravagante comme celle de Garasse. Mais il se contente d'invoquer l'argument sémantique :

pour ce qui est des passions que l'on doit avoir pour les belles femmes, belles fleurs, fontaines et habits, il n'entend que du simple désir qui nous porte à aimer ce qui est propre à notre divertissement [...].¹⁶⁵

Prise ordinairement, la passion mise en roman n'est qu'un « simple désir », qu'une « légère affection ». Revenant sur l'événement après son procès, le poète écrira au Roi : « [mes accusateurs] par des subtilités scolastiques avaient embrouillé le sens de mes écrits »¹⁶⁶. Or c'est avant tout le sens de ses mots qui a été embrouillé.

¹⁶² Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 64.

¹⁶³ Dans le *Francion*, les poètes de la rue Saint-Jacques ont pour la plupart des « vêtements [...] empruntés » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 238).

¹⁶⁴ Selon l'accusation, « il résulte de sondit livre [...] qu'il faut avoir de la passion non seulement pour les choses ordinaires et communes comme sont les belles femmes et autres choses délectables, mais encore pour tout ce qui peut toucher plus particulièrement les sens » (Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 389). La *Première journée* ne semble pas considérer comme des « choses ordinaires et communes » les « belles femmes », mais plutôt « toute sorte de belles choses » : « un beau jour, des fontaines claires, l'aspect des montagnes, l'étendue d'une grande plaine, de belles forêts », mais aussi « plus particulièrement [...] la musique, les fleurs, les beaux habits, la chasse, les beaux chevaux, les bonnes odeurs, la bonne chère » (Théophile de Viau, *Première journée*, op. cit., p. 10).

¹⁶⁵ Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 391.

¹⁶⁶ Théophile de Viau, *Apologie au roi* [1625], in *Libertins du XVII^e siècle*, op. cit., p. 123.

À travers ces deux exemples se dessine, de part et d'autre, ce qu'il convient d'appeler un libertinage de mots. Dans le processus de défense qu'il tente de mettre en place autour de son œuvre romanesque, Théophile, s'il commence par jouer sur différents tableaux, finit par réduire l'accusation et sa défense à l'échelle du mot. Selon la lecture qu'il propose alors des inclinations de l'âme et des passions, ces termes sont à lire différemment suivant les genres (traité de théologie dogmatique, essai philosophique, poésie religieuse, tragédie et donc histoire comique), ce que les accusateurs ne peuvent admettre. La *Première journée* n'est ni un *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, ni une *Introduction à la vie dévote*, mais le « discours familial d'un voyage »¹⁶⁷. Le déplacement d'un genre à l'autre est marqué par le réemploi de termes religieux dans un contexte et en un sens profanes, qu'il s'agisse du fragment d'histoire comique, des écrits de prison ou de la poésie de Théophile¹⁶⁸. Or, même si elles se déplacent génériquement (du traité de théologie à l'histoire comique) et sémantiquement (des choses saintes aux profanes), les *inclinations* et les *passions* de Théophile restent fortement connotées théologiquement, ce qui rend leur lecture ambiguë. Sens théologique et usage ordinaire ne sont jamais totalement indépendants, ces termes gardant la marque, dangereuse dans ce cas, de leurs origines. Par conséquent, il faudrait nuancer l'idée selon laquelle « les libertins », et Théophile en l'occurrence, « ne cherchent pas seulement à ridiculiser la religion, ils veulent prendre sa place en coupant l'homme de ses racines théologiques par la refondation de son langage »¹⁶⁹. Le poète, nous l'avons vu à propos des vers qui évoquent le péché originel, maîtrise en effet parfaitement toutes les nuances et subtilités du langage, quoi qu'il prétende ne pas « faire le savant en théologie »¹⁷⁰. Aussi utilise-t-il sciemment ces termes qui appartiennent avant tout à la science des choses divines, et particulièrement à la scolastique¹⁷¹.

¹⁶⁷ Ce sont les mots de Théophile (Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 391).

¹⁶⁸ Parmi d'autres, Stéphane Van Damme a montré comment l'écriture carcérale de Théophile « ne fait que travailler le lexique [en l'occurrence judiciaire et religieux] d'une langue et de formes déjà existantes » (*L'Épreuve libertine*, op. cit., p. 115). Dans ses écrits de prison se lit ainsi une « transposition du lexique religieux au domaine profane » (*ibid.*, p. 118). Cecilia Rizza a, quant à elle, mis en évidence la « transposition de mots du domaine religieux au profane » dans la poésie (« L'emploi profane du langage religieux dans la poésie de Théophile de Viau », *Libertinage et littérature*, op. cit., p. 84). Selon elle, Théophile « abaiss[e] le divin au niveau matériel », « démystifie l'un, mais, en même temps, [...] se rit de l'autre » (*ibid.*, p. 95). Un tel abaissement, qui garde, contrairement à ce qu'écrit Rizza, la trace de son origine divine, nous semble aller exactement dans le sens de l'Incarnation.

¹⁶⁹ Isabelle Moreau, *"Guérir du sot"*, op. cit., p. 85.

¹⁷⁰ Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 65. Voir notre chapitre 5.5.

¹⁷¹ Nous avons relevé au chapitre 2.2 que l'« *inclinatio naturalis* » était, par exemple, une expression clé chez Thomas d'Aquin. Les passions sont, quant à elles, discutées entre autres dans le *Tableau des passions humaines* (1620) du dominicain Nicolas Coeffeteau – qu'Hortensius imite par ailleurs (*Histoire comique de*

Un tel transfert générique et sémantique, revendiqué par l'accusé et retenu par les accusateurs, de termes qui gardent une connotation religieuse et sacrée suit dès lors le chemin de l'Incarnation. Convoquer des mots sacrés dans un « discours familial », « abaiss[er] le divin au niveau matériel »¹⁷² tout en en gardant la trace, faire un usage ordinaire de termes théologiques sans pour autant les désacraliser, c'est transposer, sur un plan lexical, l'investissement du Verbe dans la chair. Théophile semble ainsi avoir retenu sa leçon de catéchisme – à moins que ce soit lui qui ne la donne : l'Inclination renvoie principalement à l'abaissement très grand de Dieu du ciel sur la terre. Mais elle peut désigner plus simplement tout penchant de l'âme, que l'Incarnation est d'ailleurs loin de nier. La Passion désigne la souffrance ultime du Verbe incarné qui meurt pour le salut du monde. Mais elle est aussi une souffrance plus ordinaire, voire un « simple désir » ou une « légère affection ». Quant à elle, l'Incarnation est avant tout le Verbe divin fait chair. Mais elle est aussi peut-être, plus humainement et plus chrétiennement, toute parole signifiante ramenée à hauteur d'homme.

Le *divin* selon Sorel : blasphème et rodomontade

Mis en lumière autour de la *Première journée*, ce libertinage de mots qui rejoue l'Incarnation sur un plan lexical semble avoir conditionné les histoires comiques suivantes : lorsqu'il rédige l'ouverture de son *Roman comique*, Scarron se souvient assurément du déplacement des inclinations et autres penchants hors de la théologie, de leur matérialisation et de leur humanisation. À un autre niveau, la machine judiciaire convoquée à la fin des *États et empires du Soleil* se présente également comme une rémanence du procès de Théophile, et plus particulièrement des accusations lexicales : pour avoir poussé une femme à s'arracher le cœur, un amant jaloux est littéralement

Francion [1633], *op. cit.*, p. 553). Coeffeteau s'intéresse aux « mouvements et [aux] désirs contraires en l'âme de l'homme ». Il distingue alors « deux sortes d'inclinations, l'une pour poursuivre les choses qui sont agréables à ses sens et pour éviter celles qui lui pourraient donner de l'ennui. Et celle-là nous la nommons la Concupiscible. Et l'autre par le moyen de laquelle il peut combattre et renverser tout ce qui s'oppose et qui traverse ses inclinations ou qui va à la diminution de son contentement, qui est celle que nous appelons l'Irascible » (Nicolas Coeffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, Paris, S. Cramoisy, 1620, p. 4-7). Ces réflexions seront revues notamment par le médecin Marin Cureau de la Chambre (*Caractères des passions*, dès 1640), le père Jean-François Sénault (*De l'usage des passions*, 1641) et Descartes (*Traité des passions*, 1649).

¹⁷² Cecilia Rizza, « L'emploi profane du langage religieux dans la poésie de Théophile de Viau », art. cit., p. 95.

traduit en justice pour incitation à la lecture littérale de ses métaphores amoureuses¹⁷³. Dans les cieux, ce n'est plus l'accusé mais la victime, originaire du royaume de Vérité, qui ramène les expressions d'un amour divin et céleste – nous sommes sur le Soleil – à un niveau matériel : il devient dangereux de « fai[re] mourir » par des regards, de « répandre un océan de pleurs » ou de s'« arracher le cœur »¹⁷⁴. Est alors condamné celui qui pousse autrui à matérialiser son langage (amoureux), à traduire les métaphores dans des gestes concrets, à incarner les mots dans son propre corps au point de s'arracher littéralement le cœur¹⁷⁵.

Un tel libertinage de mots résonne au-delà de l'histoire comique, dans certaines pratiques langagières courantes de cette première moitié du XVII^e siècle. Sorel en offre un double témoignage. Glosant sur le deuxième commandement biblique, l'auteur des *Pensées chrétiennes* considère ceux qui jurent, font des serments inutiles, profèrent des « rodomontades » et tiennent des « paroles scandaleuses »¹⁷⁶. Il note alors :

Pour ce qui est du *discours familier*, c'est un péché sans excuse si l'on y entremêle tant de jurements car dans la tranquillité il n'y a point de passion qui nous émeuve, et il faut avouer que ceux qui prétendent d'orner leur langage par ce moyen, et qui croient que leur période ne serait pas assez juste ou assez quarrée sans qu'il y eût un jurement, sont extrêmement brutaux [...].¹⁷⁷

¹⁷³ Sur la critique du style élevé, voir notre chapitre 4.2.

¹⁷⁴ Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 338-340. Comme l'ont montré Joan DeJean (*Libertine Strategies*, op. cit., p. 101 sqq.) puis Jacques Berchtold (*Les Prisons du roman*, op. cit., p. 402-409), d'autres épisodes de *L'Autre monde* sont marqués par le souvenir du procès et de l'incarcération de Théophile.

¹⁷⁵ L'accusé (« qu'on appelait le Jaloux ») est condamné par le « parlement du royaume des Justes » au « bannissement perpétuel » ainsi qu'à l'esclavage « sur les terres de la république de Vérité », et on lui interdit « de n'user jamais d'hyperbole, sur peine de la vie » (Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, op. cit., p. 340-341). De manière générale, les expressions et locutions métaphoriques viennent, comme l'Incarnation, « donne[r] chair aux mots » selon Marc Fumaroli (« Les choses s'envolent, les mots demeurent », in *Le Livre des métaphores. Essai sur la mémoire de la langue française*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2012, p. 16). Dans un entretien, Fumaroli dit également que la « métaphore, c'est un mouvement d'incarnation » (*Le Figaro*, 19 avril 2012, p. 8).

¹⁷⁶ Charles Sorel, *Pensées chrétiennes*, op. cit., p. 176. La *rodomontade* est une « vanterie, ou menace vaine et sans fondement » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « rodomontade »). *Le Dictionnaire de l'Académie* donne comme exemple : « il se vante d'avoir tué dix hommes de sa main, c'est une rodomontade » (t. II, op. cit., p. 415).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 177. Je souligne. Il ajoute : « même pour les considérations du monde, ces impertinents se devraient corriger de leur sotte habitude » (*ibid.*, p. 178). Selon Furetière, les *jurements* sont, en premier lieu, l'« Affirmation qu'on fait d'une chose dont on prend Dieu à témoin » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « jurement »). Dans le *Francion*, ils s'entendent : à la rue Saint-Jacques dans la bouche des poètes libertins qui « ne jure[nt] que par [Dieu] à tous les coups » ; à la campagne, le paysan ponctuant son discours amoureux de « sangoy » et de « verti gué » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], op. cit., p. 241 et p. 287). Dans *Le Roman comique*, on les entend dans les tripots : « C'est là que l'on rime richement en Dieu » (Paul Scarron, *Le Roman comique*, op. cit., p. 69).

Au-delà du jugement moral posé par Sorel qui s'inscrit dans la droite ligne de la tradition judéo-chrétienne (ne pas invoquer, voire ne pas prononcer le nom de Dieu) apparaît ce même phénomène qui trouve son origine dans l'Incarnation du Verbe dans la chair : si Dieu s'est abaissé au plus bas degré de l'humanité, venant dans le monde pour y « converser familièrement »¹⁷⁸, certains hommes ont voulu – et veulent encore, selon Sorel – convoquer et abaisser le nom divin dans le « discours familier ». Dans la bouche des théologiens, ce procédé qui reproduit l'Incarnation est un moyen rhétorique pour retourner au cœur du mystère et tenter de le comprendre ; dans la bouche des « brutaux », le même procédé se rapproche au mieux de l'artifice mal employé, au pire du blasphème – c'est ce qu'apprend Théophile à ses dépens¹⁷⁹.

Un demi-siècle après le procès de ce dernier, Sorel observe un phénomène langagier similaire qu'il juge moins gravement. Dans *De la connaissance des bons livres*, il examine, en plus de la production écrite en français, la « Manière de bien parler et de bien écrire en notre Langue »¹⁸⁰. S'intéressant au « bon » et au « mauvais usage », il en vient à considérer l'évolution de certains termes (pour savoir « quels mots doivent être rangés de l'un et de l'autre côté »¹⁸¹), à partir notamment des *Deux Dialogues du nouveau langage français italianisé* (1578) d'Henri Étienne. Avec lui, Sorel remarque qu'un siècle plus tôt,

on employait les mots de divin et de divinement à toutes choses ; Que l'on disait, il parle divinement bien, il chante divinement bien, il danse divinement bien [...]. Henri Étienne ajoute, Il sait railler divinement bien, Voilà un Cheval qui va divinement bien, et il fait entendre qu'on employait ce mot de divinement en plusieurs actions indignes, ce qu'il estime une grande profanation.¹⁸²

¹⁷⁸ Yves de Paris, *Théologie naturelle*, t. IV, op. cit., p. 458.

¹⁷⁹ Garasse lui prête notamment d'« horribles blasphèmes et brutalités » (François Garasse, *Apologie du père François Garassus*, op. cit., p. 239), là où Matthieu Molé l'accuse durant le procès, « sous couleur d'une licence poétique [...] [de] vomir des blasphèmes exécrationnels » (Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 378). Le blasphème, lié à la parole et à la langue, est l'une des accusations les plus graves : à la fin du siècle, Furetière écrit encore qu'il est un « crime énorme qui se commet contre la Divinité par des paroles ou des sentiments qui choquent sa Majesté ou les mystères de la vraie Religion ». Et il ajoute : « Le blasphème est un crime qu'on punit de mort, pour lequel on perce, on arrache la langue » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « blasphème »). L'exemple de Vanini est encore dans les esprits.

¹⁸⁰ C'est là le titre du Quatrième traité (Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, op. cit., n.p.).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 350.

¹⁸² *Ibid.*, p. 353-354. Étienne écrit plus exactement : « C'est un divinement bon cheval », avant de mentionner effectivement « Un cheval qui va divinement bien » (Henri Étienne, *Deux dialogues du nouveau langage français italianisé et autrement déguisé, principalement entre les courtisans de ce temps*, [Genève], [s.n.], 1578, p. 427 et p. 433). Sorel ne retient qu'une partie des exemples, Étienne mentionnant également : « Il joue », « Il jase », « Il cause », « Il plaisante », « Il sait flatter », « dissimuler », « mentir »,

Dans le texte original, l'auteur des *Deux dialogues* estimait plus encore – c'est le bien-nommé Celtophile qui parle –, que ceux qui s'expriment ainsi « sont coupables du crime de lèse-majesté : j'entends (comme vous pouvez penser) majesté divine »¹⁸³. En ce sens, *railler divinement* se rapproche dangereusement de *railler la divinité*. Sorel pose alors un jugement moins sévère (il n'est plus question de raillerie ni de cheval divins), tout en constatant la permanence, certes adoucie, de cet usage de l'adverbe sacré dans le langage oral :

On est plus réservé en ce Siècle et pourtant la même façon de parler s'est conservée depuis si longtemps, car il y a près de cent ans que le Livre dont nous nous entretenons a été fait et nous remarquons qu'il n'y a que le mot de *bien* qui ait été retranché, parce qu'on ne dit plus, *il parle divinement bien* et qu'on se contente à cette heure-ci de dire, *Il parle divinement*.¹⁸⁴

Entre véritable profanation et simple hyperbole, entre blasphème et rodomontade, la limite, qui dépend de l'époque, mais aussi de la fonction visée (comprendre les mystères ou louer un cheval) et du locuteur (jésuite ou poète, théologien ou brute), semble fine.

L'or riant et l'humidité : des profanations qui font sens

À l'intérieur du premier *Francion*, le même Sorel mettait déjà en scène cet usage ordinaire d'un lexique fortement connoté théologiquement, jouant de la lecture ambivalente qu'il entraîne. La vieille Agathe d'une part et un paysan amoureux de l'autre s'y présentent comme deux révélateurs de ce libertinage de mots, de cette humiliation des termes non plus dans leur signifié (de la Passion du Verbe incarné aux passions humaines par exemple), mais dans leur signifiant.

« se moquer divinement bien » (*ibid.*, p. 432-433). Répertorié dans les dictionnaires de Furetière, de Richelet et de l'Académie, cet usage de l'adverbe ne se trouve significativement dans aucune histoire comique.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 427. Dans ce passage, Étienne s'intéresse aux « profanations » par le langage : peu avant, il était question de l'usage figuré du mot *Paradis*, plus loin de l'usage de la *fortune* et du *ciel*. Notons que Celtophile utilise lui-même des termes théologiques dans un sens ordinaire : parlant par exemple d'*hérésie*, il précise alors qu'il use « de ce mot simplement et non théologiquement » (*ibid.*, p. 4).

¹⁸⁴ Charles Sorel, *De la connaissance des bons livres*, *op. cit.*, p. 354. Dans le même chapitre, Sorel souligne également l'usage que fait Nicolas Coeffeteau « de quelques mots qu'il a affectés » et dont « on l'a [...] repris », notamment « des mots de *monstrueux*, de *prodigieux*, de *monstrueusement* et de *prodigieusement*, en des occasions où il n'était pas besoin de tant d'exagération » (*ibid.*, p. 357).

Lors de leurs retrouvailles (au début du Livre II), Francion reconnaît en Agathe celle qui, lui ayant proposé une jeune fille, lui « f[ît] gagner [une maladie] chez Janeton » ; la vieille maquerele s'en défend : « Quand cela serait, [...] vous ne m'en devriez point imputer de faute : [...] la petite effrontée m'avait juré qu'elle était plus nette qu'une perle d'or riant ». Raymond intervient alors dans la conversation : « Vous voulez dire d'Orient ». Et la vieille de déclarer : « Il n'importe comment je parle, pourvu que l'on m'entende »¹⁸⁵. L'intervention de Raymond souligne la déformation et explicite le mot originel. Cet *Orient* que reconnaît le gentilhomme permet ailleurs, comme la *perle*, de signifier l'Incarnation, et plus particulièrement la conception virginale de l'homme-Dieu : nous avons croisé ces deux images à plusieurs reprises chez Bérulle¹⁸⁶. Plus singulièrement, la « perle d'orient » est elle aussi liée à ce mystère : selon Furetière, on dit « qu'une perle a une belle eau, quand elle est claire et sans couleur » ; quant à celles « d'Orient », elles « ont une eau qui tire sur l'incarnat »¹⁸⁷. Déformée dans la bouche d'Agathe, l'expression n'est pas totalement débarrassée de sa connotation théologique puisqu'elle évoque une certaine pureté féminine. Le signifiant modifié (l'« or riant ») renvoie alors tout à la fois à la matière et au rire : matière merveilleuse mais curieuse (une perle en or), métaphore de la jeune fille prétendument pure ; rire de la vieille qui, feignant de s'excuser, se moque bien de son client d'alors. La déformation produit ainsi des images inédites et des sens multiples que l'auditeur – et le lecteur – entendra différemment. En 1633, Agathe peut conclure le calembour non par « il n'importe comment je parle pourvu que l'on m'entende », mais par : « il n'importe comment je parle [...] ; je m'entends bien »¹⁸⁸.

Une nouvelle perle réapparaît durant la noce au village (Livre VI). Un « jeune badaud », aussi désigné comme « le villageois » et « le paysan », courtise « une servante

¹⁸⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 94.

¹⁸⁶ Marie, « personne rare et éminente », elle-même « conçue sans péché » (le dogme de l'Immaculée conception sera fixé bien plus tard, en 1854) et d'une « âme sainte et divine » vient « porter », « enfanter » et « produire un Soleil Orient », explique par exemple Bérulle au début de *La Vie de Jésus* (*op. cit.*, p. 220-221). La perle, nous l'avons noté au chapitre 2.2, est un « symbole de la naissance virginale du Christ » comme le souligne Nadia Ibrahim Fredrikson qui signale par ailleurs les nombreuses représentations de la Vierge à la perle dans l'iconographie du XVII^e siècle (« La Perle, entre l'océan et le ciel », art. cit.). Sur ce point, Furetière note qu'on « a appelé quelquefois les *perles* rondes des *Ave Maria* » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « perle »).

¹⁸⁷ *Idem*. La « perle d'Orient » symbolise le « Verbe divin » (Nadia Ibrahim Fredrikson, « La Perle, entre l'océan et le ciel », art. cit., p. 297). Elle est aussi évidemment un lieu commun du discours amoureux.

¹⁸⁸ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 88. Le peuple des histoires comiques estropie bien souvent les mots célestes : dans *Polyandre*, une fille d'orfèvre de la foire saint-Germain, qui n'a rien lu contrairement à sa voisine Églantine, explique : « l'âtre du logis me plaît plus que son Astrologie ; j'aime mieux faire les plats nets que de parler de planètes » (Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 168). Le ciel semble propice aux jeux de mots.

du logis » prénommée Robaine. Sa déclaration d'amour plutôt maladroite se termine en ces termes : « il n'y a pas une fille qui soit de si belle regardure que vous qui êtes la perle du pays en humidité et en doux maintien »¹⁸⁹. Sorel, imitant le langage paysan en marquant notamment une prononciation différente (*parle* pour *perle*, *humidité* pour *humilité*), met en application sa volonté de montrer « la langue française toute entière » sans oublier « les mots dont use la vulgaire »¹⁹⁰. Or, parmi ces mots, apparaissent des termes religieux et sacrés, convoqués dans un « discours familier » et, qui plus est, altérés. Ce discours du paysan amoureux offre ainsi un bel exemple des « jurements » dont parle ailleurs Sorel, à leur tour déplacés et déformés¹⁹¹. Dans la fin de ce discours, c'est alors également, en plus du nom divin, la vertu principale qui caractérise l'Incarnation qui est assez discrètement estropiée : l'humilité. Le paysan semble avoir mal lu (et encore eut-il fallu qu'il soit lettré) la méditation « De l'humilité » qui figure dans les *Exercices spirituels* (1619) de Sans de Sainte-Catherine¹⁹². Relue, l'expression à l'origine antithétique (une « perle [...] en humilité ») gagne en matérialité et en sensations, et l'auditeur – en l'occurrence l'auditrice – est alors libre d'imaginer ce qu'est une perle en humidité¹⁹³.

Agathe et le paysan laissent entendre ce qu'Henri Étienne considérerait, à la Cour, comme des « profanations » par déformation du mot : selon lui, certains « ignorants » disaient par exemple « un Sesseaume de David, pour ce qu'ils oyaient ordinairement parler des Sept psaumes » ; de même, certains parlaient de « livres pogrifès », voire de « livres progrifès » et non apocryphes ; cette « ignorance [...] brutale » aurait tout aussi bien pu faire entendre, de leur part, « De morfondis au lieu de [...] De profundis »¹⁹⁴. Dans le *Francion*, ce même type de profanation-déformation par ignorance se retrouve, non plus dans le langage des courtisans, mais dans la bouche du peuple, plus

¹⁸⁹ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1623], *op. cit.*, p. 287.

¹⁹⁰ Ce sont les mots de l' « Avertissement » de 1626, repris au début du Livre X en 1633 (*ibid.*, p. 370).

¹⁹¹ Après Sorel, ces artifices pour mimer le jargon paysan se retrouveront évidemment dans *Dom Juan* (1665) et *Le Médecin malgré lui* (1667) de Molière, mais aussi, avant Molière, dans *Le Pédant joué* (1654) de Cyrano. Comme Agathe, Gareau déclare par exemple : « Ho, ho ! Ous n'êtes pas le roi Minos, ous êtes le roi Priant. Ô donc je voyagisme sur l'or riant et vers la Mardi Terre Année ». Et Chateaufort de rectifier : « Tu veux dire au contraire vers l'Orient, sur la Méditerranée » (Cyrano de Bergerac, *Le Pédant joué*, *op. cit.*, p. 79). Voir Hervé Béchade, *Les Romans comiques de Charles Sorel*, *op. cit.*, p. 249-254.

¹⁹² Le moine feuillant y parle de « la très-précieuse perle d'humilité [qui] est entre toutes les autres vertus singulièrement attractive de la grâce de Dieu » (Sans de Sainte-Catherine, « Neuvième méditation de la seconde partie. De l'humilité », in *Exercices spirituels propres à dépouiller le Religieux de toute vaine affection*, Paris, Jean de Heuqueville, 1619, p. 21).

¹⁹³ La perle elle-même « parle » d'humidité : Furetière remarque ainsi que certains croient (à tort selon lui) « que les perles naissent de la rosée » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, *op. cit.*, « perle »).

¹⁹⁴ Henri Étienne, *Deux Dialogues du nouveau langage français italianisé*, *op. cit.*, p. 433-434. Remarquons qu'Étienne corrige avec « De profundis » et non « De profundis ».

particulièrement de la prostituée et du rustre¹⁹⁵. Proches de la chair et de la terre, ces deux personnages du bas de l'échelle font subir aux mots une incarnation nouvelle : humiliés par simple changement de lettre (*parle*, *humidité*) ou par scission (*or riant*), ces mots, véritables perles baroques irrégulières et déformées, participent du comique du langage et renforcent le côté ridicule des personnages. En outre, tout en convoquant deux figures de l'Incarnation (la perle et l'*Oriens*) ainsi que sa valeur principale (l'*humilitas*), de telles déformations se présentent moins comme une profanation, une désacralisation voire un blasphème, que comme l'incarnation inédite d'un verbe qui gagne en matérialité (l'humilité devient humidité, et donc l'abstrait palpable) et en force d'évocation : la perle d'or riant devient une figure, curieuse mais pleine de sens, d'une première jeune fille délaissée, comme la perle en humidité l'est d'une seconde fille désirée. Les mots, en se prostituant et en s'abaissant vers la terre, produisent ainsi du sens, sans cesser d'être comiques.

¹⁹⁵ Ces deux exemples de « *malapropisms* » sont cités par Andrew Suozzo (« *Marginal voices in Sorel. The people speak* », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 32, 1990, p. 239-250).

CONCLUSION

DE L'INCARNATION AU ROMAN... ET RETOUR

« [I]l vaudrait mieux ne parler aux Lecteurs qu'à la fin du Livre, pour leur demander s'ils ont remarqué ce qu'il y a de plus notable, et en un mot, s'informer s'ils sont contents. »

Charles Sorel, *La Maison des jeux*, 1642

En se mêlant de théologie, l'histoire comique – car nous avons observé le mélange essentiellement de ce côté-ci – apparaît comme un *roman eucharistique*. De part en part, elle est en effet marquée, non directement par la présence réelle du Christ, mais par une triple présence, paradoxmatique, de l'Incarnation : présence du mystère non seulement dans le texte au gré des personnages et des épisodes, mais également dans l'iconographie, dans les commentaires méta-romanesques, dans les discours théoriques *a posteriori* sur le genre, et jusque dans la réception, positive ou négative, des œuvres du genre ; présence également des textes bibliques qui rapportent le mystère fondamental (récit de l'Annonciation, de la Nativité et des adorations, prologue de Jean, épîtres de saint Paul) ou qui le figurent dans une perspective téléologique (Genèse, livre de Job, etc.) ; présence, enfin, de la théologie dans les différents domaines qui s'attachent au mystère : théologie pratique ou morale, théologie spéculative ou naturelle, exégèse et herméneutique, christologie et mystique.

À l'inverse, les discours théologiques semblent également perméables au roman dans cette première moitié du XVII^e siècle. Non pas en ce qu'ils recourent à la *narratio*, essentielle dans tout discours rhétorique et présente dans la Bible même, mais bien en ce qu'un certain nombre d'éléments romanesques *s'incarnent*, à leur tour, dans la matière théologique¹. Si le mystère s'abaisse à hauteur du genre romanesque, si les *topoi* de la

¹ Prouvant à leur manière que « le plus ancien de tous les romans, c'est la Bible », Olivier Millet et Philippe de Robert énumèrent les livres de l'Ancien Testament qui sont, d'une manière ou d'une autre, des « écrits romanesques » : les « aventures de David », la « saga de Joseph », les « récits sur Daniel », le

théologie morale, naturelle ou mystique s'investissent dans la matière comique et si le roman se mêle de théologie, la théologie se mêle elle aussi de roman. Les écrits de Garasse et l'histoire de leur première réception en donnent un bon exemple : ils témoignent de cet « investissement du théologique par le littéraire »² ou, pour être plus précis, de l'*incarnation du romanesque dans le théologique*. Une incarnation qui, dans ce sens comme dans l'autre, peut sembler une extravagance. L'auteur de *La Doctrine curieuse* et de *La Somme théologique* se voit considéré, tour à tour, non comme le grand apologète dont il se donne l'image, mais comme un poète satirique, un auteur comique et un théologien bouffon. Par un jeu de renversements, il devient lui-même, en somme, un libertin de mots.

Garasse libertin de mots (dans *La Somme théologique*)

Nous l'avons vu, Garasse, considérant tout ou partie de l'œuvre qui est attribuée à Théophile (essentiellement le *Parnasse satyrique*, puis la *Seconde partie des œuvres* qui contient la *Première journée*), l'accuse, parmi d'autres éléments, d'user de termes théologiques, religieux et sacrés pour parler de choses qui ne le sont guère (l'amour de Philis ou les penchants naturels). De même, il condamne la logique qui s'en dégage : la « licence poétique », qui permet de jouer avec les mots, subvertit la théologie du péché originel (lorsque la mort du Verbe incarné entraîne la douleur amoureuse) comme la morale chrétienne (si les passions humaines et les beautés naturelles sont privilégiées)³. Théophile tente alors de clarifier les termes et de se protéger derrière des précisions lexicales. Mais le poète n'est pas la seule cible du jésuite. Ce dernier, dans sa *Somme théologique* (1625), accuse également Pierre Charron, pourtant mort depuis une vingtaine

« conte de Jonas », le « mariage de Ruth », le « drame d'Esther », l'« exploit de Judith » et enfin, le « roman de Tobit » – qui, cela dit en passant, commence un peu comme *Le Page disgracié* de Tristan (Culture biblique, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Premier cycle », 2001, p. 123-129).

² Jean-Pascal Gay et Charles-Olivier Stiker-Métral, « Introduction », in *Les Métamorphoses de la théologie*, op. cit., p. 12.

³ Jugeant les vers de Théophile « Pour un mauvais regard que m'a donné mon ange,/Je vois déjà sur moi mille foudres pleuvoir./De la mort de son fils Dieu contre moi se venge/Depuis que Philis se fâche de me voir », Garasse considère que le poète « a fait une comparaison dont les termes sont horribles et ne peuvent être prononcés sans frayeur, disant qu'il est si puni et infortuné lorsque sa Philis [...] le regarde de travers, que Dieu le Père se venge sur lui de la mort de son fils, paroles scandaleuses qui mettent la mort de Jésus-Christ en parangon de l'œillade d'une garce ». Il ajoute : « On me dira que ce n'est que pour rire et pour rimer ce qu'il en dit, non pas en intention de profaner la passion de Jésus-Christ, mais ce sont des risées mortelles [...] » (cité par Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, t. I, op. cit., p. 366). Pour la défense de Théophile, voir notre chapitre 5.5.

d'années, d'avoir procédé de la même manière, non plus dans un contexte profane mais sur des sujets sacrés, en particulier sur le mystère de l'Incarnation : Charron,

discourant du besoin que nous avons de l'Incarnation du fils de Dieu et parlant du transport que Dieu fit d'Adam dans le Paradis terrestre, après avoir moulé son corps dans le limon de la terre [écrit :] C'EST [...] COMME S'IL FÛT MONTÉ DE LA CAVE AU GRENIER.⁴

Les arguments de la « réponse » de Garasse méritent d'être relevés : il juge tout d'abord que « cette comparaison est profane » ; puis, s'il conçoit qu'on puisse « comparer les choses Saintes aux profanes », il dénonce « cette similitude » en particulier, parce qu'elle « nous laisse en lisant des pensées basses et mécaniques touchant ce mystère » de l'Incarnation ; enfin, l'auteur de la comparaison peut certes alléguer les Écritures puisque l'image se trouve, en hébreu, dans le Cantique des cantiques (« Le Roi m'a introduit dans ses celliers », Ct 2,4), mais il n'est pas toujours « séant » d'« employer [...] les pensées de l'Épouse mystique » et de « les naturaliser à la française »⁵.

Or il est tout à fait remarquable que Garasse, dans cette *Somme théologique* qu'il rédige en partie pour retrouver une certaine autorité, fait exactement ce qu'il reproche à Charron et à Théophile de faire. Comme le second, il lui arrive de *prendre* lui aussi *ordinairement* certains termes sacrés. Dans sa liste de cinquante synonymes, il remarque ainsi que l'*Assomption*, « dans les Écoles de Théologie [...] se prend ordinairement pour l'Incarnation »⁶ : l'usage le plus fréquent du terme – au rebours des *assomptions* de Dyrcona par exemple – appartient alors à la théologie. En revanche, il ne nie pas que les mots puissent être *pris ordinairement* dans un sens profane. La remarque se trouve, de façon emblématique, à l'article *Incarnation* : ce mot « est un mot sacré, qui ne doit être appliqué à d'autre usage, qu'à l'éclaircissement de ce Mystère » ; le jésuite relève néanmoins qu'il est employé (« profané ») « par les Peintres » pour traduire « l'encharnure des visages », « comme celui d'Hypostase par les médecins, et celui de Trinité par les Herboristes » – et le lecteur aurait envie d'ajouter : « et celui de Passion

⁴ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 870. Il s'agit de la première des quatre paroles ignorantes et « Libertines de Charron touchant ce Mystère » (*ibid.*, p. 866).

⁵ *Ibid.*, p. 870. Ailleurs, Garasse dit de Charron qu'il fait « des comparaisons si ridicules » qu'il lui rappelle « l'Empereur Héliogabale, lequel [...] avait coutume aux plus grands festins qu'il faisait, de mêler des ordures de cheval, parmi les meilleures viandes pour déshonorer toute la célébrité de la fête » (*ibid.*, p. 847).

⁶ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 612. Je souligne. De même, le mot *Théophanie* « s'est appliqué plus ordinairement à l'Apparition de notre Seigneur aux Mages d'Orient » (*ibid.*, p. 628).

par les Poètes et Romanciers »⁷ ! Dans cette perspective, Garasse va audacieusement jusqu'à corriger saint Luc qu'il accuse d'avoir pris ordinairement le terme *Substance* et, anachroniquement, de ne pas maîtriser, ce faisant, le vocabulaire des premiers conciles œcuméniques :

saint Luc, écrit-il, s'accommodant à l'usage ordinaire et au commun langage des hommes, usurpa ce mot, quand il dit, que ce jeune Prodiges [Lc 15,11-32] dissipa toute substance, c'est-à-dire tous les biens qui lui étaient échus [...]

car, selon le jésuite, « le mot de Substance se doit prendre pour l'homme qui est la Reine des substances »⁸. Plus positivement, il note du *Mystère* qu'il « se prend ordinairement en la même signification [que "le secret"], voire parmi les profanes » : parmi eux, il cite alors Flavius Josèphe qui écrit de « la vie d'Antipater » qu'elle est « un MYSTÈRE DE MALICE »⁹. Tout en accusant, d'une part, l'évangéliste de mauvais traitement du vocabulaire théologique, Garasse montre, de l'autre, qu'un usage ordinaire voire profane des termes sacrés peut être considéré positivement, prouvant en quelque sorte qu'il peut y avoir des profanations (lexicales) positives. L'auteur de cette *Somme théologique*, écrite après l'*Apologie de Théophile* et les premiers interrogatoires de ce dernier, semble avoir, en partie, retenu la leçon de vocabulaire du poète¹⁰.

À l'inverse de Théophile mais de la même manière que Charron, Garasse emprunte lui aussi des termes du langage commun pour parler de choses sacrées, en l'occurrence pour parler de l'Incarnation. Sur les « cinquante noms différents pour exprimer son essence »¹¹, certains sont effectivement, en leur sens premier, des termes « chrétiens » ou « de Théologie » (« l'Assomption », « l'Incarnation », « le Mystère », etc.) suivant le *Dictionnaire universel* de Furetière. Mais vingt-cinq, soit exactement la moitié, ne le sont pas¹². Repris par Garasse, ces termes communs (botaniques ou

⁷ *Ibid.*, p. 621. L'*Hypostase*, « en termes de médecine, se dit du fond du sédiment de l'urine » ; la *Trinité*, principalement « terme de Théologie » comme l'hypostase et l'Incarnation, « est aussi une petite plante qui a des feuilles faites en triangle » et que certains « appellent hépatique » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « hypostase » et « Trinité »).

⁸ François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 627-628.

⁹ *Ibid.*, p. 624. Je souligne.

¹⁰ Le privilège royal pour la *Somme* date du 14 août 1625, soit deux semaines avant l'arrêt final du tribunal le 1^{er} septembre.

¹¹ *Ibid.*, p. 612.

¹² Sans compter les termes courants qui, précisés par un complément, prennent un sens religieux (« la Boucle de la religion », « le Devoir de la grâce », « la Descente du fils de Dieu », « la Goutte du Verbe », « le Vêtement [...] de Jésus-Christ », etc.). Il faudrait évidemment nuancer ce sondage quelque peu anachronique chez Furetière, certains termes ayant probablement glissé d'un sens théologique à un sens commun en un demi-siècle, d'autres ayant fait le chemin inverse.

médicaux, juridiques ou militaires) au-delà du cercle des théologiens, sont alors réinvestis d'un sens sacré : Garasse, estimant « qu'il n'y eut jamais chose au monde, si noble et si relevée » que l'Incarnation, s'en sert pour décrire l'un des plus grands mystères du christianisme¹³.

Par ailleurs, au sein des cinquante articles se trouvent, à première vue, de nombreuses comparaisons profanes qui n'ont rien à envier au transport de la cave au grenier de Charron et qui permettent au jésuite de donner du sens au mystère ainsi que d'en faire comprendre les enjeux : dans l'Incarnation, « la nature divine a été l'aimant de la nature humaine » ; de même, « par le mystère de JÉSUS-CHRIST incarné, les deux natures comme deux Marchands, l'un très riche et l'autre très-incommodé, ont néanmoins mis en commun toutes leurs marchandises »¹⁴. C'est pourquoi le mystère ressemble à une *attraction* et à un *commerce*. Il est également, nous l'avons relevé plus haut, une *habitation*, parce que « la chair humaine » a été pour Jésus-Christ « comme son pavillon, ou sa tente »¹⁵. En ce sens, si le Verbe a *hanté* le monde des hommes, il a été *enté* sur la nature humaine. L'Incarnation se présente ainsi comme une « INSITION, ou [une] inoculation » : Garasse juge

la comparaison [...] excellente, car comme un greffe [*sic*] change de nature quand il est enté sur un sauvageon [...], ainsi la nature humaine a été grandement relevée en honneur, lorsque par l'union hypostatique elle a été jointe et entée sur la personnalité du verbe [...].¹⁶

Enfin, sans viser l'exhaustivité, notons encore qu'à l'article *Économie*, l'auteur dit de Jésus-Christ qu'il est « le Majordome de toutes les Églises et comme le grand Économe

¹³ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 612. Le jésuite reproduit en quelque sorte ce que les premiers Pères de l'Église et les premiers conciles ont fait pour nommer les choses nouvelles du christianisme. Remarquons ici que certains mots utilisés par Garasse pour signifier l'Incarnation ne sont tout simplement pas en usage. Ainsi de l'« INANIMATION DE JÉSUS-CHRIST » (en tant qu'il a pris l'âme et non uniquement la chair de l'homme). Garasse l'avoue lui-même : « à cause que ce mot n'est pas en usage, il ne faut pas être plus sage que nos ancêtres, ni trouver des mots nouveaux à des choses anciennes, nommément quand ils sont extravagants et aucunement sujet à quelques embuches ». Et il ajoute qu'il ne faut pas « aspirer à des nouveautés préjudiciables, qui ne servent que de parade, ou inutile, ou dangereuse » (*ibid.*, p. 621). Il aurait pu en dire autant de « l'Insition », de « l'Immansion » ou de « la Supposition ». Rappelons que la *Somme* est aussi en partie une entreprise de traduction : « pour ce qui touche mon dessein, je dis en peu de mots, que c'est UNE SOMME de Théologie en notre langue », écrit Garasse dans l'« Avertissement » (*ibid.*, p. 22).

¹⁴ *Ibid.*, p. 614 et p. 617.

¹⁵ *Ibid.*, p. 620.

¹⁶ *Ibid.*, p. 622. Sachant que la comparaison contient une proposition hérétique (il n'y a pas changement de nature dans l'Incarnation), Garasse tente, dans la suite de l'article, de se justifier, mais il le fait assez maladroitement.

de tout le Christianisme »¹⁷. Garasse l'explicite dans la plupart des cas : ces comparaisons ont des origines et donc une autorité variées. Certaines sont issues de l'Ancien Testament (le pavillon et la tente) ou du Nouveau (l'« *Insitum Verbum* » vient de l'Épître de Jacques, la robe de l'Apocalypse), d'autres des Pères de l'Église (le mélange, la greffe). Certaines proviennent d'autorités chrétiennes non catholiques (le tremblement de terre du patriarche orthodoxe Photius), d'autres encore des « gentils » en partie éclairés : l'économe vient de « Constantin Bassus » (c'est-à-dire Cassianus Bassus, dit *Scholasticus*), d'Aristote, de Platon, de Cicéron, d'Onosandre et d'Homère, la noix incassable du rabbin Aben Esra. Nul doute que même les comparaisons qui semblent les plus fantaisistes (la vieille cire fondue dans la nouvelle, le mariage de l'homme et de la lionne) n'ont pas été inventées *ex nihilo*, mais sont simplement reprises et déplacées¹⁸. À proprement parler, aucune n'a donc une origine « profane », c'est-à-dire qu'elles sont toutes « saint[es] et sacré[es] »¹⁹ – en considérant qu'Aristote, Platon ou Homère ont été récupérés par la religion chrétienne et comme « sanctifiés ». La comparaison de Charron décriée par Garasse avait elle aussi une origine biblique : difficile alors de distinguer la montée au grenier (tirée du Cantique) de la greffe (issue de Jacques) par exemple. S'il semblait y avoir, pour l'auteur de *La Doctrine curieuse*, un ensemble de livres bibliques plus aptes que d'autres à la profanation, comme « Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, les Proverbes » et précisément « les Cantiques »²⁰, il s'inspire ouvertement de ce dernier livre pour plusieurs articles de sa liste (le « Bouquet de Myrrhe », « le Baiser », « le siège du Roi », etc.). En ce sens, Garasse pourrait se voir reprocher, en retour, qu'il n'est pas toujours « séant » d'« employer » les comparaisons bibliques et de « les naturaliser à la française ».

En plus de son traitement, c'est aussi l'effet produit qui fait d'une comparaison, selon lui, une « comparaison [...] profane »²¹. Ses propres comparaisons de l'Incarnation à la greffe d'une branche, à une noix incassable ou à l'attraction d'un aimant ne donnent-elles pas au lecteur « des pensées basses et mécaniques touchant ce mystère »²² ? En y

¹⁷ *Ibid.*, p. 626.

¹⁸ Difficile de trouver l'origine de la comparaison au mariage de l'homme et de la lionne. Elle est peut-être une allusion à Is 6,6-7 : « Le loup habitera avec l'agneau et le pard [sic] couchera avec le chevreau. Le veau et le lion, et la brebis demeureront ensemble, et un petit enfant les conduira. Le veau et l'ours paîtront : leurs petits reposeront ensemble. Et le lion mangera les pailles comme le bœuf ».

¹⁹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « profane ».

²⁰ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, op. cit., p. 493.

²¹ Par son « manque de respect pour les choses » effectivement « saintes et sacrées », la comparaison devient une « profanation » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., « profanation »).

²² François Garasse, *La Somme théologique*, op. cit., p. 870.

regardant de plus près, nous constatons chez Garasse qu'une comparaison biblique plutôt immatérielle mène souvent à une autre plus concrète, ou du moins qui frappe davantage l'esprit : le *mariage* selon saint Paul l'amène, lorsqu'il faut clarifier, à convoquer l'alliance impossible d'un homme et d'une lionne. La comparaison est ainsi, comme avec la greffe ou la noix, proprement « naturalisée ». L'idée de *mélange*, issue d'Augustin et de Grégoire de Nazianze, entraîne également une précision concrète et matérielle : « ce n'est pas comme quand on mêle une goutte d'eau dans un tonneau de vin, ou de la vieille cire fondue avec de la neuve »²³. Comme pour la plupart des images bibliques ou patristiques (le baiser, la petite colline, le tremblement de terre), l'expression figurée vient ainsi *donner corps* à une réalité qui demeure en fin de compte incompréhensible – dans le cas de la goutte d'eau et de la cire, ladite expression décrit en outre, dans une perspective apophatique, ce que le mystère « n'est pas ». Aussi, privilégiant un comparant naturel, matériel ou mécanique quelle qu'en soit l'origine, le bon père se laisse emporter par un élan poétique qui peut paraître, curieusement, matérialiste voire comique, en tant qu'il se penche vers un monde plus humain, se promène parmi des éléments concrets et se concentre sur des réalités quotidiennes.

Or c'est en grande partie cet emportement que déplorait François Ogier à propos de *La Doctrine curieuse* et que critiquera, par la suite, Jean Duvergier de Hauranne au sujet d'une *Somme théologique* que la Sorbonne finira par censurer. De façon tout à fait remarquable, l'abbé de Saint-Cyran reproduit la même logique et les mêmes arguments, en particulier au sujet des analogies utilisées pour parler de l'Incarnation :

voulant que [l]a personnalité humaine ait été *comme mise à cheval* sur la *personnalité du Verbe*, écrit-il sans sa *Somme des fautes et faussetés*, vous parlez de ce grand et sacré mystère, non seulement trop basement et mécaniquement [...], mais aussi irréligieusement et profanement.²⁴

Cette critique singulière vaut pour beaucoup d'autres : Garasse se voit, en premier lieu, reprocher ses similitudes malséantes, utilisant des termes profanes pour signifier le mystère fondamental dont il parle « trop basement et mécaniquement ». Tout en soulignant l'inadéquation du style bas pour un sujet si noble, Saint-Cyran accuse le jésuite d'être plus poète que théologien et de produire, en somme, une théologie poétique

²³ *Ibid.*, p. 625. La première comparaison se trouve notamment chez saint Athanase puis saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, t. 4, op. cit., III, Q. 2, a. 1, p. 26), la seconde chez saint Cyrille d'Alexandrie (dans ses *Commentaires sur l'évangile de Jean*).

²⁴ Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. IV, op. cit., p. 47. Dans l'« Épître », Saint-Cyran critique cette comparaison conjointement à celle de la greffe. Voir notre chapitre 1.2.

et littéraire²⁵. En second lieu, l'accusateur met en avant les idées théologiques que ces comparaisons impliquent. Chez Garasse jugé par Saint-Cyran comme chez Théophile accusé par Garasse, les impropriétés lexicales cachent des incorrections théologiques (« irrégulière[s] et profane[s] »), voire des propositions hérétiques, en l'occurrence ici à propos des deux natures dans l'union hypostatique. Le théologien – ou prétendu tel disent ses adversaires – subit ainsi les mêmes critiques que le poète²⁶. Théophile peut se défendre en arguant qu'il compose uniquement des poèmes ou des discours familiers de voyage. Garasse, qui s'occupe de théologie, s'inscrit quant à lui dans une position générique et institutionnelle plus délicate²⁷. En somme, l'écart qui existe entre dire qu'*un cheval va divinement bien* et que *l'Incarnation divine est une mise à cheval*, entre la simple hyperbole et l'hérésie, illustre la différence entre le poète (celui qui use d'artifice) et le théologien (celui qui doit garder les vérités divines). Dans le cas de Théophile et de Garasse, l'un et l'autre, tous deux accusés de mêler théologie et poésie, seront toutefois condamnés à l'exil, le premier du Royaume, le second de Paris.

Chez Garasse, un tel élan poétique est dicté par le genre : l'auteur s'est évertué à donner une *Somme* de la théologie scolastique en français²⁸. Mais il est aussi entraîné par le sujet dont il traite, qui l'invite indirectement à déplacer les termes sacrés dans le champ profane ou, au contraire, à se servir de termes ordinaires en les réinvestissant pour parler de choses sacrées : cet élan du plus haut des cieux au plus bas de la terre, de

²⁵ Plus haut, il considérerait l'esprit naturel de Garasse comme étant « plus Poétique qu'Historique, ou Théologique » (Saint-Cyran, *La Somme des fautes et faussetés*, t. II, op. cit., p. 73).

²⁶ Dans son *Jugement et censure* (1623), Ogier considérerait déjà *La Doctrine curieuse* notamment comme « une sentine ["le lieu le plus bas du navire" selon Furetière] de profanations » d'un auteur « mieux pourvu [...] des conditions nécessaires à un Poète satirique [...], que non pas des qualités convenables à un Docteur Catholique » (François Ogier, « Épître aux révérends pères de la compagnie de Jésus », in *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse, de François Garasse*, Paris, [s.n.], 1623, n.p.). « Ô imaginations creuses d'un homme qui veut faire le docteur en théologie ! », s'écrit quant à lui Saint-Cyran en relisant la *Somme* (*La Somme des fautes et faussetés*, t. II, op. cit., p. 212). Sur le modèle de *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, les accusateurs de Garasse auraient pu parler, soit de *La Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne ou prétendues telles*, soit de *La Somme théologique [...] par le R. P. François Garassus, Théologien ou prétendu tel*.

²⁷ Une différence que soulignera *Le Dictionnaire* de Bayle à propos de Garasse : « Un homme qui soutiendrait dogmatiquement des propositions hérétiques serait cent fois plus criminel que s'il les mêlait dans une pièce de poésie [...]. Il faut tomber d'accord que les hommes ne sont pas si dupes, qu'ils se laissent aussi aisément persuader d'une hérésie débitée par un poète, qu'une hérésie débitée en chaire, ou dans un écrit dogmatique » (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, nouvelle édition, augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Prosper Marchand, etc.*, t. 7, Genève, Slatkine reprints, 1969 [1820], p. 27).

²⁸ Comme le souligne Christian Jouhaud, la *Somme* est une « théologie écrite pour le monde » (*Les Pouvoirs de la littérature*, op. cit., p. 70). Sa démarche peut être mise en parallèle avec la *Clef des philosophes* (1642) de Marandé donnant (je souligne) un « *Abrégé curieux et familier de toute la Philosophie, Logique, Morale, Physique et Métaphysique, et des matières plus importantes du Théologien français* ». Voir Keisuke Misono, « Marandé vulgarisateur », in *Écrire contre le jansénisme. Léonard de Marandé polémiste vulgarisateur*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2012, p. 83-98.

l'invisible au concret, du mot à la chair est celui du Verbe éternel fait corps et venu converser parmi les hommes. Dans sa *Somme théologique*, Garasse est ainsi un libertin de mots emporté, malgré lui, par l'Incarnation.

Garasse personnage comique (dans *Polyandre*)

Dans sa dernière histoire comique, Sorel met en scène, sur un ton plus léger, une querelle similaire autour d'un libertinage de mots dépouillé de ses fondements théologiques et devenu essentiellement poétique. En effet, la querelle entre Musigène et Gastrimargue (au Livre second) fait écho au procès de Théophile et à la première réception des écrits de Garasse. Sorel met ainsi en scène, de façon quelque peu galante, ce qu'auraient été les retrouvailles de l'un et de l'autre dans un salon mondain. S'affrontent donc, d'un côté, Musigène, le « fils des Muses » archétype du poète crotté, mais dont le nom « tiré du Grec » comme celui des autres personnages²⁹ n'est pas sans rappeler celui de Théophile, de l'autre, Gastrimargue, dont les lettres du nom contiennent celui de Garasse (ou Garassus), comme si le parasite avait phagocyté le jésuite³⁰ !

La querelle éclate à propos de vers adressés par le poète à Aesculan, « une petite Ode, qu'il avait fait à sa louange »³¹. L'assemblée, à qui Néophile – et non Théophile ! – lit le poème en question, devient l'arbitre dans un débat sur des vers qui ne sont pas cités explicitement. Il est donc uniquement question de leur bonne ou mauvaise réception, et des critères pour en juger. Gastrimargue, comme Garasse avant lui, ne peut « quitter son humeur critique, s'imaginant que son savoir acquis de longue main, l'avait établi juge des travaux de tous les Auteurs, tant anciens que modernes »³². Dans un premier temps, il reproche à la « pièce » d'être « seulement consigné sur le papier » et non « encore marquée par les caractères et presses de la Typographie »³³. Ensuite de considérations

²⁹ Charles Sorel, « Avertissement », in *Polyandre*, op. cit., p. 3-4.

³⁰ Cette ressemblance s'ajoute aux autres modèles supposés, antiques (les parasites des comédies de Plaute ou Térence) et modernes (Pierre de Montmaur) de Gastrimargue. Voir Jean Serroy, *Roman et réalité*, op. cit., p. 409. Notons que Garasse comme Théophile deviennent des personnages dans les récits fictifs contemporains de l'affaire tels *Les Larmes de Théophile* (1624) ou *L'Ombre de Théophile* (1626). Voir à ce propos Stéphane Van Damme, *L'Épreuve libertine*, op. cit., p. 101-102 et p. 181.

³¹ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 98.

³² *Ibid.*, p. 101. Théophile reprochait par exemple à Garasse de « touche[r] tous les bons endroits des écrivains anciens et modernes », mais de « n'en entend[re] pas un » (Théophile de Viau, *Apologie de Théophile*, op. cit., p. 61).

³³ Charles Sorel, *Polyandre*, op. cit., p. 100-101. Dans les trois premiers interrogatoires, Théophile s'était, entre autres, défendu en affirmant n'avoir pas fait imprimer la plupart des œuvres incriminées. Durant le

esthétiques – dont Garasse aurait probablement été incapable –, l'accusateur regrette que « toutes les matières qui étaient là » n'aient pas été « traitées avec plus de doctrine », avant de constater que « Monsieur est des Auteurs de la nouvelle bande », ce que l'accusé ne dément pas : Gastrimargue parti, Musigène fustigera les « propositions insolentes qu'il a avancées contre l'Illustre troupe, des beaux esprits de ce Siècle »³⁴. Le souvenir de *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, poètes et/ou libertins, semble encore bien présent.

Puis, comme le jésuite, le parasite s'en prend au style bas du poète et à son traitement ordinaire des termes : « d'un accent magistral », il dénonce ses « paroles populaires et triviales, telles qu'on les entend aux coins des rues »³⁵. En fin de compte, Gastrimargue pense être lui-même bien plus capable d'instruire la jeunesse de France « que la plupart des Poètes de ce temps » et jure qu'il le ferait d'« un jeune homme [...] en dix jours », à l'aide de ses recueils de citations et autres lieux communs (« *Polyanthea*, [...] *Grand Vocabularium*, *Amaltheum* et *Cornucopia* »)³⁶, comme Garasse a assurément puisé dans les siens pour rédiger en quelques mois tant sa *Doctrine curieuse* que sa *Somme théologique*. Lui rendant la pareille, Musigène reproche au pédant Gastrimargue qui ne jure que par le grec et le latin de se servir « de mots barbares et inusités [...] qu'à peine l'on pardonnerait à un Polonais ou à un Transylvain » – de même que l'on pardonnerait avec peine à un Ultramontain de parler d'*Inanimation*, d'*Insition*, d'*Immansion* ou de *Supposition*. Et le poète de piquer celui qui tourne le dos par cette pointe finale : « Je t'assure que si tu n'es guère sage en Latin, aussi n'es-tu qu'un sot en Français »³⁷.

S'il incarne, dans cet épisode, une figure de pédant qui n'est pas sans lien avec l'enseignement jésuite dans cette première moitié du XVII^e siècle, Gastrimargue redevient par la suite – dès l'histoire que raconte le poète immédiatement après cette querelle – le

quatrième et le cinquième (les 3 et 7 juin 1624), il rejette comme simples brouillons imparfaits les pièces manuscrites trouvées et lues.

³⁴ *Ibid.*, p. 101 et p. 103. Le poète racontera plus loin que Gastrimargue « a ému contre lui la fureur Poétique des plus beaux esprits de Paris » (*ibid.*, p. 112).

³⁵ *Ibid.*, p. 101. En plus des reproches que Garasse fait effectivement à Théophile quant au traitement des mots – et qu'Ogier ou Saint-Cyran lui font en retour –, on perçoit ici, en filigrane, le changement esthétique désiré par Théophile (dans le prologue de la *Première journée*) et suivi par Sorel qui pense avoir mis, dans le *Francion*, « la langue française tout entière » sans oublier « les mots dont use le vulgaire » (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* [1633], *op. cit.*, p. 486).

³⁶ Charles Sorel, *Polyandre*, *op. cit.*, p. 101-102.

³⁷ *Ibid.*, p. 102.

parasite-type obsédé par son propre corps et obnubilé par la boisson et la nourriture³⁸. En ce sens, le péché de gourmandise inscrit dans son nom (la *gastri-margie*, ou folie de l'estomac) est le même que certains ennemis de Garasse lui attribue : si l'auteur de *La Doctrine curieuse* dénonce notamment les « gourmandises et ivrogneries particulières des beaux esprits prétendus » en les détaillant et en les illustrant, il est à son tour gourmandé – si l'on peut dire – par ses adversaires qui lui attribuent ce péché même³⁹. Un quart de siècle plus tard, Sorel retient cette mauvaise alliance d'un Verbe (qui parle mal) et d'une chair (qui prend trop de place) dans le personnage de Gastrimargue-Garasse.

Garasse romancier comique (dans *La Doctrine curieuse*)

Si Garasse, dans son rapport aux mots, est vu comme un libertin (par Théophile, Ogier et Saint-Cyran), puis comme un pédant et un parasite plus inoffensif (par Sorel), c'est aussi qu'il a lui-même cru, en tant que théologien, en la vertu du mélange des genres, à l'alliance possible de « divers styles, diverse méthode [*sic*] et dessein différent » comme il le déclare dans les « Avertissements » de sa *Somme théologique*⁴⁰. Aussi, selon lui, « les matières de la Théologie sont [...] capables de s'allier avec les bonnes lettres ». Et il répète : « Je ne sais pas pourquoi la Théologie devrait être, ou incapable, ou privée du commerce des belles lettres »⁴¹. Il est tout à fait remarquable que

³⁸ Pédantisme et parasitisme vont de pair, comme le montre Jocelyn Royé (*La Figure du pédant de Montaigne à Molière*, Genève, Droz, coll. « Travaux du grand siècle », 2008, p. 73-74). L'auteur remarque par ailleurs que Sydias, le pédant de la *Première journée* de Théophile serait « une caricature de Garasse » (*ibid.*, p. 155), ce qui nous semble quelque peu anachronique. En revanche, la figure d'un « Garasse Pédant » est bien présente dans les esprits (c'est le titre du Chapitre V du *Jugement et censure* de François Ogier). De manière plus générale, nul doute que le pédantisme est lié aux collèges, et le collège aux jésuites – même si le collège de Lisieux, dans lequel Francion est confronté au pédant Hortensius, n'est pas à proprement parler jésuite.

³⁹ François Garasse, *La Doctrine curieuse*, *op. cit.*, p. 752. Il reproche notamment à Théophile « de n'aimer que la bonne chère », ce dont le poète se défend, considérant en fin de compte que les accusations de Garasse sont « des viandes creuses » (Théophile, *Apologie de Théophile*, *op. cit.*, p. 67 et p. 72). Ogier déclare quant à lui que Garasse n'a en bouche que des mots « de la taverne, du marché et d'ailleurs ». Et il ajoute : « Qui veut savoir où se vend le bon vin, qu'il lise Garasse » (François Ogier, *Jugement et censure*, *op. cit.*, chap. IV, n.p.). Dans un registre qui n'est pas sans rappeler *La Doctrine curieuse* de Garasse, on trouve dans le catalogue des œuvres de Mormon une « *Réfutation d'une pernicieuse doctrine introduite par un certain Cornaro Vénitien et le Jésuite Lessius* », tous deux ayant écrit sur la sobriété, l'un (Luigi Cornaro) dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'autre (Leonardus Lessius) au début du XVII^e ([François de La Mothe Le Vayer et al.], *Le Parasite Mormon*, *op. cit.*, p. 30).

⁴⁰ François Garasse, « Avertissements », in *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 25.

⁴¹ *Idem*. Précisons qu'il s'agit d'un déplacement et d'une ouverture, mais non d'une vulgarisation : « Ce n'est pas que je promette [...] de rendre la Théologie populaire et commune à tout le monde, quand je le pourrais, je me garderais bien de le faire, une partie de sa majesté consiste en ses ténèbres » (*idem*).

le vocabulaire utilisé ici par Garasse pour parler des rapports entre théologie et belles (ou bonnes) lettres est celui qui permet de définir l'Incarnation. Dans l'œuvre du jésuite comme dans le « chef-d'œuvre de Dieu »⁴², l'opération est pensée selon la même analogie : ce *commerce* autorisé d'emblée (les *matières* de la théologie *s'alliant avec* les belles lettres) reproduit le *commerce* des deux natures qui ont « mis en commun toutes leurs marchandises » dans l'Incarnation⁴³. Ainsi, les belles lettres *s'incarnent*, à leur tour, dans le traité de théologie. De fait, les « Vérités capitales de la religion chrétienne et catholique », que Saint-Cyran jugera plus poétiques que théologiques, sont introduites par une lettre de Balzac, deux épigrammes de Malherbe, un autre de Racan, un poème en latin de Jean Sirmond et un second de Dousset. Les belles lettres viennent ainsi relever l'auteur et l'œuvre dans sa dignité, à l'image des premiers vers de Malherbe :

En vain, mon Garasse, la rage
De quelques profanes esprits,
Pense diminuer le prix
De ton incomparable Ouvrage.⁴⁴

Avec cette *Somme* dans laquelle s'additionnent théologie dogmatique et poésie, Garasse lui-même conçoit une sorte de « théologie littéraire »⁴⁵.

Ce faisant, Garasse persiste à assumer ouvertement le mélange des genres, malgré les attaques proférées à l'encontre de sa *Doctrine curieuse* (1623) par des adversaires qui rabaissèrent tant l'œuvre (non un discours apologétique mais une farce selon Théophile et Ogier) que son auteur (esprit comique pour Théophile, poète satirique pour Ogier). Car si la *Somme* est, selon les accusateurs comme selon l'auteur, investie par la poésie, la *Doctrine* l'est par la comédie et le roman. François Ogier, qui l'examine en véritable critique littéraire avant l'heure, estime ainsi que la « substance » et le « style » propres à la comédie se sont introduits dans les « matières sérieuses » de l'ouvrage. Il y trouve : des propos et des procédés théâtraux qui confinent à la farce ; une volonté de faire rire (capable d' « arracher les ris des fronts les plus Stoïques », Garasse « peut se vanter à bon

⁴² Selon l'expression de Pierre de Bérulle (*Grandeurs de Jésus*, *op. cit.*, p. 197).

⁴³ François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, p. 617.

⁴⁴ Malherbe, « Autre [épigramme] à l'auteur de ce livre », in François Garasse, *La Somme théologique*, *op. cit.*, n.p.

⁴⁵ Christian Jouhaud parle d'une « opération de "littérarisation" » (*Les Pouvoirs de la littérature*, *op. cit.*, p. 71), une idée reprise par Stéphane Van Damme : Garasse « pressent [...] que le monde des lettres est un champ apostolique comme les autres, qu'il faut investir » et se veut un « porte-parole de cette réflexion sur la littérature [nous dirions plutôt "les lettres"] du côté du clergé » (*L'Épreuve libertine*, *op. cit.*, p. 60). Jean-Pascal Gay et Charles-Olivier Stiker-Métral qualifient quant à eux Garasse de « théologien-littérateur » (« Introduction », in *Les Métamorphoses de la théologie*, *op. cit.*, p. 12).

droit de faire rire le monde, tant il y réussit heureusement ») ; un *ethos* à la fois d'auteur et d'acteur comique (« Poète bedonnique » et « vil bouffon qui se mêle de faire des livres de Théologie »)⁴⁶.

Plus singulièrement encore, des traits qui feront la spécificité du roman dans sa variante comique se mêlent à l'apologie garassienne⁴⁷. Ogier décèle ainsi dans la *Doctrine* : une matière rapiécée à partir de divers contes (« Lecteur, je pourrais raconter ici une Illiade de semblables contes facétieux dont le livre de Garasse est farci à chaque page »), à la manière du *Décameron* de Boccace ou des *Sérées* de Du Bouchet qu'Ogier mentionne explicitement ; la narration d'épisodes sur un ton léger, Garasse privilégiant le « récit récréatif et plaisant » ; un goût prononcé pour la digression comique, l'auteur « s'écart[ant] de son sujet pour raconter quelque plaisanterie ou quelques sornettes bouffonnesques », comme Théophile en tête de la *Première journée* ou Scarron à sa suite ; l'influence notoire de Rabelais, qui tient « un très honorable rang dans sa Bibliothèque »⁴⁸. Sur ce point, Ogier se souvient que Garasse est l'auteur du *Rabelais réformé* (1619) qu'il condamne et dont le titre même pourrait, à plusieurs égards, être celui d'une histoire comique⁴⁹. Considérant la forme, l'auteur du *Jugement et censure* relève, dans la *Doctrine*, la présence de séquences relativement courtes annoncées par des titres qui ressemblent, selon lui, aux inventaires que dressent les Espagnols de ce qu'ils possèdent et qui finissent par y mettre « leur nom, de peur de s'oublier eux-mêmes : [...] le Seigneur Dom Diego, Dom Hernando, ou Dom Quichot, si vous voulez »⁵⁰. Une telle structure rappelle, de fait, celle du roman de Cervantes comme elle annonce celle du *Page disgracié* ou du *Roman comique*. Enfin, Ogier souligne l'imagination parfois délirante du jésuite qui, « avec un Astrolabe [...] découvrirait facilement les mondes qui sont dans le corps de la Lune »⁵¹. Garasse aurait ainsi ouvert la voie à Hortensius puis à Dyrcona.

⁴⁶ François Ogier, *Jugement et censure*, op. cit., passim. Je souligne. Sur cette réaction d'Ogier, voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, op. cit., p. 329-332.

⁴⁷ Considérant *La Doctrine curieuse*, Jouhaud relève l'écriture bigarrée de Garasse qui « mêle la théologie, la haute érudition, la satire et des récits dignes des "vieux romans" ou des livres de colportage » – et l'histoire comique naissante pouvons-nous ajouter (Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature*, op. cit., p. 53).

⁴⁸ François Ogier, *Jugement et censure*, op. cit., n.p.

⁴⁹ Comme l'explique Bayle, « le *Rabelais réformé* du P. Garasse est un livre de controverse où il parle satiriquement de plusieurs Ministres et surtout de Pierre du Moulin, qu'il accuse d'être imitateur de Rabelais et un Rabelais ressuscité » (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, [1697], op. cit., p. 1219). C'est Garasse lui-même qu'Ogier considère, quant à lui, comme un imitateur de Rabelais qu'il aurait, à son tour, ressuscité.

⁵⁰ François Ogier, *Jugement et censure*, op. cit., n.p.

⁵¹ *Idem*.

L'histoire de la première réception des œuvres de Garasse nous montre que si un contenu théologique – un *theo-logos* – peut s'incarner dans le roman comique, le roman peut inversement s'incarner (s'abaisser, se mêler, s'investir) dans le traité théologique. Ainsi déformée, reformée, voire réformée, la théologie préfigure les traits d'un genre qui, en 1623, vient à peine de naître.

Paris, septembre 2011 – Jérusalem, mars 2014

ANNEXES

Annexe I : définitions de l'Incarnation

Définition	Couple	Opération	Dimension	Implications/questions	Théologies	Chapitre
Récit de la naissance de Jésus			narrative	poétiques, dramatiques, sotériologiques	exégèse biblique, théologie spéculative	5
Abaissement du ciel sur la terre	ciel-terre	vers le bas	spatiale	cosmologiques, phénoménologiques	théologie « du cosmos » mystique	6
Union de deux natures en une personne	divin-humain	avec	ontologique	sémiotiques, politico-religieuses, anthropologiques	théologie naturelle christologie	7
Investissement du Verbe dans la chair	Verbe-chair	dans	expressive	morales, herméneutiques, sémantiques	herméneutique apologétique	8

Annexe II : les « bons livres de théologie qui ont été faits en français » selon Sorel

Dans le texte [selon la graphie originale] :

<u>Sujet</u>	<u>Date</u> [1 ^{ère} édition/traduction]	<u>Auteur</u>	<u>Remarques</u>
<u>« Des livres d'instruction chrestienne » :</u>			
- <i>De la doctrine chrestienne du Cardinal Bellarmin</i>	1604	Robert Bellarmin	
- <i>Instruction du Chrestien par Richelieu</i>	1621	Armand Jean du Plessis de Richelieu	
<u>Bible</u>			
- Sainte Bible			[Sorel ne précise pas la version]
- <i>Histoire Sainte du R. Père Talon</i>	1640	Nicolas Talon	
- <i>Peintures sacrées sur la Bible du Père Antoine Girard</i>	1653	Antoine Girard	
- <i>Ecclesiaste de Salomon par Sr Bardin</i>	1626	Pierre Bardin	
- <i>Ecclesiaste par Sr Guillebert</i>	1627	Nicolas Guillebert	
- <i>Psaumes de David par Sr Guillebert</i>	1620	Nicolas Guillebert	
- <i>Job par M. du Vair</i>	vers 1590	Guillaume du Vair	
- <i>Job par le R. Père Senault</i>	1637	Jean-François Senault	
- <i>Nouveau Testament de M. de Marolles Abbé de Villeloin</i>	1649	Michel de Marolles	
- <i>Epistres de S. Paul par M. Godeau Evesque de Vence</i>	1635-1640	Antoine Godeau	
<u>Pères de l'Église</u>			
- <i>Cité de Dieu, Confessions, Meditations & les autres Œuvres de saint Augustin</i>		Augustin d'Hippone	
- <i>Offices de saint Ambroise</i>		Ambroise de Milan	
- <i>Morales de saint Gregoire</i>		Grégoire le Grand	<i>Morales sur Job</i> , 595
- <i>Œuvres de saint Justin martyr</i>		Justin de Naplouse	
- <i>Œuvres de saint Cyprian</i>		Cyprien de Carthage	
- <i>Instructions Chrestiennes de Lactance</i>		Lactance	
- <i>Quelques Traitez de Tertullien</i>		Tertullien	<i>La Chair du Christ</i> , 253-259

	<u>Modernes</u>		
- <i>Les trois vérités de Charon</i>	1593	Pierre Charron	
- <i>Vérité de la Religion Chrestienne par Duplessis-Mornay</i>	1581	Philippe Duplessis-Mornay	
- <i>Livre du R. Père Mersenne contre les Deistes</i>	1624	Marin Mersenne	
- <i>Livre du libertin converty par M. l'Abbé de Loyac</i>	1635	Jean de Loyac	
- <i>Delices de l'Esprit de M. Desmarets</i>	1658	Jean Desmarets de Saint-Sorlin	
	<u>Saint Thomas</u>		
- <i>Œuvres de Saint Thomas</i>		Thomas d'Aquin	<i>Somme théologique</i> , 1266-1273
- <i>Traduction par le Père Coeffeteau</i>	1607	Nicolas Coeffeteau	
- <i>Théologien françois,</i>	1641	Léonard de Marandé	
<i>Morales & Reflexions Chrestiennes de M. de Marandé</i>	1642		<i>Abrégé curieux et familier</i> , 1642
- <i>Theologie des Peres par un Religieux Fueillant</i>		[Eustache de Saint-Paul ?]	
- <i>Theologie Françoise par M. l'Abbé Quentin</i>	1663	Georges Quantin	
	<u>Controverses</u>		
- <i>R. Père Coëffeteau</i>	1614-1631	Nicolas Coeffeteau	
- <i>Cardinal de Richelieu</i>	1617-1647	Armand Jean du Plessis de Richelieu	
- <i>M. Veron Docteur en Theologie</i>	1618-1649	François Véron	
- <i>Traitez par M. Pean et d'autres</i>	1650-	François Péan de La Croullardière	
- <i>Discours à Monseigneur le Prince Palatin pour l'exhorter à entrer dans la Communion de l'Eglise Catholique par M. l'Abbé de Bourzeis</i>	1646	Amable de Bourzeis	
- <i>Deffense de l'Eglise Romaine de M. de Brebeuf</i>	1654	Georges de Brébeuf	

« Des livres de devotion » :

- <i>Imitation de Iesus Christ, Thomas à Kempis [ou] Iean Gerson</i>		Thomas a Kempis
- Traductions en prose par Messieurs Desmarets & Corneille	1654	Desmarets de Saint-Sorlin
- <i>Introduction à la Vie devote,</i>	1651-1656	Pierre Corneille
<i>Traité de l'Amour de Dieu du Bienheureux François de Sales</i>	1609-1619	François de Sales
- <i>Esprit du B. François de Sales, par l'Evesque de Bellay</i>	1616	
- <i>Œuvres de Grenade</i> qui contiennent le Catechisme,	1641	Jean-Pierre Camus
<i>la grande Guide des pecheurs, le Memorial de la vie Chrestienne</i>	1587	Louis de Grenade
- <i>Œuvres de Rodriguez sur la Perfection de la vie Religieuse</i>	1583, 1587	
- <i>L'Homme criminel et l'Homme Chrétien ou de la Reparation</i>	1614	Alphonse Rodriguez
<i>de la Nature par la Grace du R. Père Senaut</i>	1644, 1648	Jean-François Senault
- <i>Eschelle Sainte de Saint Iean Damascene</i>		Jean Damascène

Méditations/contemplations

- <i>Meditations du R. Père du Pont</i>	1612	Louis Du Pont
- <i>L'Année Sainte du Père Suffren</i>	1640-1641	Jean Suffren
- <i>Méditations du Père Hayneue</i>	1641-1643	Julien Hayneue
- <i>Méditations du Père de Saint Jure</i>	1649	Jean-Baptiste Saint-Jure

Œuvres de piété

- <i>Les Morales Chrestiennes de F. Nicolas de S. Martin Religieux Fueillant</i>	1619	Nicolas de Saint-Martin
- <i>Morales Chrestiennes du Père Yves Capucin</i>	1642	Yves de Paris
- <i>La Cour Sainte du Père Caussin</i>	1624	Nicolas Caussin

**« Des livres d'Instruction Chrétienne et de Dévotion, Chap. IV »,
in Charles Sorel, *La Bibliothèque française*, 1667 [1664], p. 49-55**

Annexe III : liste de François Garasse

« Cinquante noms propres [...] par lesquels est signifié le Mystère de l'Incarnation »

[selon la graphie originale]

L'Avènement
 L'Assomption
 L'Abréviation
 L'Ænigme
 L'Appréhension
 L'Attraction
 L'Approche ou l'Accession
 L'Ambrassement ou l'Astriction
 Le Bouquet de myrrhe
 Le Baiser
 La Boucle de la religion
 La Conglutination ou le Colement
 La Conversation
 La Courroie parfaitement nouée
 Le Contract, le Pacte, l'Alliance
 Le Commerce ou le Traffic
 La Couche ou le Siège du Roi
 Le Devoir de la grâce
 La Descente du Fils de Dieu
 Le Don ou le Présent de Dieu
 L'Exinanition ou l'Anéantissement
 La Faction ou la Facture
 La Goutte du Verbe
 L'Humanation
 L'Habitation

Hermoniim ou la petite colline
 L'Incarnation ou Inanimation
 L'Incorporation
 L'Instauration ou la Restauration des choses
 L'Imméation ou la Pénétration
 L'Insition ou l'Inoculation
 L'Immansion ou l'Habitation intérieure
 Le Livre cacheté ou la Boucle à sept fermoirs
 La Mission ou l'Envoi du Fils de l'homme
 Le Mystère
 Le Mariage
 La Mixtion ou Mélange
 L'Œuvre ou le Chef-d'œuvre de Dieu
 L'Économie de Jésus-Christ
 Le Pourpre du Roi
 La Récapitulation du Fils de Dieu ou de toutes choses
 La Réconciliation
 Le Renouvellement ou l'Innovation
 La Substantation
 La Supposition ou la Sustentation
 La Sortie du Fils de Dieu
 La Théophanie
 Le Tremblement de terre
 Le Testament de Dieu
 Le Vestement ou la Vesture de Jésus-Christ

François Garasse,
La Somme théologique, 1625, p. 611-630

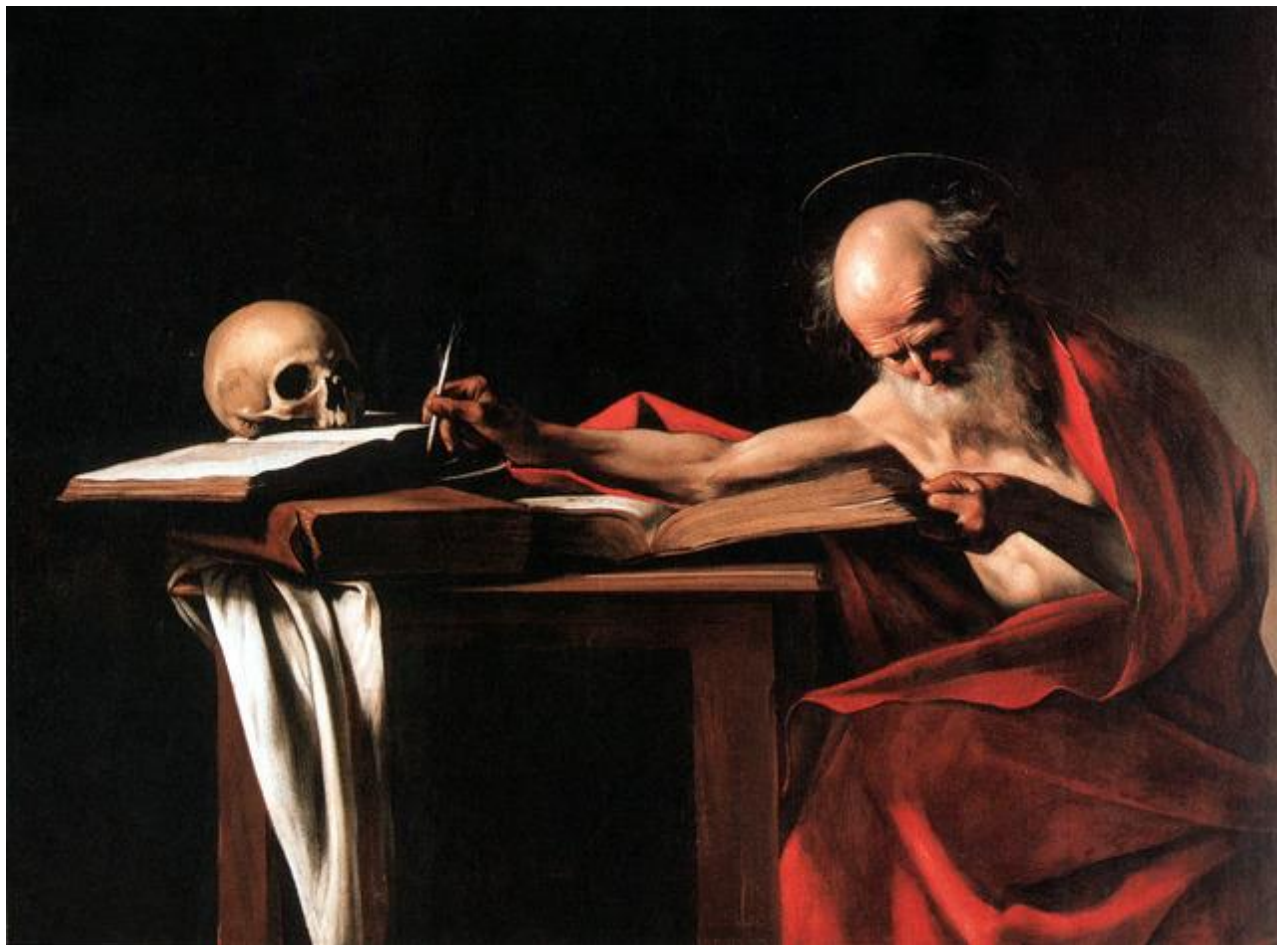
Annexe IV : iconographie

I)



Nicolas Poussin, *L'Adoration des bergers* (1633-1634), National Gallery, Londres

II)



Le Caravage, *Saint Jérôme écrivant* (1605-1606), peinture à l'huile, Galleria Borghese, Rome

III)



Philippe de Champaigne, *Le cardinal de Richelieu écrivant* (env. 1640),
peinture à l'huile, Université de la Sorbonne, Paris



Bérulle écrivant sur l'Incarnation,
gravure placée au frontispice des *Œuvres complètes* (1644)
(in Jean Simard, *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle*, 1976)

v)



Stefano Della Bella, Paul Scarron (1648), gravure



Lorenz Scherm, Portrait de Cyrano de Bergerac (1699), gravure

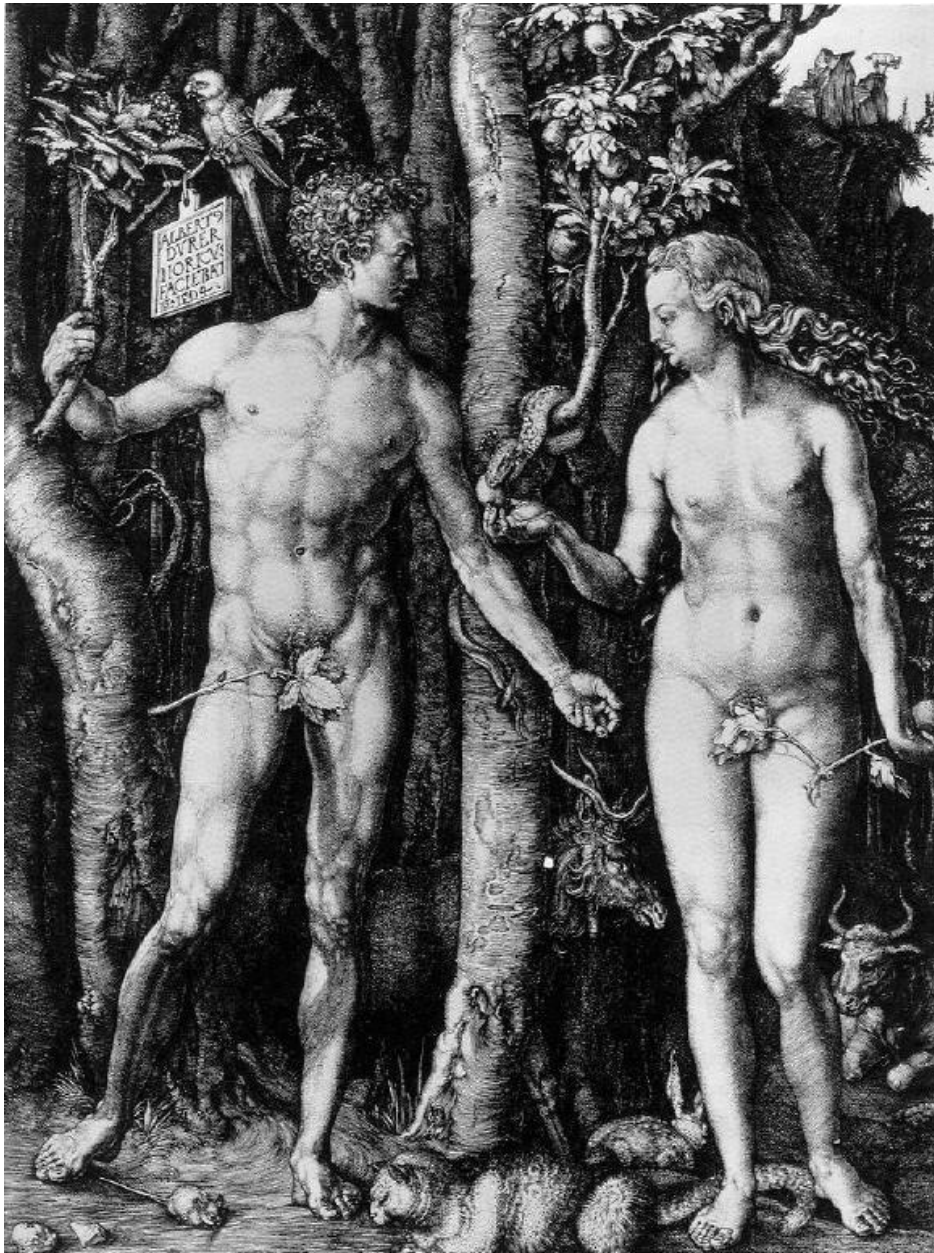
VII)





Jean-Baptiste Joseph Pater, *Ragotin trouve des comédiens dans sa maison de campagne* (1729-1735), peinture sur toile, Nouveau Palais de Sans-souci, Potsdam

IX)



Albrecht Dürer, *Adam et Ève (La Chute de l'homme)* (1504),
gravure, Städel Museum, Francfort-sur-le-Main

BIBLIOGRAPHIE

- I. Corpus (par ordre chronologique)**
 - Histoires comiques
 - Textes théologiques et spirituels sur l'Incarnation
- II. Corpus complémentaire (par ordre alphabétique)**
 - Bible et évangiles apocryphes
 - Textes théologiques et spirituels
 - Autres textes
- III. Littérature critique**
 - Études générales (littéraires, théologiques, historiques)
 - Littérature religieuse, théologie, dévotion au XVII^e siècle
 - Libertinage au XVII^e siècle
 - Roman au XVII^e siècle
 - Histoire comique au XVII^e siècle
 - Incarnation
- IV. Dictionnaires et outils de références**

I. Corpus (par ordre chronologique)

Histoires comiques

- Théophile de VIAU, *Première journée*, in *Libertins du XVII^e siècle, t. I*, éd. Jacques Prévot Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998
- Charles SOREL, *Histoire comique de Francion (livre I à VII)* [édition de 1623], éd. Yves Giraud, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF », 1979
- [Charles SOREL], *Le Berger extravagant. Ou parmi des fantaisies amoureuses on voit les impertinences des Romans et Poésie*, Paris, Toussaint Du Bray, 1627
- Charles SOREL, *Histoire comique de Francion* [édition de 1633], éd. Fausta Garavini, Anne Schoysman et Anna Lia Franchetti, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1996
- Onésime Sommain de CLAIREVILLE, *Le Gascon extravagant*, éd. Felicita Robello, Abano Terme, Piovan, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto di lingue e letterature straniere moderne, Università di Genova », 1984
- TRISTAN L'HERMITE, *Le Page disgracié*, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1994
- Charles SOREL, *Polyandre. Histoire comique*, éd. Patrick Dandrey et Cécile Toublet, Paris, Klincksieck, coll. « Cadratin », 2010
- [François de LA MOTHE LE VAYER et al.], *Le Parasite Mormon. Histoire comique*, [s.l.], [s.n.], 1650
- Paul SCARRON, *Le Roman comique*, éd. Yves Giraud, Paris, Flammarion, coll. « GF Texte intégral », 1981
- Savinien de CYRANO DE BERGERAC, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, éd. Madeleine Alcover, Paris, Champion, coll. « Champion classiques. Littérature », 2004
- Suite d'Offray* [1663], in Paul Scarron, *Roman comique*, éd. Yves Giraud, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche. Classique », 1994, p. 311-409
- Antoine FURETIÈRE, *Le Roman bourgeois*, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981

Textes théologiques et spirituels sur l'Incarnation

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre III, t. II*, trad. Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1974
- TERTULLIEN, *La Chair de Jésus-Christ*, trad. Jean-Pierre Mahé, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1975
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, trad. Charles Kannengiesser, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1973
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, « Discours 40 », in *Discours 38-41*, trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990
- AUGUSTIN D'HIPPONE, « Livre IX » et « Livre X », in *La Cité de Dieu, vol. 1. Livres I à X*, trad. Louis Moreau, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1994, p. 370-456
- AUGUSTIN D'HIPPONE, « Sermo CXXVIII. In Natali Domini, XII », in *Patrologia Latina, vol. 39. Sermones Suppositi. Classis II. De Tempore*, éd. Jacques Paul Migne, 1815-1875, colonnes 1997-2001
- ANSELME DE CONTORBÉRY, *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, t. III. Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, trad. Michel Corbin et Alain Galonnier, Paris, Cerf, 1988 [1094/1098]
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, t. 4, III, Q. 1-59*, éd. Jean-Pierre Torrell et al., Paris, Cerf, 2000, p. 13-427
- IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. du texte autographe d'Édouard Gueydan, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus. Textes », 1986
- *Exercices spirituels*, trad. du texte définitif de Jean-Claude Guy, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1982 [1548]
- JEAN DE LA CROIX, *Les Romances*, trad. Dominique Poirrot, Paris, Arfuyen, coll. « Les carnets spirituels », 2004 [vers 1577]
- Pierre CHARRON, *Les trois Vérités*, in *Œuvres, vol. 2*, Genève, Slatkine reprints, 1970 [1593], p. 1-625
- FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote, Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969 [1609-1619], p. 1-317
- EUSTACHE DE SAINT-PAUL, « *Tractatus primus. De Verbo incarnato* », in *Summa theologiae tripartita, secunda pars*, Paris, C. Chastelain, 1616, p. 7-335
- FRANÇOIS DE SALES, « Des cinq degrés d'humilité », in *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969 [1617], p. 1087-1088
- SANS DE SAINTE-CATHERINE, *Exercices spirituels propres à dépouiller le Religieux de toute vaine affection et l'élever à Dieu par voie de mortification et vertu*, Paris, Jean de Heuqueville, 1619
- Pierre de BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Œuvres complètes, t. III, vol 1*, éd. Michel Dupuy, Paris, Cerf, 1996 [1623]
- François GARASSE, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, Sébastien Chappelet, 1624 [1623]
- Marin MERSENNE, *L'Impiété des déistes*, éd. Dominique Descotes, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2002 [1624]
- Pierre de BÉRULLE, *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, in *Œuvres complètes, t. III, vol. 2*, éd. Michel Dupuy, Paris, Cerf, 1996 [1625]
- François GARASSE, *La Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, Paris, Sébastien Chappelet, 1625

- Jean DUVERGIER DE HAURANNE, *La Somme des fautes et faussetés capitales contenues en la Somme théologique du père François Garasse*, 3 tomes en 2 volumes, Paris, Joseph Boüillerot, 1626
- Pierre de BÉRULLE, *La Vie de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. III, vol. 2, Paris, Cerf, 1996 [1629]
- Louis BEURRIER, *Les Analogies et antithèses de l'Incarnation du Fils de Dieu, et des actions les plus notables de sa vie avec le péché d'Adam*, [Paris], Veuve P. Chevalier, 1630
- YVES DE PARIS, *La Théologie naturelle*, t. I. *Divisé en deux parties. La première traitant de l'Existence de Dieu. Et la seconde de la Création du Monde*, Paris, Nicolas Buon, 1640 [1633]
- Charles SOREL, *Pensées chrétiennes sur les commandements de Dieu, avec quelques exemples sur le même sujet*, [Paris], J. Jost, 1634
- Charles DRELINCOURT, « Prière et méditation sur l'Incarnation et la naissance de notre Seigneur et sauveur Jésus Christ », in *De l'Honneur qui doit être rendu à la bienheureuse Vierge Marie*, Charenton, A. Cellier, 1643 [1634], p. 37-58
- Jacques de HILLERIN, *Les Grandeurs et mystères du S. Verbe incarné*, 4 parties en 3 volumes, Paris, C. Sonnius, 1635-1643
- YVES DE PARIS, *La Théologie naturelle*, tome IV. *De la religion. Que la Religion Chrétienne est la vraie. Des Mystères de la Religion Chrétienne*, Paris, Nicolas Buon, 1641 [1636]
- Léonard de MARANDÉ, « De l'Incarnation », in *Le Théologien français*, tome second, Paris, Michel Soly, 1651 [1641], p. 1-116
- Jean-Baptiste SAINT-JURE, *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes Vérités de la Foi. Rapportées aux trois Vies, Purgative, Illuminative, et Unitive, et dressées pour les Retraites Spirituelles*, Lyon, Jean Didier et B. Coral, 1648 [1642]
- TRISTAN L'HERMITE, *L'Office de la Sainte Vierge, accompagné de prières, méditations et instruction chrétienne, tant en vers qu'en prose*, Paris, Pierre Des Hayes, 1646
- *Tristan L'Hermite sieur du Solier, poète chrétien et catholique*, éd. Frédéric Lachèvre, Paris, R. Clavreuil, 1941
- *L'Office de la Sainte Vierge*, in *Œuvres complètes*, t. III. *Poésie II*, éd. Jean-Pierre Chauveau, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2002 [1646], p. 275-491
- Nicolas CAUSSIN, *Le Buisson ardent, figure de l'Incarnation. Contenant vingt-quatre discours sur les Mystères de l'Avent*, Paris, Jean du Bray, 1647
- Jacques de HILLERIN, *Le Chariot chrétien à quatre roues, menant au salut, dans le souvenir de la mort, du jugement, de l'enfer et du paradis*, Paris, Jean Henault, 1652
- Julien HAYNEUVE, « Méditations pour les jours de l'Avent et Noël », in *Abrégé des Méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des Saints*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1670 [1655], p. 1-114
- Blaise PASCAL, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », 1992 [vers 1655]
- Jean DESMARETS DE SAINT-SORLIN, « Neuvième journée » et « dixième journée », in *Les Délices de l'esprit. Dialogues dédiés aux beaux esprits du monde, partie II*, Paris, A. Courbé, 1658, p. 1-31
- Jacques Bénigne BOSSUET, « Sermon pour la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge [25 mars 1662] », in *Sermons. Le Carême du Louvre*, éd. de Constance Cagnat-Deboeuf, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 162-177

TRISTAN L'HERMITE, *Les Hymnes de toutes les Fêtes solennelles*, in *Œuvres complètes*, t. III. *Poésie II*, éd. Jean-Pierre Chauveau, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2002 [1665], p. 493-584

Jean-Baptiste GONET, « De motivo Incarnationis », in *Manuale Thomistarum seu Brevis Theologiae Cursus*, t. V, Biterris, La Court, 1680, p. 414-430

II. Corpus complémentaire (par ordre alphabétique)

Bible et évangiles apocryphes

Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam [Vulgate clémentine], 1598, en ligne sur :

<<http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>>

Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, trad. Michel de Marolles, Paris, Sébastien Huré, 1649

Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ, traduit en français selon l'édition Vulgate, avec les différences du Grec, trad. Lemaître de Sacy, Mons, Gaspard Migeot, 1667

La Sainte Bible nouvellement translatée de latin en français, [Louvain], Bartholomy de Grave, 1550

Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu, trad. Jean Gijssels, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 105-140

Histoire de Joseph le Charpentier, trad. Anne Boud'hors, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 25-59

Histoire de l'enfance de Jésus [Évangile du Pseudo-Thomas], trad. Claudio Gianotto, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 189-204

Protévangile de Jacques, trad. Albert Frey, in *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 71-104

Autres textes théologiques et spirituels

[ANONYME], *La Passion de Notre Seigneur en vers burlesques*, Paris, Veuve Jean Remy, 1649

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, 3 volumes, trad. Louis Moreau, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sagesses », 1994

Pierre de BÉRULLE, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, 3 volumes, éd. Jean Dagens, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique », 1937-1939

Pierre de BÉRULLE, *Œuvres complètes*, t. I. *Œuvres de piété*, 2 volumes, éd. Michel Dupuy, Paris, Cerf, 1996

Le Catéchisme du concile de Trente, traduction nouvelle, trad. Varet de Fontigny, Paris, Guillaume Desprez, 1673

Nicolas COEFFETEAU, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, Paris, S. Cramoisy, 1620

Pierre CORNEILLE, *Louanges de la sainte Vierge. Composées en rimes latines par S. Bonaventure*, Paris, Gabriel Quinet, 1665

FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, t. XIII. *Lettres, 1605-1608*, Paris, Emmanuel Vitte, 1904

- FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, in *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 319-972
- François GARASSE, *Apologie du père François Garassus*, Paris, Sébastien Chappelet, 1624
- La grande et belle Bible des Noëls anciens. XVII^e et XVIII^e siècles*, éd. Henry Poulaille, Paris, Albin Michel, 1950
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ézéchiel*, t. I, trad. Charles Morel, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1986
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job, première partie (Livres I et II)*, trad. Dom André de Gaudemaris, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1989
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job, sixième partie (Livres XXVIII-XXIX)*, trad. Marc Adriaen, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2003
- Jésus-Christ dans la littérature française. I. Les siècles de chrétienté : Moyen âge, XVI^e et XVII^e siècles*, éd. André Dabiez et al., Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ. Résonances », 1987
- Léonard de MARANDÉ, *Abrégé curieux et familier de toute la Philosophie, Logique, Morale, Physique et Métaphysique, et des matières plus importantes du Théologien Français*, sixième édition, Paris, Michel Soly, 1648 [1642]
- Missale Romanum, ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum editio XXXI post typicam* [1570], en ligne sur :
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1570-07-19_SS_Pius_V_Missale_Romanum_LT.pdf>
- François OGIER, *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse, de François Garasse*, Paris, [s.n.], 1623

Autres textes

- Marguerite d'ANGOULÊME (reine de Navarre), *Les Comédies bibliques*, éd. Barbara Marczuk, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2000
- Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, in *Voyages aux pays de nulle part*, éd. Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, p. 205-276
- Savinien de CYRANO DE BERGERAC, *Œuvres complètes*, t. II. *Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, éd. Luciano Erba et Hubert Carrier, Paris, coll. « Champion Sources classiques », 2001
- Savinien de CYRANO DE BERGERAC, *Le Pédant joué*, in *Œuvres complètes*, t. III. *Théâtre*, éd. André Blanc, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2001, p. 9-222
- René DESCARTES, *Discours de la méthode suivi de La Dioptrique*, éd. Frédéric de Buzon, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », 1991
- René DESCARTES, *Le Monde ou traité de la lumière*, in *Œuvres de Descartes*, t. XI, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1996, p. 1-118
- Henri ÉTIENNE, *Deux dialogues du nouveau langage français italianisé et autrement déguisé, principalement entre les courtisans de ce temps*, [Genève], [s.n.], 1578
- GALILÉE, *Le Messager des étoiles*, éd. Fernand Hallyn, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sciences », 1992
- GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, éd. René Fréreau et François De Gandt, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sciences », 1992
- GALILÉE, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Le Opere di Galileo Galilei*, t. VII, éd. Antonio Favaro, Florence, G. Barberà, 1890-1909 [réimpression de 1929-1939, 1964-1966, 1968]

- Pierre GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses [Disquisito metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus renati cartesiani metaphysicam et responsa]*, trad. Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1962
- Pierre-Daniel HUET, *Traité de l'origine des romans*, in *Poétiques du roman. Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e siècle sur le genre romanesque*, éd. Camille Esmein-Sarrazin, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2004, p. 357-535
- Gautier de Coste de LA CALPRENÈDE, *Cléopâtre*, 12 tomes en 6 volumes, Genève, Slatkine reprints, 1979
- Claude LE PETIT, *L'Heure du Berger*, in *Les Œuvres libertines de Claude Le Petit*, éd. Frédéric Lachèvre, Genève, Slatkine reprints, 1968
- John MILTON, « On the Morning of Christ's Nativity », in *Seventeenth-Century Poetry*, éd. Paul Driver, London, Penguin Books, 1995, p. 64-71
- MOLIÈRE, *Le Médecin malgré lui*, in *Œuvres complètes, t. I*, éd. Georges Forestier et Claude Bourqui, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 727-766
- MOLIÈRE, *Premier placet présenté au Roi*, in éd. *Œuvres complètes, t. II*, Georges Forestier et Claude Bourqui, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 191-193
- MOLIÈRE, *Le Festin de Pierre [Dom Juan]*, in *Œuvres complètes, t. II*, éd. Georges Forestier et Claude Bourqui, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 845-907
- Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. Jean Céard, Paris, Librairie Générale Française, coll. « La Pochotèque. Classiques modernes », 2001
- Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF Texte intégral », 2002
- Guy PATIN, *Traité de la conservation de santé*, deuxième édition, Paris, Jean Jost, 1632
- Paul PELLISSON-FONTANIER, *Histoire de l'Académie française*, Genève, Slatkine reprints, 1989 [1652]
- François RABELAIS, *Pantagruel*, in *Les cinq Livres*, éd. Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « La Pochotèque. Classiques modernes », 1994, p. 289-531
- François RABELAIS, *Gargantua*, in *Les cinq Livres*, éd. Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « La Pochotèque. Classiques modernes », 1994, p. 1-287
- Ernst RENAN, *La Vie de Jésus*, in *Histoire des origines du christianisme*, éd. Laudyce Rétat, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 1-301
- Rhétorique à Herennius*, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1989
- Pierre de RONSARD, « Hercule chrestien », in *Œuvres complètes, t. II*, éd. Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 525-532
- Paul SCARRON, *Le Virgile travesti*, éd. Jean Serroy, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1988
- Paul SCARRON, *Œuvres*, 7 volumes, Genève, Slatkine reprints, 1970 [1786]
- Georges de SCUDÉRY, *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, 2 volumes, éd. Rosa Galli Pelligrini et Antonella Arrigoni, Fasano, Schena, coll. « Biblioteca della ricerca. Testi stranieri », 2003 [1665]
- Madeleine de SCUDÉRY, *Clélie. Histoire romaine*, 5 volumes, éd. Chantal Morlet-Chantalat, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2001-2005

- Charles SOREL, *La Science des choses corporelles. Première partie de la science humaine, où l'on connaît la Vérité de toutes les choses du Monde par la force de la Raison*, Paris, Pierre Billaine, 1634
- Charles SOREL, *La Maison des jeux*, éd. Daniel-A. Gajda, Genève, Slatkine reprints, 1977
- Charles SOREL, *De la Perfection de l'âme, quatrième volume et conclusion de la Science universelle*, Paris, Toussaint Quinet, 1644
- Charles SOREL, *La Bibliothèque française. De M. C. Sorel Premier Historiographe de France. Seconde édition. Revue et augmentée*, Paris, Compagnie des Libraires du Palais, 1667 [1664]
- Charles SOREL, *De la connaissance des bons livres, ou examen de plusieurs auteurs*, Paris, André Pralard, 1671
- Baruch SPINOZA, *Éthique*, trad. Robert Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990
- Michel TOURNIER, *Gaspard, Melchior et Balthazar*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005
- Théophile de VIAU, *Œuvres complètes, t. I. Traité de l'immortalité de l'âme ou la Mort de Socrate. Poésies*, éd. Guido Saba, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 1999
- Théophile de VIAU, *Le Procès du poète Théophile de Viau. 11 juillet 1623 - 1er septembre 1625, t. I*, éd. Frédéric Lachèvre, Genève, Slatkine reprints, 1968
- Théophile de VIAU, *Théophile en prison et autres pamphlets*, éd. Robert Casanova, Paris, coll. « Libertés », J.-J. Pauvert, 1967
- Théophile de VIAU *Apologie au roi*, in *Libertins du XVII^e siècle, t. I*, éd. Jacques Prévot Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 113-129
- VIRGILE, *Traduction de l'Énéide de Virgile*, 2 tomes, trad. Jean Regnault de Segrais, Paris, Denis Thierry et Claude Barbin, 1668-1681

III. Littérature critique (par ordre alphabétique)

Études générales (littéraires, théologiques, historiques)

- Madeleine ALCOVER, *Cyrano relu et corrigé*, Genève, Droz, coll. « Études de philologie et d'histoire », 1990
- Jean-Robert ARMOGATHE, *La Nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 2007
- Pierre ASSOULINE, *Vies de Job*, Paris, Gallimard, 2011
- Erich AUERBACH, *Figura*, trad. Marc André Bernier, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1993 [1944]
- Erich AUERBACH, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998 [1946]
- Éric BARATAY, *L'Église et l'animal (France, XVII^e- XX^e siècle)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1996
- Roland BARTHES, « Loyola », in *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1971, p. 45-80
- Marc BENSIMON, « Le comique baroque », *Pacific Coast Philology*, vol. 3, avril 1968, p. 78-89
- Sandrine BERREGARD, *Tristan L'Hermite, "héritier" et "précurseur". Imitation et innovation dans la carrière de Tristan L'Hermite*, Tübingen, Narr, coll. « Biblio 17 », 2006

- Dominique BERTRAND, *Dire le rire à l'âge classique. Représenter pour mieux contrôler*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995
- Régis BERTRAND (dir.), *La Nativité et le temps de Noël, xvi^e-xx^e siècles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2003
- Olivier BLOCH, *Matière à histoires*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série », 1997
- Philippe BOULIER, « Le point de départ de l'exposé cosmologique dans le *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde* et *Le Monde* », *xvii^e siècle*, n° 242, 2009, p. 69-96
- Emmanuel BURY et Éric VAN DER SCHUEREN (dir.), *Charles Sorel polygraphe*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006
- Henri BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, J. Vrin, 1933
- Jean CÉARD, *La Nature et les prodiges. L'insolite au xvi^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 1996 [1977]
- Michel de CERTEAU, « L'homme en prière, "cet arbre de gestes" », in *La Faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 1987 [1964], p. 31-40
- Michel de CERTEAU, *La Fable mystique. xvi^e-xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982
- Louis CHÂTELLIER, *Les Espaces infinis et le silence de Dieu. Sciences et religion. xvi^e-xix^e siècle*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « Collection historique », 2003, p. 13-85
- Bernard CHEDOZEAU, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1990
- Teresa CHEVROLET, *L'Idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance », 2007
- Michèle CRAMPE-CASNABET, « Descartes : la nature n'est pas une déesse », *Littératures classiques*, n° 17, 1992, p. 15-24
- Catherine CROIZY-NAQUET, « L'Ovide moralisé ou Ovide revisité. De métamorphose en anamorphose », *Lectures et usages d'Ovide, Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 9, 2002
- Ernst Robert CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, Presses Universitaires de France, 1956
- Gilbert DAHAN, « L'allégorie dans l'exégèse chrétienne », in Gilbert Dahan et Richard Goulet (dir.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 205-230
- Patrick DANDREY, *Molière ou l'esthétique du ridicule*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque d'histoire du théâtre », 1992
- Patrick DANDREY, *L'Éloge paradoxal. De Gorgias à Molière*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 1997
- Gérard DEFAUX, « Sagesse et folie : d'Érasme à Molière », *Modern Language Notes*, vol. 91, n° 4, mai 1976, p. 655-671
- Andrea DEL LUNGO, « Pour une poétique de l'incipit », *Poétique*, n° 94, 1993, p. 131-152
- Christian DELPORTE, *Une Histoire de la langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009
- Jean DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Nouvelle Clio », 1971
- Geneviève DEMERSON et Bernard DOMPNIER (dir.), *Les Signes de Dieu aux xvi^e et xvii^e siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1993

- Geroges DIDI-HUBERMAN, *Fra Angelico. Dissemblances et figuration*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1990
- André-Marie DUBARLE, *Le Péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1983, p. 14-87
- Georges DUBY, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976
- Jacques ELLUL, *Anarchie et christianisme*, Lyon, Atelier de création libertaire, 1988
- Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, J. Vrin, coll. « Contextes », 1992
- Maurice A. FINOCCHIARO, *The Galileo Affair. A Documentary History*, Berkeley, University of California Press, coll. « California studies in the history of science », 1989
- Édith FLAMARION, « Jésuites de France théoriciens et praticiens de l'image : du XVI^e au XVIII^e siècle. La chair et le verbe », in Édith FLAMARION (dir.), *La chair et le verbe. Les jésuites de France au XVIII^e siècle et l'image*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2008, p. 9-44
- Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1972 [1961]
- Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966
- Nadia Ibrahim FREDRIKSON, « La Perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien », *Revue de l'histoire des religions*, n° 220, 2003, p. 238-317
- Northrop FRYE, *Le grand Code. La Bible et la littérature*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1984
- Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2009 [1980]
- Marc FUMAROLI, « Les choses s'envolent, les mots demeurent », in *Le Livre des métaphores. Essai sur la mémoire de la langue française*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2012, p. 9-21
- Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1986
- Tullio GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. Marilène Raiola, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 2000
- Vittorino GROSSI, et al., *L'Homme et son salut*, Paris, Desclée, coll. « Histoire des dogmes », 1995
- Sophie HACHE, *Le Langage du ciel. Le Sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2000
- Fernand HALLYN, *Les Structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux », 2004
- Philippe HAMOU, *La Mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, 2 volumes, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Histoire des sciences », 1999
- Michel JEANNERET, « L'homme dans le livre. Portraits d'auteur au XVI^e siècle », in Fernando COPELLO et Aurora DELGADO-RICHET (dir.), *Le Portrait. Champ d'expérimentation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2013, p. 29-46
- Laurent JENNY, *L'Expérience de la chute. De Montaigne à Michaux*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 1997

- Christian JOUHAUD, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2000
- Alexandre KOYRÉ, *Du Monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Idées. Philosophie », 1973 [1957]
- Thomas S. KUHN., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962
- Sandra LA ROCCA, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Les anthropologiques », 2007
- Alexandre LEUPIN, *Fiction et Incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1993
- Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », 4 volumes, 1959-1964
- Jean-François MAILLARD, *Essai sur l'esprit du héros baroque (1580-1640). Le même et l'autre*, Paris, Nizet, 1973
- Jean-Michel MALDAMÉ, *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2008
- Philippe MARTIN, *Une Religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, coll. Histoire religieuse de la France », 2003
- Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 655-1167
- Olivier MILLET et Philippe de ROBERT, « Bible et littérature », in *Culture biblique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Premier cycle », 2001, p. 339-406
- Georges MINOIS, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, t. I. *De saint Augustin à Galilée*, Paris, Fayard, 1990
- Georges MINOIS, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p. 245-382
- Michel MEYER, *La Rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2004
- Jacques MOREL, « Médiocrité et perfection dans la France du XVII^e siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 69, n° 3-4, 1969, p. 441-450
- Mary Jo MURATORE, *Mimesis and Metatextuality in the French Neo-Classical Text. Reflexive Readings of La Fontaine, Molière, Racine, Guilleragues, Madame de La Fayette, Scarron, Cyrano de Bergerac and Perrault*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1994
- Claudine NÉDÉLEC, *Les États et Empires du burlesque*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2004
- Bruno NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel. Histoire », 1994
- Thomas PAVEL, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imaginaire classique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1996
- Thomas PAVEL, *La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2003
- Paul POUPARD, *L'Affaire Galilée*, Versailles, Éditions de Paris, 2005
- Pietro REDONDI, *Galilée hérétique*, trad. Monique Aymard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1985
- Jean ROHOU, *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2002
- Myriam ROMAN, Anne TOMICHE et al., *Figures du parasite*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001

- Pierre RONZEAUD, « Littérature et irrationalités au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n° 182, janvier-mars 1994, p. 39-52
- Michèle ROSELLINI, *Lecture et "Connaissance des bons livres". Charles Sorel et la formation du lecteur*, [thèse de doctorat en littérature française sous la direction d'Alain Viala], [Paris], [Université Paris III], 2003
- Michèle ROSELLINI, « Écrire de sa prison. L'expérience de Théophile de Viau », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 39, 2007, p. 17-37
- Paolo ROSSI, *Aux origines de la science moderne*, trad. Patrick Vighetti, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Sciences », 1999
- Olivier ROUX, *La "fonction d'écrivain" dans l'œuvre de Charles Sorel*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2012
- Olivier ROUX, *Charles Sorel. La figure, la ligne et l'invention de l'auteur*, Paris, Champion, coll. « Lumières classiques », 2014
- Jocelyn ROYÉ, *La Figure du pédant de Montaigne à Molière*, Genève, Droz, coll. « Travaux du grand siècle », 2008
- Guido SABA, *Théophile de Viau. Un poète rebelle*, Presses Universitaires de France, coll. « Écrivains », 1999
- Pierre SAGE, *Le 'bon prêtre' dans la littérature française. D'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Genève, Droz, 1951
- Denis SAINT-AMAND et David VRYDHAGS, « Retours sur la posture », *La posture. Genèse, usages et limites d'un concept*, Contextes, n° 8, 2011, en ligne sur : <http://contextes.revues.org/4712>
- Giorgio de SANTILLANA, *Le Procès de Galilée*, trad. Adriana Salem, Paris, Le Club du meilleur livre, coll. « Dossiers de l'histoire », 1955
- Bernard SARRAZIN, *La Bible parodiée. Paraphrases et parodies*, Paris, Cerf, 1993
- Michael A. SCREECH, *Le Rire au pied de la croix. De la Bible à Rabelais*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Bayard, 2002 [1997]
- Jean SERROY, « Situation de Charles Sorel », in Emmanuel BURY et Éric van der SCHUEREN (dir.), *Charles Sorel polygraphe*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006, p. 1-17
- William R. SHEA, « Galileo and the Church », David C. LINDBERG et Ronald L. NUMBERS (dir.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 114-135
- William R. SHEA, *La Révolution galiléenne. De la lunette au système du monde*, trad. François De Gandt, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Science ouverte », 1992
- Jean-Pierre SONNET, « Y a-t-il un narrateur dans la Bible ? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque », in *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Françoise MIES (dir.), Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « Connaître et croire », 1999, p. 9-27
- Lionello SOZZI et Verdun-Léon SAULNIER, *La Nouvelle française à la Renaissance*, Paris, Slatkine, coll. « Bibliothèque Franco Simone », 1981
- Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana university press, coll. « Indiana literary biblical series », 1985
- Alain TAPIÉ, *Baroque, vision jésuite. De Tintoret à Rubens*, Paris, Somogy, 2003
- Sylvie THOREL-CAILLETEAU, *Splendeurs de la médiocrité. Une idée du roman*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 2008
- Frédéric TINGUELY, « D'un prologue l'autre : vers l'inconscience consciente d'Alcofrybas Rabelais », *Études Rabelaisiennes*, t. XXIX, 1993, p. 83-91

- Tzvetan TODOROV, *Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, Adam Brio, 2000
- Jean-Pierre VAN ELSLANDE, *L'Imaginaire pastoral du XVII^e siècle. 1600-1650*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1999
- Albert VAN HELDEN, *Measuring the Universe. Cosmic dimensions from Aristarchus to Halley*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985
- Olivier-Thomas VENARD, *Littérature et théologie, une saison en enfer*, Genève, Ad Solem, coll. « Thomas d'Aquin, poète théologien », 2003
- Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1985
- Alain VIALA, *Approches de la réception. Sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993
- Jean-Yves VIALLETON, « Notes sur la pensée du "comique" au XVII^e siècle », *Rire et littérature, Recherches & Travaux*, n° 67, 2005
- Patricia VICTORIN, « Du papegau au perroquet : antonomase et parodie », *La Tentation du parodique dans la littérature médiévale, Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 15, 2008, p. 145-166
- Tristan VIGLIANO, « Pour en finir avec le prologue de Gargantua ! », *@nalyse*, vol. 3, n° 3, 2008, p. 74-98
- Jean WEISGERBER, *L'Espace romanesque*, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Bibliothèque de littérature comparée », 1978

Littérature religieuse, théologie, dévotion au XVII^e siècle

- Jean-Robert ARMOGATHE (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1989
- Christian BELIN, *L'Œuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1995
- Christian BELIN, « Le "discours en forme d'élévation" selon Bérulle », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 253-264
- Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 5 volumes, éd. François Trémolières, Grenoble, J. Million, 2006
- Emmanuel BURY et Bernard MEUNIER (dir.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991*, Paris, Cerf, 1993
- Fulbert CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie, t. III, livre V, 1^{ère} partie. Maîtres modernes de la vie chrétienne*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1944
- Charles CHESNEAU, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678), t. II. L'apologétique*, Paris, Société d'histoire ecclésiastique de la France, coll. « Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France », 1946
- Louis COIGNET, *Origines de la spiritualité française*, Paris, Lacolombe, 1949
- Dominique DESCOTES (dir.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2006
- Raymond DEVILLE, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008 [1987]
- Sébastien DROUIN, *Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2010, p. 29-186

- Michel DUPUY, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, Tournai, Desclée, coll. « Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui », 1964
- Michel DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 2001
- Gérard FERREYROLLES, « Régimes religieux du littéraire, régimes littéraires du religieux », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 5-13
- Jean-Pascal GAY, « Les *Théologies Françaises* au XVII^e siècle. Remarques sur l'histoire d'un échec », in Jean-Pascal GAY et Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL (dir.), *Les Métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2012, p. 197-236
- Jean-Pascal GAY et Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL (dir.), *Les Métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2012
- Frank GREINER, « Fictions et dévotion au XVII^e siècle : une pédagogie de l'imaginaire », *Roman et religion de J.-P. Camus à Fénelon, Littératures classiques*, n° 79, 2012, p. 95-110
- Dominique JULIA, « Lectures et Contre-Réforme », in *Réforme catholique, religion des prêtres et "foi des simples". Études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'humanisme et Renaissance », 2014, p. 233-282
- Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1969
- Yves KRUMENACKER, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1998
- Jacqueline LAGRÉE, « La religion naturelle à l'âge classique », in Henri LAUX et Dominique SALIN (dir.), *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellement du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Éditions des facultés jésuites de Paris, 2003, p. 85-103
- Jacques LE BRUN, « La dévotion à l'Enfant Jésus au XVII^e siècle », in Egle BECCHI et Dominique JULIA (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident, t. 1. De l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'univers historique », 1998, p. 402-431
- Jacques LE BRUN, *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2004
- Rémi LESCOT, *Pierre de Bérulle. Apôtre du Verbe incarné*, Paris, Cerf, 2013
- Émile MÂLE, *L'Art religieux du XVII^e siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, A. Colin, 1984, p. 197-258
- Jean MESNARD, « Culture et religion », in *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 111-121
- Hélène MICHON, « L'anéantissement : de l'ontologie à la mystique », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 265-282
- Keisuke MISONO, *Écrire contre le jansénisme. Léonard de Marandé polémiste vulgarisateur*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2012
- François MONTFORT, *Petite vie de Pierre de Bérulle*, Paris, Desclée, coll. « Petite vie de... », 1997
- Jean ORCIBAL, *Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, Cerf, coll. « Tradition et spiritualité », 1965
- Anna PRZYREMBEL, *La Controverse théologique et morale entre Saint-Cyran et le père Garasse*, Paris, A. Rousseau, 1917

- Jean-Louis QUANTIN, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Études augustiniennes. Série Moyen-âge et temps modernes », 1999
- Cecilia RIZZA, « L'emploi profane du langage religieux dans la poésie de Théophile de Viau », *Libertinage et littérature*, Paris, Nizet, 1996, p. 73-96
- Jacques ROLAND-GOSSELIN, *Le Carmel de Beaune depuis sa fondation (1619) jusqu'à la mort de sa troisième prieure, Élisabeth de la Trinité de Quatrebarbes (1660)*, [s.l.], Rabat, 1969
- Hervé SAVON, « Le figurisme et la "Tradition des Pères" », in Jean-Robert AROMOGATHE (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1989, p. 757-785
- Jean SIMARD, *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle. Les dévotions de l'école française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976

Libertinage au XVII^e siècle

- Antoine ADAM, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Genève, Slatkine, 1966 [1935]
- Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2002
- Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Les libertins : l'envers du Grand siècle », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 7, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 291-319
- Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e - XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les dossiers du GRIHL*, 2007-2, en ligne sur : <<http://dossiersgrihl.revues.org/279>>
- Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2013
- Françoise CHARLES-DAUBERT, « La Bible des libertins », in Jean-Robert AROMOGATHE (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1989, p. 667-689
- Jean-Charles DARMON, *Le Songe libertin. Cyrano de Bergerac d'un monde à l'autre*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque française et romane. Études littéraires », 2004
- Louise GODARD DE DONVILLE, *Le Libertin des origines à 1665. Un produit des apologistes*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », 1989
- Doris GUILLUMETTE, *La libre Pensée dans l'œuvre de Tristan L'Hermite*, Paris, Nizet, 1972
- Isabelle MOREAU, *"Guérir du sot". Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2007
- Alain MOTHU, « Pour en finir avec les libertins », *Les Dossiers du Grihl* [en ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 9 septembre 2010 : <<http://dossiersgrihl.revues.org/4490>>
- Hélène OSTROWIECKI, « La Bible des libertins », *La Bible au XVII^e siècle, XVII^e siècle*, n° 194, janvier-mars 1997, p. 43-55

- René PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1983 [1943]
- Bruno ROCHE, *Le Rire des libertins dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2011
- Stéphane VAN DAMME, *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Histoires pour aujourd'hui », 2008

Roman au XVII^e siècle

- Antoine ADAM, « Le Roman français au XVII^e siècle », in *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 7-57
- Jacques BERCHTOLD, « Pérégrination terrestre, enjeu céleste? La dimension spirituelle de l'errance dans la tradition picaresque », *Revue des sciences humaines*, n° 245, 1997, p. 67-92
- Jacques BERCHTOLD, *Les prisons du roman (XVII^e-XVIII^e siècle). Lectures plurielles et intertextuelles de Guzman d'Alfarache à Jacques le fataliste*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 2000
- Henri COULET, « Un siècle, un genre ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 3-4, mai-août 1977, p. 359-372
- Filippo D'ANGELO, *Le Moi dissocié. Libertinage et fiction dans le roman à la première personne au XVII^e siècle* [thèse de doctorat en littérature française sous la direction de Jean SERROY], [Grenoble], [Université Stendhal Grenoble 3], 2008
- René DÉMORIS, *Le Roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2002, p. 5-176
- Camille ESMEIN-SARRAZIN, *L'Essor du roman. Discours théorique et constitution d'un genre littéraire au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2008
- Camille ESMEIN-SARRAZIN, « Le roman au XVII^e siècle. De la transgénéricité à la reconnaissance générique », in Dominique MONCOND'HUY et Henry SCEPI (dir.), *Les Genres de travers. Littérature et transgénéricité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « La licorne », 2008, p. 75-88
- Michel FOURNIER, *Généalogie du roman. Émergence d'une formation culturelle au XVII^e siècle en France*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des lettres. Études », 2006
- Frank GREINER (dir.), *Roman et religion de J.-P. Camus à Fénelon*, *Littératures classiques*, n° 79, 2012
- Maurice LAUGAA, « Coulées et proies du sommeil dans quelques romans français entre 1600 et 1650 », *Revue des sciences humaines*, n° 194, avril-juin 1984, p. 51-70
- Maurice LEVER, *Romanciers du Grand siècle*, Paris, Faillard, 1996
- Georges MOLINIÉ, *Du Roman grec au roman baroque. Un Art majeur du genre narratif en France sous Louis XIII*, Toulouse, Service des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, coll. « Publications du Centre de recherche "Idées, thèmes et formes 1580-1660" », 1982
- Alain NIDERST, « Le danger des romans dans les romans du XVII^e siècle », in Jan HERMAN et Paul PELCKMANS (dir.), *L'Épreuve du lecteur. Livres et lectures dans le roman d'Ancien Régime. Actes du VIII^e colloque de la Société d'analyse de la topique romanesque*, Louvain - Anvers, 19-21 mai 1994, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'information grammaticale », 1995, p. 52-58

- Nancy ODDO, « L'invention du roman français au XVII^e siècle : littérature religieuse et matière romanesque », *XVII^e siècle*, n° 215, 2002, p. 221-234
- Daniel RIOU, « Narration, écriture dans la production romanesque au dix-septième siècle. Sorel, Scarron, Furetière, Madame de La Fayette », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 31, 1989, p. 469-488
- Daniel RIOU, *Image de l'auteur dans les romans de Charles Sorel. Pour un problématique moderne du sujet d'écriture* [thèse de doctorat en littérature française sous la direction d'Alain VIALA], [Paris], [Université Paris III], 1993
- Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, « Romans et dévotion au XVII^e siècle », *Littérature et religion, Littératures classiques*, n° 39, 2000, p. 29-49
- Anne-Élisabeth SPICA, *Savoir peindre en littérature. La description dans le roman au XVII^e siècle. Georges et Madeleine de Scudéry*, Paris, Champion, coll. « Lumière Classique », 2002
- Anne-Élisabeth SPICA, « Les paraphrases et les citations bibliques dans les romans en langue française au XVII^e siècle : enjeux intertextuels », *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du III^e colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique*, Paris, 8-10 juin 2006, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 2007, p. 287-301

Histoire comique

- Madeleine ALCOVER, « Essai de titrologie : les récits de Cyrano de Bergerac », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 1, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, p. 75-94
- Jean ALTER, « "C'est moi qui parlons". Le jeu des narrateurs dans *Francion* », *French Forum*, 5, n° 2, mai 1980, p. 99-105
- Marta Teixeira ANACLETO, « La Mise en texte du "pays des romans" dans *Le Roman bourgeois* de Furetière : paradoxes d'un "ouvrage comique" », in Jan HERMAN et Paul PELCKMANS (dir.), *L'Épreuve du lecteur. Livres et lectures dans le roman d'Ancien Régime. Actes du VIII^e colloque de la Société d'analyse de la topique romanesque*, Louvain - Anvers, 19-21 mai 1994, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'information grammaticale », 1995, p. 109-119
- Francis ASSAF, « Le miroir dans le labyrinthe. Préfaces d'histoires comiques », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 35, 1991, p. 283-302
- Hervé D. BÉCHADE, *Les Romans comiques de Charles Sorel. Fiction narrative, langue et langages*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1981
- Günter BERGER, *Der komisch-satirische Roman und seine Leser*, Heidelberg, C. Winter, 1984
- Sandrine BERREGARD, « Diversité et unité dans *Le Page disgracié* de Tristan L'Hermite », *L'Information littéraire*, 2007/4, p. 14-18
- Dominique BERTRAND, « Les figures du songe ou les arcanes de la fiction », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 35, 1991, p. 411-423
- Dominique BERTRAND, « Les représentations du rire dans l'*Histoire comique de Francion* », Patrick DEBAILLY et al., *Charles Sorel, Histoire comique de Francion. Actes de la journée d'étude sur l'Histoire comique de Francion de Charles Sorel, 10 novembre 2000*, Paris, Université Paris VII/U.F.R. Sciences des textes et documents, coll. « Cahiers textuel », 2000, p. 51-65

- Elisa BIANCARDI, « Le commutazioni antrozo/morfiche nel *Roman comique* di Scarron », Giorgetto Giorgi *et al.* (dir.), *Studi di cultura francese ed Europa in onore du Lorenzo Maranini*, Fasano, Schena, 1983, p. 217-231
- Margherita BOTTO, « Le monde fictionnel de Cyrano de Bergerac », in *Perspectives de la recherche sur le genre narratif français au XVII^e siècle*, Pisa, Edizioni ETS, coll. « Quaderni del Seminario di filologia francese », 2000, p. 163-186
- Mireille CAILLE-GRUBER, « Au non-lieu du texte. L'utopie de Cyrano de Bergerac », *XVII^e siècle*, n° 125, 1979, p. 349-357
- Jean-Pierre CAVAILLÉ, « "Qu'il y ait un Dieu... je vous le nie tout à plat." Contexte théorique et enjeux pratiques des arguments athéistes du Fils de l'hôte », *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *Littératures classiques*, n° 53, 2004, p. 65-74
- Henri CHARDON, *Scarron inconnu et les types des personnages du Roman comique*, 2 volumes, Genève, Slatkine reprints, 1970 [1903-1904]
- Françoise CHASERANT *et al.*, *De Vernie à Sans-Souci. Le Roman comique illustré*, Le Mans, Cénomane, 2004
- Jean-Pierre CHAUVÉAU, « Diversité et unité du *Roman comique* », *Mélanges historiques et littéraires sur le XVII^e siècle. Offerts à Georges Mongrédien par ses amis*, Paris, Société d'études du XVII^e siècle, 1974, p. 163-176
- Henri COULET, « Le roman comique et parodique », in *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, Armand Colin, coll. « U. Lettres », 2003 [1967], p. 172-194
- Patrick DANDREY, *Le premier Francion de Charles Sorel ou le "jeu du roman"*, Paris, Klincksieck, coll. « Jalons critiques », 2001
- Patrick DANDREY, « *Polyandre*, ou la critique de l'histoire comique », in Emmanuel BURY et Éric VAN DER SCHUEREN (dir.), *Charles Sorel polygraphe*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006, p. 311-332
- Patrick DANDREY, « L'imaginaire du voyage interstellaire. Cyrano/Dyrcona poète de la divagation aérienne », *Seventeenth-Century French Studies*, vol. 30, n° 2, 2008, p. 125-139
- Filippo D'ANGELO, « Science et superstition dans les histoires comiques », *Science et littérature à l'âge classique, Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 10, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2008, p. 123-135
- Martine DEBAISIEUX, « *Francion*, ou la libre pensée travestie », *Neophilologus*, n° 72, 1988, p. 191-199
- Martine DEBAISIEUX, « L'histoire comique, genre travesti », *Poétique*, n° 74, avril 1988, p. 169-181
- Martine DEBAISIEUX, « Le tombeau des romans : de *Francion* au *Berger extravagant* », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 30, 1989, p. 169-178
- Martine DEBAISIEUX, *Le Procès du roman. Écriture et contrefaçon chez Charles Sorel*, Saratoga, ANMA Libri, coll. « Stanford French and Italian studies », 1989
- Martine DEBAISIEUX, « *Le Roman comique*, ou la mise en scène du dé(voile)ment », Martine DEBAISIEUX (dir.), *Le Labyrinthe de Versailles. Parcours critiques de Molière à La Fontaine. À la mémoire d'Alvis Eustis*, Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux titre », 1998, p. 171-185
- Joan DEJEAN, *Scarron's Roman comique. A Comedy of the Novel, a Novel of Comedy*, Berne, Peter Lang, coll. « Publications universitaires européennes. Langue et littérature française », 1977
- Joan DEJEAN, « Scarron's *Roman comique* : the other side of parody », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 10, 1978/1979, p. 51-63

- Joan DEJEAN, *Libertine Strategies. Freedom and the Novel in Seventeenth-Century France*, Columbus, Ohio State University Press, 1981
- Dominique DESCOTES, « Quelques remarques sur Cyrano et Mersenne », *"Les États et Empires de la Lune et du Soleil"*, *Littératures classiques*, n° 53, 2004, p. 115-136
- Wim DE VOS, « La Théorie littéraire de Sorel dans les préfaces de *Francion*, du *Berger extravagant* et de *Polyandre* », in Pierre RODRIGUEZ et Michèle WEIL (dir.), *Vers un thesaurus informatisé. Topique des ouvertures narratives avant 1800. Actes du quatrième Colloque international Sator, Université Paul-Valéry, Montpellier III, 25-27 octobre 1990*, Montpellier, Centre d'étude du dix-huitième siècle, 1991, p. 297-309
- Wim DE VOS, *Le Singe au miroir. Emprunt textuel et écriture savante dans les romans comiques de Charles Sorel*, Tübingen, Narr, coll. « Études littéraires françaises », 1994
- Wim DE VOS, « Défaillances de chevaux et crises narratives. Motifs méta-narratifs dans le *Roman comique* de Scarron ? », in Jan HERMAN et Paul PELCKMANS (dir.), *L'Épreuve du lecteur. Livres et lectures dans le roman d'Ancien Régime. Actes du VIII^e colloque de la Société d'analyse de la topique romanesque*, Louvain - Anvers, 19-21 mai 1994, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'information grammaticale », 1995, p. 89-99
- Camille ESMEIN-SARRAZIN, « Le roman comique et satirique. Un "laboratoire" du genre », in *Poétiques du roman. Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e siècle sur le genre romanesque*, Paris, Champion, coll. « Sources classiques », 2004, p. 331-355
- Michel FOURNIER, « Autoréflexivité, fiction et croyances : la figure du revenant dans les histoires comiques du XVII^e siècle », in Jan HERMAN, Adrien PASCHOUD, Paul PELCKMANS et François ROSSET (dir.), *L'Assiette des fictions. Enquêtes sur l'autoréflexivité romanesque*, Louvain, Peeters, coll. « La république des lettres », 2010, p. 103-116
- François FRICHE, « Disgrâce et mauvaises fortunes dans l'histoire comique : *Le Page disgracié* (1642) et *Le Roman comique* (1651/1657) », *Sans papier. Actes du colloque "Chance and Destiny", Interdisciplinary and International Graduate Conference in French and Francophone Studies, University of California Santa Barbara, 14-15 mai 2010*, Cornell, Cornell University, août 2010
- François FRICHE, « Le religieux extravagant : l'*Histoire comique de Francion* (1623/1633) et *Le Gascon extravagant* (1637) », in Muriel PIC, Barbara SELMECI CASTIONI et Jean-Pierre VAN ELSLANDE (dir.), *La Pensée sans abri. Non-savoir et littérature. Actes du colloque "Figures du non-savoir dans la littérature française moderne"*, Université de Neuchâtel, 3-6 juin 2009, Nantes, Éd. Nouvelles Cécile Defaut, 2012, p. 149-159
- Dominique FROIDEFOND, « Le traitement de Ragotin dans *Le Roman comique* de Scarron », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 39, 1993, p. 415-433
- Fausta GARAVINI, « L'itinéraire de Sorel : du *Francion* à la *Science universelle* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 3-4, mai-août 1977, p. 432-439
- Fausta GARAVINI, *La Maison des jeux. Science du roman et roman de la science au XVII^e siècle*, trad. Arlette Estève, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 1998
- Frank GREINER et Véronique STERNBERG, *L'Histoire comique de Francion de Charles Sorel*, Paris, SEDES, coll. « Agrégations de Lettres », 2000

- Sophie HOUDARD, « Voyage aux Enfers ou rêve de jeune fille ? Les révélations curieuses de la Fille dans le *Gascon extravagant* », *Les Dossiers du GRIHL*, 2007-1, en ligne sur : <<http://dossiersgrihl.revues.org/document41.html>>
- Robin HOWELLS, *Carnival to Classicism. The Comic Novels of Charles Sorel*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », 1989
- Jean LAFOND, « Le monde à l'envers dans les *États et Empires de la lune* de Cyrano de Bergerac », in Jean LAFOND et Augustin REDONDO (dir.), *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires. De la fin du xvi^e siècle au milieu du xvii^e. Actes du colloque international, Tours, 17-19 novembre 1977*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 1979, p. 129-139
- Maurice LAUGAA, « Lune, ou l'Autre », *Poétique*, n° 3, 1970, p. 282-296
- Wolfgang LEINER, « Le Rêve de Francion. Considérations sur la cohésion intérieure de l'*Histoire comique de Francion* », in Jacqueline VAN BAELEN et David L. RUBIN (dir.), *La Cohésion intérieure. Études sur la littérature française du xvii^e siècle présentées en hommage à Judd D. Hubert*, Paris, J.-M. Place, coll. « Œuvres et critiques », 1977, p. 157-175
- Jean-Pierre LEROY, « Réflexions critiques de Charles Sorel sur son œuvre romanesque », *xvii^e siècle*, n° 105, 1974, p. 29-47
- Frank LESTRINGANT, « L'Eucharistie lunaire de Cyrano », in *Une Sainte horreur ou le voyage en Eucharistie. xvi^e-xvii^e siècle*, Genève, Droz, 2012 [1996], p. 347-356
- Françoise LÉTOUBLON, « La rencontre avec les personnages de roman : des *Éthiopiennes* au *Roman comique* », in Jean-Pierre DUBOST (dir.), *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. « Littératures », 2008, p. 327-341
- Maurice LEVER, « Le statut de la critique dans *Le Berger extravagant* de Charles Sorel », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 3-4, mai-août 1977, p. 417-431
- Maurice LEVER, « Le jeu du hasard et du destin », *Autour du Page disgracié, Cahiers Tristan L'Hermite*, n° 2, 1980, p. 7-11
- Jonathan MALLINSON, « Sorel et les préfaces de *Francion* », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 42, mai 1990, p. 137-149
- Jonathan MALLINSON, « Francion à la campagne : illusionnistes dans la bergerie », in Daniel RIOU (dir.), *Lectures du Francion de Charles Sorel*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact français », 2000, p. 69-77
- Gérard MONTBERTRAND, « La Personnalité Z de Scarron et la fonction du comique dans les histoires intercalées du *Roman comique* et dans les Nouvelles tragi-comiques », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 30, 1989, p. 117-129
- Isabelle MOREAU, « Du roman à l'Anti-roman : les dangers de l'immersion fictionnelle », *Études Épistémé*, n° 13, printemps, 2008, p. 93-107
- Jacques MOREL, « La composition du *Roman comique* », *L'Information littéraire*, n° 5, 1970, p. 212-217
- François MOUREAU, « Dyrcona exégète ou les réécritures de la Genèse selon Cyrano de Bergerac », in *Le Théâtre des voyages. Une scénographie à l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Imago mundi », 2005 [1997], p. 419-227
- Christine NOILLE-CLAUZADE, « L'Autre Livre : Cyrano et les modèles allégoriques », in Bérengère PARMENTIER (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact français », 2004, p. 165-185

- Claudine NÉDÉLEC, « Cyrano et la censure, dans ce monde-ci et dans l'autre », *Censures et interdits, Cahiers Diderot*, n° 9, 1996, p. 193-203
- Claudine POULOUIN, « "Dieu avait encore une fois recloué le soleil aux cieux..." : Cyrano iconoclaste », *"Les États et Empires de la Lune et du Soleil", Littératures classiques*, n° 53, 2004, p. 21-38
- Jacques PRÉVOT, *Cyrano de Bergerac, romancier*, Paris, Belin, 1977
- Jacques PRÉVOT, « Cyrano de Bergerac, ou l'homme qui avait la tête dans les étoiles », *Romanciers du XVII^e siècle, Littératures classiques*, n° 15, 1991, p. 145-161
- Daniel RIOU, « La violence comme "disgrâce" et comme "épreuve" dans *Le Roman comique* de Paul Scarron », in Martine DEBAISIEUX et Gabrielle VERDIER (dir.), *Violence et fiction jusqu'à la Révolution*, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Études littéraires françaises », 1998, p. 207-216
- Daniel RIOU, « Sorel et Scarron à l'aube du roman moderne. Métadiscours et crise de la représentation », in Andreas PFERSMANN et Bernard ALAZET (dir.), *Fondements, évolutions et persistance des théories du roman*, Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Études romanesques », 1998, p. 35-43
- Daniel RIOU (dir.), *Lectures du Francion de Charles Sorel*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact français », 2000, p. 69-77
- Cecilia RIZZA, « Cyrano lecteur de Montaigne dans *L'Autre Monde* », *Libertinage et littérature*, Paris, Nizet, coll. « Biblioteca della ricerca. Cultura straniera », 1996, p. 187-203
- Cecilia RIZZA, « La notion de généreux dans le *Francion* de Sorel », *Studi di storia della civiltà letteraria francese, mélanges offerts à Lionello Sozzi*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque Franco Simone », 1996, p. 259-272
- Felicita ROBELLO, « *Polyandre* ou la poétique de la médiocrité », in *Le Miroir et l'Image. Recherches sur le genre narratif au XVIII^e siècle*, [s.l.], [s.n.], coll. « Pubblicazioni dell'Istituto di lingua e letteratura francese », 1982, p. 145-180
- Pierre RONZEAUD, « Parole libertine et discours de fou. Le rôle de Collinet dans le *Francion* de Sorel », Pierre AQUILON, Jacques CHUPEAU et François WEIL (dir.), *L'Intelligence du passé. Les faits, l'écriture et le sens. Mélanges offerts à Jean Lafond*, Tours, Publications de l'Université François-Rabelais, 1988, p. 257-266
- Pierre RONZEAUD, « L'imagination dans l'*Histoire comique de Francion* », *Charles Sorel : Histoire comique de Francion, Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 63-82
- Pierre RONZEAUD, « Espaces festifs et jeux de l'imagination dans l'*Histoire comique de Francion* de Charles Sorel », in Huguette KRIEF et Sylvie REQUEMORA (dir.), *Fête et imagination dans la littérature du XVI^e au XVIII^e siècle*, 2004, p. 43-55
- Pierre RONZEAUD, « Les avatars de la noblesse dans l'*Histoire comique de Francion* ou Portrait de l'auteur en gentilhomme imaginaire », in Christine NOILLE et Bernard ROUKHOMOVSKY, *Un autre dix-septième siècle. Mélanges en l'honneur de Jean Serroy*, Paris, Champion, 2013, p. 147-158
- Michèle ROSELLINI et Catherine COSTENTIN, *Cyrano de Bergerac. Les États et empires de la Lune et du Soleil*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, coll. « Clés concours. Lettres XVII^e siècle », 2005
- Michèle ROSELLINI et Geneviève SALVAN, *Le Francion de Charles Sorel*, Neuilly, Atlande, coll. « Clés concours. Lettres XVII^e siècle », 2000
- Jean ROUSSET, « Insertions et interventions : *Le Roman comique* », in *Narcisse romancier. Essai sur la première personne dans le roman*, Paris, José Corti, 1986 [1973], p. 69-82

- Olivier ROUX, « Le polygraphe et les miracles », *Sciences/Lettres. Classements et croisements, XVI-XVIII^e siècles, Comètes*, n° 2, 2005, [n.p.]
- Olivier ROUX, « Le Nouveau recueil de lettres, harangues, et discours differens de Charles Sorel. Réapparition d'un ouvrage égaré », *XVII^e siècle*, n° 242, 2009, p. 159-178
- Maria Alzira SEIXO, *Le Parcours du plaisir. Essai d'analyse d'un texte français du XVII^e siècle*. Francion de Charles Sorel, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985
- Jean SERROY, *Roman et réalité. Les Histoires comiques au XVII^e siècle*, Paris, Minard, 1981
- Jean SERROY, « Tristan L'Hermite ou les vertus de l'Infortune », *Romanciers du XVII^e siècle, Littératures classiques*, n° 15, 1991, p. 127-135
- Jean SERROY, « Le Roman comique, roman carrefour », in Emmanuel BURY et al., *Perspectives de la recherche sur le genre narratif français au XVII^e siècle*, Pisa, Edizioni ETS, coll. « Quaderni del Seminario di filologia francese », 2000, p. 129-144
- Jean SERROY, « La grossièreté dans le Francion de Charles Sorel », in Patrick DEBAILLY et al., *Charles Sorel, Histoire comique de Francion. Actes de la journée d'étude sur l'Histoire comique de Francion de Charles Sorel, 10 novembre 2000*, Paris, Université Paris VII/U.F.R. Sciences des textes et documents, coll. « Cahiers textuel », 2000, p. 13-27
- Jean SERROY (dir.), *Charles Sorel : Histoire comique de Francion, Littératures classiques*, n° 41, 2001
- Franziska SICK, « Cyrano de Bergerac : le monde dans la perspective de l'Autre Monde », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 40, 1994, p. 65-80
- Catherine SPENCER, « Aux marges du texte, Le Roman comique : des titres à la page », in Pierre RODRIGUEZ et Michèle WEIL (dir.), *Vers un thesaurus informatisé. Topique des ouvertures narratives avant 1800. Actes du quatrième Colloque international Sator, Université Paul-Valéry, Montpellier III, 25-27 octobre 1990*, Montpellier, Centre d'étude du dix-huitième siècle, 1991, p. 245-255
- Anne-Élisabeth SPICA, « Charles Sorel, entre fascination et répulsion pour le roman », in Emmanuel BURY et Éric VAN DER SCHUEREN (dir.), *Charles Sorel polygraphe*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006, p. 167-186
- Anne-Élisabeth SPICA, « Charles Sorel et la métamorphose : définir le roman moderne », *Poétique*, n° 164, novembre 2010, p. 433-446
- Anne-Élisabeth SPICA, « L'extravagance du Berger extravagant de Charles Sorel (1627-1634). Un concept heuristique de la création fictionnelle au XVII^e siècle », *(Res)sources de l'extravagance, Carnets*, n° 4, janvier 2012, p. 31-46
- Andrew G. SUOZZO, « Hortensius and Collinet. Gradations and Implications of Madness in the Francion », *Romance Notes*, vol. XX, n° 1, 1979, p. 81-86
- Andrew G. SUOZZO, « Disguise and the rites of death and resurrection in Sorel's Francion », *The French Review*, vol. 53, n° 1, octobre 1979, p. 23-28
- Andrew G. SUOZZO, *The Comic Novels of Charles Sorel. A Study of Structure, Characterization and Disguise*, Lexington (KY), French Forum, coll. « French Forum monographs », 1982
- Andrew G. SUOZZO, « Marginal voices in Sorel. The people speak », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 32, 1990, p. 239-250
- Andrew G. SUOZZO, « Le Parasite Mormon or the "Heretical" Novel », *Cahiers du dix-septième*, vol. VII, n° 1, 1997, p. 161-168
- Frank E. SUTCLIFFE, *Le Réalisme de Charles Sorel. Problèmes humains du XVII^e siècle*, Paris, Nizet, 1965
- Ansgar THIELE, « L'émergence de l'individu dans le roman comique », *XVII^e siècle*, n° 215, 2002, p. 251-261

Ansgar THIELE, *Individualität im komischen Roman der frühen Neuzeit (Sorel, Scarron und Furetière)*, Berlin, W. de Gruyter, coll. « Spectrum Literaturwissenschaft », 2007

Gabrielle VERDIER, « Charles Sorel, ou le roman(cier) en procès », *Romanciers du XVII^e siècle, Littératures classiques*, n° 15, 1991, p. 85-97

Incarnation

Philippe-Marie AIRAUD, « Descendit de cælis », *Képhas*, n° 36, octobre-décembre 2010, p. 67-76

Humbert BOUËSSÉ, *Le Sauveur du monde*, 7 volumes, Chambéry, Collège théologique dominicain, coll. « Doctrina sacra », 1951

Jean CARDONNEL, « À la recherche du corps perdu de la parole. Le déisme chrétien raciste vivisecteur du Verbe incarné », *Prétentaire*, n° 12/13, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, mars 2000, p. 47-69

Michel CAZENAVE et François BRUNE, « L'incarnation : deux natures en une personne », in Michel CAZENAVE (dir.), *Bible et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les vivants et les dieux », 2002, p. 83-97

David DOUYÈRE, « L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien », *Questions de communication*, n° 23, 2013/1, p. 31-56

Pascal HAEGEL, « Corps et christianisme », *Prétentaire*, n° 12/13, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, mars 2000, p. 37-45

Brian HEBBLETHWAITE, *The Incarnation. Collected Essays in Christology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000

Michael KREUZER, *"Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn, Bonifatius, coll. « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien », 1998

Bernard LAURET, « Christologie dogmatique », in Joseph DORÉ, Bernard LAURET et Joseph SCHMITT (dir.), *Christologie*, Paris, Cerf, coll. « Initiations », 2003, p. 143-315

Jacques LIEBAERT, *L'Incarnation*, Paris, Cerf, coll. « Histoire des dogmes », 1966

Joseph MOINGT, « Polymorphisme du corps du Christ », in Charles MALAMOUD et Jean-Pierre VERNANT (dir.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Histoire », 1986, p. 59-82

Joseph MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1993

Susan A. ROSS, « Embodiment and Incarnation: A Response to Elliot Wolfson », in Tikva Frymer-Kensky et al. (dir.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 262-268

Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1982

Olivier-Thomas VENARD, « Le mystère de l'Incarnation : homme devenu Dieu ou Dieu fait homme ? », *Képhas*, n° 34, avril-juin 2010, p. 71-92

Olivier-Thomas VENARD, « The Belief in the Incarnation of God : Source of Religious Humility or Cause of Theological Pride », in James L. HEFT, Reuven FIRESTONE and Omid SAFI (dir.), *Learned Ignorance. Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 129-148

IV. Dictionnaires et outils de références

- Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, R. Leers, 1697
- Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, nouvelle édition, augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Prosper Marchand, etc.*, 16 volumes, Genève, Slatkine reprints, 1969, [1820-1824]
- François BLUCHE (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, coll. « Les indispensables de l'histoire », 2005
- Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique [Enchiridion Symbolorum]*, 37^{ème} édition, Paris, Cerf, coll. « Le magistère de l'Église », 1996
- Louis DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France*, 2 volumes, Genève, Droz, 1984-1985
- Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy*, Paris, Vve Jean Baptiste Coignard et Jean Baptiste Coignard, 1694
- Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes & les termes de toutes les sciences et des arts*, 3 tomes, La Haye, A. et R. Leers, 1690
- Félix GAFFIOT, *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2010
- Charles G. HERNERMANN et al. (dir.), *The Catholic Encyclopedia*, 16 volumes, New York, Robert Appleton Company, 1907-1914
- Edmond HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, 7 volumes, Paris, Champion, 1925-1967
- Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadriga. Dicos poche », 2007
- Pierre RICHELET, *Dictionnaire français, contenant les mots et les choses, plusieurs remarques sur la langue française*, 2 volumes, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680
- Le Trésor de la langue française informatisé*, CNRS/Université de Lorraine, en ligne sur : <atilf.atilf.fr>
- A. VACANT, E. MANGENOT puis E. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, 15 tomes, Paris, Letouzet et Ané, 1910-1950
- Marcel VILLER et al., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 20 volumes, Paris, Beauchesne, 1937-1995
- Walter von WARTBURG, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, 25 volumes, Bonn/Bâle, F. Klopp/Helbing & Lichtenhahn/Zbinden, 1928-2003

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE SYNTHÉTIQUE	5
REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION	9
L'HISTOIRE COMIQUE, ROMAN DE L'INCARNATION	9
Incontournable Incarnation	9
Présence : l'Incarnation mise en roman	13
Déplacement : le <i>paradogme</i> de l'Incarnation	16
Raisons : l'extraordinaire potentiel romanesque de l'Incarnation	18
Implications : roman libertin ou libre jeu du roman ?	19
Avertissement	22
PARTIE I : DE L'INCARNATION	23
Chapitre premier	25
L'Incarnation dans la première moitié du XVII ^e siècle	25
1. Ce qu'est l'Incarnation	25
Mystère et dogme	25
Acte et état	28
Récit biblique	29
2. Les voix multiples de l'Incarnation (1620-1660)	31
Dogmatique : l'Incarnation comme fondement de la religion chrétienne	31
(Eustache de Saint-Paul, Marandé)	31
Apologétique : l'Incarnation comme vérité	33
(Garasse, Saint-Cyran, Yves de Paris)	33
Méditation et spiritualité : l'Incarnation au centre de la réflexion	39
(Bérulle, Beurrier, Hillerin, Pascal)	39
Direction et méditation morale : le Verbe incarné comme modèle	41
(Bérulle, Saint-Jure)	41
Sermons pour l'Avent et Noël : l'Incarnation comme <i>pré-texte</i>	43
(Caussin, Bossuet)	43
Oraison et poésie : l'Incarnation pour soi	45
(Drelincourt, Hillerin, Tristan L'Hermite)	45
Pratiques de dévotion : l'Incarnation hors texte	48
3. Une matière sous plusieurs formes	50
Variations : le motif en question (et si Adam n'avait pas péché ?)	50
Présence : l'intérêt partagé pour l'Incarnation transcende les appartenances	54
Chapitre deuxième	57
Les enjeux de l'Incarnation :	57
rhétorique, pragmatique, science et philosophie	57
1. Rhétorique et imaginaire	58
Dire l'ineffable : un langage à hauteur d'homme	58
Représenter l'événement biblique : focalisation, topographie et hypotypose	60
<i>Figurer</i> le mystère de l'Incarnation : antithèses et oxymores, images et métaphores	65

2. Pragmatique du corps et de l'esprit	73
De la pensée de l'Incarnation à sa mise en pratique	73
Inclinaisons et adoration	75
Inclinations naturelles et humilité	77
3. Bouversements scientifiques et ouvertures philosophiques	80
Et si le Christ était « monté aux enfers et descendu au ciel » ?	80
L'Incarnation défendue, ajustée, réaffirmée	85
Ouvertures philosophiques	88
 PARTIE II :	93
INCARNATION ET AUTORÉFLEXIONS COMIQUES	93
 Chapitre troisième	95
Le « faiseur d'histoire comique » en Verbe incarné	95
1. L'Incarnation dans les postures et l' <i>ethos</i> de l'auteur comique	95
L'auteur comique polygraphe	95
Singulières postures	97
2. Tournures d'esprit	99
L'auteur humilié : la préface du <i>Gascon extravagant</i>	99
Kénose du créateur : le page, « l'auteur de <i>La Bibliothèque française</i> », Francion	101
Job : figure du Verbe incarné, figure de l'auteur	106
3. Postures du corps	110
L'auteur incliné	110
Écrire, dormir, mourir	112
Scarron en verbe incarné, Dyrcona en homme-Dieu	116
4. Le Verbe incarné, figure de l'auteur comique	120
 Chapitre quatrième	123
Quand l'histoire comique parle d'elle-même	123
1. Orientation générique	124
Contre un roman idéalisant...	124
... et désincarné	128
2. Poétique romanesque de l'Incarnation	131
Monde médiocre	131
Humanité moyenne	134
Style « transcendant »	137
Discordance burlesque	142
3. <i>Logos</i> et matière comiques : le livre comme incarnation	145
L'ombre de Gargantua	145
Joie et recreation	148
Lecture du mystère joyeux	151
4. La v(o)ie purgative	155
Satire, comédie... et théologie morale	155
Réversibilité des arguments, des publics et des rôles	162
5. L'autoréflexivité incarnée	170
Les trois <i>Francion</i> : annonciation, révélation, incorporation	171
Annonciation, révélation et incorporation dans l'histoire du genre	174

PARTIE III :	179
UN ROMAN THÉOLOGIQUE-COMIQUE	179
Chapitre cinquième :	181
Du récit biblique aux paraphrases comiques	181
1. Scènes de la vie du Christ : l'Incarnation dans le texte	181
2. Bonne nouvelle selon Sorel : une relecture poétique	185
L'Incarnation remarquée	185
Les adorations du <i>Berger</i>	189
Le berger crucifié	192
3. Scarron apocryphe : une relecture théâtrale	195
De Béthléem au Mans : la Nativité en ouverture	196
Écriture apocryphe	200
La Passion de Ragotin	202
4. Cyrano l'évangéliste : une relecture « libertine » ?	206
Saint Jean l'évangéliste	206
La Passion selon Cyrano	210
5. Pêché originel et passions originales : essai de théologie comique spéculative	213
« Que pensent-ils du péché d'Adam ? » : Théophile	214
Cyrano : du serpent au perroquet	216
Sorel, Scarron, Tristan : disgrâces et piquûres de moucheron	224
Chapitre sixième	229
« Du plus haut des cieux au plus bas de la terre »	229
1. Première journée	229
2. Un monde comique incliné	233
Du plus haut des cieux au plus bas de la terre	233
<i>Oriens ex alto</i> (Claireville rencontre Bérulle)	236
Le Soleil, la charrette et les bœufs (Scarron rencontre Hillerin)	240
Du plus haut des cieux au plus bas de la terre marocaine	245
3. Ouvertures lunatiques	248
Quand le Soleil fait un trou à la Lune	248
Anarchie cosmologique	252
4. L'expérience humaine de l'Incarnation	256
Abaissements, descentes et chutes	256
Inclinations et inclinaisons : les deux ouvertures du <i>Page</i>	260
Le fiévreux, le musicien et le fou	264
Chapitre septième	273
« Deux natures sans confusion, [...] sans division »	273
1. Unions hypostatiques : <i>Le Roman comique</i>	273
Deux natures	275
Une personne	279
2. Les manifestations du divin : présences	282
Événements extraordinaires, mystères et miracles	283
Rêves, songes et visions	289
3. Les lieux du divin : (in)accessibilité	296
De l'église à la rue : Dieu dans les lieux institués ?	296
Dans la forêt des grands arbres : une théologie naturelle comique	302

4. Les incarnations du divin : deux natures en un seul personnage	308
Des figures instituées, plus humaines que divines	310
<i>Factus est Francius homo, ut homo fieret Deus</i>	316
Chapitre huitième	323
« Et le Verbe s'est fait chair »	323
1. Des ouvertures comiques <i>hantées</i> par le Verbe fait chair	323
« Au commencement était le Verbe » : irruption d'un <i>logos</i>	325
« Et le Verbe s'est fait chair » : entrées en matière	327
2. Les extravagances du verbe et de la chair : l'Incarnation désarticulée	332
Corps muets : Ragotin, le prêtre vagabond	333
Langues de bois : le vieil ermite, Madame Ragonde, les arbres	335
Incarnations extravagantes : Collinet, la folle possédée	339
Le Verbe et la Chair dissociés : le poète vs. le parasite	344
3. Libertinage de mots dans la première réception des histoires comiques	349
« Parler plus humainement » et « plus chrétiennement » : du langage au mot	349
Les <i>inclinations</i> de l'âme et les <i>passions</i> de Théophile	352
Le <i>divin</i> selon Sorel : blasphème et rodomontade	358
L' <i>or riant</i> et l' <i>humidité</i> : des profanations qui font sens	361
CONCLUSION	365
DE L'INCARNATION AU ROMAN... ET RETOUR	365
Garasse libertin de mots (dans <i>La Somme théologique</i>)	366
Garasse personnage comique (dans <i>Polyandre</i>)	373
Garasse romancier comique (dans <i>La Doctrine curieuse</i>)	375
ANNEXES	379
Annexe I : définitions de l'Incarnation	381
Annexe II : les « bons livres de théologie qui ont été faits en français » selon Sorel	382
Annexe III : liste de François Garasse	385
Annexe IV : iconographie	386
BIBLIOGRAPHIE	396
TABLE DES MATIÈRES	420