



HAL
open science

Théâtre et identité jésuite : pratique, discours et culture dramatiques de la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus en France (1757-1828)

Anne-Sophie Gallo

► **To cite this version:**

Anne-Sophie Gallo. Théâtre et identité jésuite : pratique, discours et culture dramatiques de la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus en France (1757-1828). Littératures. Université Grenoble Alpes, 2015. Français. NNT : 2015GREAH014 . tel-03644299

HAL Id: tel-03644299

<https://theses.hal.science/tel-03644299v1>

Submitted on 19 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE
GRENOBLE**

Spécialité : **Histoire**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Anne-Sophie GALLO

Thèse dirigée par **Gilles BERTRAND**

préparée au sein du **Laboratoire du CRHIPA**
dans l'**École Doctorale Sciences de l'Homme, du Politique et
du Territoire 453**

Théâtre et identité jésuite :
pratique, discours et culture
dramatiques de la suppression au
rétablissement de la Compagnie de
Jésus en France (1757-1828)

Thèse soutenue publiquement le **10 mars 2015**,
devant un jury composé de :

M. Gilles BERTRAND

Professeur à l'Université de Grenoble (Directeur de thèse)

M. Bernard DOMPNIER

Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand (examinateur)

M. Pierre-Antoine FABRE

Directeur de recherche à l'École des Hautes Études en Sciences
Sociales (EHESS) (Président de jury, rapporteur)

M. Patrick GOUJON

Maître de conférences au Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris
(examinateur)

Mme Silvia MOSTACCIO

Professeur à l'Université Catholique de Louvain (rapporteur)



Remerciements

Au terme de cette recherche, ma gratitude et mes sincères remerciements vont à mon directeur de thèse, Gilles Bertrand, pour l'enthousiasme, l'attention constante et la patience avec lesquels il a suivi ce travail. Il a su accorder avec générosité son temps et son écoute et dispenser ses conseils et ses remarques érudites qui ont enrichi ma réflexion, tout en laissant une réelle liberté dans la conduite de cette étude.

C'est pour leurs encouragements de la première heure, leurs conseils réguliers et toujours bienveillants que j'aimerais exprimer ma reconnaissance à Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon. Qu'ils soient ici remerciés, ainsi que Martin M. Morales, pour la confiance qu'ils m'ont généreusement témoignée en me faisant notamment participer aux échanges romains sur la suppression et le rétablissement de la Compagnie de Jésus. Je dois aux diverses réflexions suscitées par cette enquête, une grande part de ma compréhension de cette période complexe.

Ma reconnaissance va également à Silvia Mostaccio et Marina Caffiero qui m'ont associée aux réflexions sur les congrégations ignatiennes et sur l'ancienne et la nouvelle Compagnie. Je tiens à les remercier, ainsi que Bernard Dompnier, pour l'intérêt témoigné à ce travail et pour leurs encouragements.

Je remercie, pour leur accueil et leur aide, Robert Bonfils aux Archives françaises de la Compagnie de Jésus, Jacqueline Diot, à la Bibliothèque du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, et, aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus, plus spécifiquement Robert Danieluk. Je n'oublie pas aussi l'accueil et le soutien amical de l'équipe de la bibliothèque de l'ARSH.

Mes remerciements et mes pensées les plus affectueuses vont enfin à ma famille et à mon entourage qui ont donné l'élan décisif pour entreprendre cette recherche. Ils m'ont aidé à franchir les différentes étapes de cette aventure au long cours mais aussi à retrouver ma route. Je pense ici tout spécialement à Chantal et Claude, pour leur soutien moral continu, ainsi qu'à frère Alain, humble médiateur posté au début du chemin. Sans les échanges avec David, sans ceux toujours passionnés avec Marion – sans ses exhortations aussi –, la signification intérieure de ce travail n'aurait pas été la même. Je remercie chaleureusement Lucie pour ses traductions latines, Touatia pour son aide constante, Bernadette pour ses relectures. Enfin, je remercie tout aussi chaleureusement Marianne, Alexandra, Laure, Fatma, Florine, Sylvie, Sophie G., Sophie Z., Anaïs, Matthieu, Michèle et Danielle.

Liste des abréviations

- AFSI Archives Françaises de la Compagnie de Jésus
- AHSI *Archivum Historicum Societatis Iesu* (revue)
- AD Archives départementales
- AN Archives Nationales de France
- ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu
- CÉSAR Calendrier électronique des spectacles sous l’Ancien Régime et sous la Révolution : <http://cesar.org.uk/cesar2/>
- Const.* *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, dans Ignace de Loyola, *Ecrits*, traduits et présentés par Maurice Giuliani *et al.*, avec la collaboration de Pierre-Antoine Fabre et Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, 2011
- Delattre* Pierre Delattre (dir.), *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien, Institut supérieur de théologie et Wetteren, Imprimerie de Meester Frères, 1949, 5 vol.
- DS* Joseph de Guibert, Marcel Viller et Ferdinand Cavallera (dir.) continué par André Rayez, André Derville et Aimé Solignac (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995
- IHSI Institutum Historicum Societatis Iesu
- Jesuitica* Fonds *Jesuitica* de la Bibliothèque du Centre Sèvres-Faculté jésuites de Paris
- Journal de Trévoux* *Journal de Trévoux ou Mémoires pour servir à l’histoire des sciences et des arts*, Genève, Slatkine reprints, 1968-1969, 67 vol.
- Ratio Studiorum* *Ratio Studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Edition bilingue latin-français présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, traduite par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin, 1997
- Sommervogel* Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890-1960, 12 vol.

NB :

Nous avons fait le choix de moderniser l’orthographe et la grammaire des sources.

INTRODUCTION

« Un préalable se dresse devant toute étude concernant les jésuites au 18^e siècle : l'historien, en effet, ne peut oublier le fait essentiel de cette époque, la suppression de la Compagnie de Jésus en France, puis dans l'ensemble des pays du monde (sauf exceptions en Europe orientale) ; il risque donc de se trouver, pour ainsi dire, obsédé par la connaissance d'un fait qui lui paraît être un "dénouement" [...]. Il faudra donc lever l'hypothèque que fait peser sur notre historiographie la suppression dans les années 1760. »

Jacques Le Brun, « Présentation », *Dix-Huitième Siècle*, n°8, 1976, numéro spécial "Les Jésuites", p. 35.

Pour qui veut s'attacher à l'histoire du théâtre des jésuites au XVIII^e siècle, l'événement de la suppression de la Compagnie de Jésus par les monarchies européennes (1759-1767) puis par le pape Clément XIV (1773) peut, en effet, apparaître tout d'abord comme une frontière naturelle. De fait, il est le *terminus ad quem* des études sur le théâtre des jésuites à l'époque moderne. La suppression, synonyme d'expulsion des jésuites de leurs collèges et ainsi du lieu principal où s'est élaborée et développée leur pratique théâtrale, marquerait la fin de celle-ci et le déclin du théâtre scolaire dont ils furent les principaux – mais non pas uniques – défenseurs et praticiens, depuis la fin du XVI^e siècle. C'est à réduire cette obsession dont parle Jacques Le Brun et qui fut aussi la nôtre, à franchir une limite qui a semblé justifiée à plus d'un titre, et donc peut-être à lever l'une des « hypothèques » attachées à l'historiographie de la Compagnie de Jésus, que va s'employer le présent travail.

Mais, passé la frontière, l'historien se trouve happé par un second événement, celui du rétablissement de la Compagnie de Jésus par Pie VII en 1814, qui risque, à son tour, de constituer une nouvelle obsession et d'apparaître, là encore, comme un dénouement. De cet « intervalle » ainsi découpé, mais dont la netteté des contours peut être interrogée¹, nous commençons à appréhender l'histoire et les problématiques. Il ne s'agit certes pas d'un « intervalle de mort »² : les anciens membres de la Compagnie de Jésus continuent de vivre de façon individuelle et isolée mais aussi de manière collective dans quelques espaces européens – à commencer par la Russie Blanche – et parfois extra-européens – la mission de Pékin par

¹ Voir notamment Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur-Paris, Lessius, 2014, p. 79 et suiv.

² Ces termes sont employés par l'historien jésuite Joseph Burnichon, cités par Robert Danieluk, « La reprise d'une mémoire brisée : l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus », *AHSI*, 150, 2006/2, p. 271.

exemple³. Un premier problème apparaît qui concerne la survie d'un sentiment d'appartenance envers la Compagnie de Jésus et plus généralement d'une « identité jésuite ». Il semble alors fondé de s'interroger sur l'existence d'une pratique théâtrale chez les anciens jésuites, sur les lieux où elle s'est exercée, la fréquence et les formes qu'elle a prises, et, enfin, sur le sens qu'elle a revêtu pour ces individus. Le second point à partir duquel une réflexion sur le théâtre au temps de la suppression est possible tient à la question épistémologique que pose, plus généralement, le tournant des XVIII^e et XIX^e siècles et qu'incarne parfaitement la « Restauration », en tant que régime politique et phénomène historique⁴. À l'aube du XX^e siècle, et dans le souci qui était le leur de postuler une continuité, les historiens jésuites se sont interrogés sur la validité des termes d'« ancienne » et de « nouvelle » Compagnie communément mobilisés par leurs confrères pour qualifier les deux périodes que serait alors venu articuler l'intervalle de la suppression. À travers deux interprétations coexistantes, que l'on peut appeler « continuiste » et « discontinuiste »⁵, cet intervalle se trouve tour à tour minimisé, en raison des diverses survivances constatées, et surévalué, parce qu'il est vu comme le temps de la rupture instauratrice.

Une même ambivalence s'observe à propos du théâtre des jésuites. Les quelques rares études qui mentionnent ou abordent la pratique théâtrale jésuite à l'époque contemporaine sont amenées à souligner la continuité avec la pratique qui fut celle des collèges d'Ancien Régime⁶, comme si le rétablissement de la Compagnie avait signifié celui de son théâtre, à l'identique. Au contraire, Jean Lacouture s'étonne de la « disparition de la *tradition théâtrale* » de ses professeurs, lorsqu'il évoque ses années passées au collège bordelais de Saint-Joseph de Tivoli, dans les années 1930, une tradition qui donna, selon lui, encore quelques éclats, dans les années 1860, au collège Saint-Clément de Metz⁷. Comment donc interpréter l'intervalle de la suppression dans l'histoire du théâtre des jésuites ? Temps suspendu, où il s'agit de constater une simple interruption, à l'exception de quelques îlots de survivance, ou temps fatal qui inaugurerait un déclin de la pratique jésuite du théâtre ? Rendre

³ Voir Catherine Marin, « La mission française de Pékin après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773 », *Transversalités*, 2008/3, n° 107, pp. 11-28.

⁴ Voir Jean-Yves Mollier, Martine Reid et Jean-Claude Yon (dir.), *Repenser la Restauration*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2005.

⁵ Pierre-Antoine Fabre, « Introduction : une situation historiographique », *MEFRIM* [en ligne], 2014, 126/1, consulté le 8 septembre 2014, URL : <http://mefrim.revues.org/1750>

⁶ Nous remercions Chantal Verdeil de nous avoir communiqué un article encore non paru, qui mobilise des sources inédites, « Martyrs de la foi catholique, combattants de l'Eglise romaine : les héros du théâtre de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (1875-1914) », dans Julia Hauser, Christine Lindner et Esther Möller (dir.), *Entangled Education. Foreign, National and Local schools in Ottoman Syria and Mandate Lebanon*, Beirut Texts and Studies, Orient Institut Beirut, à paraître en 2015.

⁷ Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, vol. 2 *Les revenants*, Paris, Seuil, 1991, p. 407 ; nous soulignons ici les termes de « tradition théâtrale », sur lesquels nous reviendrons par la suite.

compte des ruptures et des continuités qui se font jour à l'endroit du théâtre sans en surévaluer ou au contraire en diminuer la portée, tel est le double défi d'une écriture de l'histoire du théâtre dans la Compagnie de Jésus à l'époque contemporaine qui a aussi présidé à notre démarche.

De la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus : historiographie et méthodologie

Depuis une quinzaine d'années, l'histoire de la suppression et du rétablissement de la Compagnie de Jésus connaît un renouveau qui s'est concrétisé par de nombreux travaux et une vaste enquête lancée en 2012, en collaboration avec l'École française de Rome et l'Université Pontificale Grégorienne, dont les premières conclusions ont été présentées en novembre 2014. On ne saurait, en premier lieu, trop insister sur la dynamique historiographique plus large dans laquelle s'inscrit la réflexion sur la suppression qui lui a donné plusieurs de ses orientations actuelles. Ainsi, en soulignant les points essentiels que les récents travaux ont fait émerger, serons-nous conduits à renvoyer aux tendances de l'historiographie de la Compagnie de ces dernières années, attentives aussi bien à l'histoire de la direction spirituelle que de celle des missions ou encore du rapport aux arts visuels. Dans le sillage de travaux pionniers tels que celui de Marek Inglot⁸, un premier ensemble d'études menées par des chercheurs italiens se sont attachées à analyser les effets de la suppression et des expulsions des jésuites de différents pays européens et les moyens de subsistance privilégiés par les individus⁹. Deux tables-rondes tenues à Bologne en 2002 et à Rome en 2003 sont venues mettre en perspective ces premières recherches à travers un questionnement sur la Compagnie de Jésus et ses relations avec les États modernes, plaçant également la question identitaire au cœur de la démarche¹⁰. Un premier bilan publié en 2006 et encadré par une nouvelle série d'études¹¹ a achevé de constituer un socle solide sur lequel est venu, depuis

⁸ Marek Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Rome, Gregoriana, 1997.

⁹ Antonio Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo : politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Florence, Olschki, 2000 et Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Turin, Libreria Stampatori, 2001.

¹⁰ Franco Motta (dir.), « Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna », *Annali di storia dell'esegesi*, 19/2, 2002, pp. 333-464 et Marina Caffiero, Franco Motta et Sabina Pavone (dir.), « Identità religiose e identità nazionali in età moderna », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n° 1/2005, pp. 7-93.

¹¹ Paolo Bianchini (dir.), *Morte e resurrezione di un Ordine religioso : le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006, puis Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei Gesuiti spagnoli : identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2005, Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome : Niccolò*

quelques années, s'appuyer un projet de recherche d'envergure, mené par Pierre-Antoine Fabre, Patrick Goujon et Martin M. Morales, constituant notamment l'un des volets du programme conduit dans le cadre de l'École française de Rome, intitulé « Nouvelles perspectives pour l'historiographie de la Compagnie de Jésus ». Se proposant l'horizon 2014, dans le cadre des commémorations par la Compagnie de Jésus du bicentenaire de son rétablissement, et la tenue d'un colloque international qui a eu lieu en novembre, cette enquête a préalablement fourni une série d'articles, issue des deux tables-rondes préparatoires¹², ainsi qu'un volume présentant une réflexion à partir de l'étude des textes du bref de suppression et de la bulle de rétablissement¹³. L'originalité de la démarche a consisté notamment dans l'analyse conjointe de la suppression et du rétablissement, l'étude de l'une permettant une meilleure compréhension de l'autre.

Plusieurs points de discussion et hypothèses de travail ont ainsi été dégagés que nous nous contenterons d'aborder brièvement et dans le sillage de notre travail¹⁴. Les travaux qui se sont concentrés sur divers espaces européens ont mis en évidence ce qu'il convient d'appeler « des suppressions », ou encore un « cycle de suppressions », qui précèdent le bref papal de 1773 et s'enchaînent selon une logique, des circonstances et dans des espaces particuliers, mais également une « pluralité des restaurations »¹⁵. Différentes échelles, à la fois spatiales et temporelles, doivent être prises en compte qui mettent tout d'abord en jeu les rapports de pouvoir que Rome entretient avec les différents États européens, mais aussi les relations que les Empires coloniaux entretiennent avec leurs colonies¹⁶. Enfin, le contexte

Paccanari et la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814), Rome, IHSI, 2007 et Sabina Pavone, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2008.

¹² « De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus : nouvelles recherches », *Mélanges de l'École Française de Rome-Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* (MEFRIM), 2014, 126/1. Voir également, les deux articles de Pierre-Antoine Fabre qui introduisent à l'enquête et à deux des principaux dossiers, « La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) : interprétations eschatologiques et hypothèses historiographiques », *e-Spania* [en ligne], 12, décembre 2011, URL : <http://e-spania.revues.org/21458> et « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie" : perspectives de recherche », dans José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente et Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas : religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 3, pp. 1795-1809.

¹³ Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement...*, *op. cit.*

¹⁴ Nous renvoyons bien sûr au volume qui sera issu du colloque international de novembre 2014 mais également à Pierre-Antoine Fabre, « Introduction : une situation historiographique », *art. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ L'une des spécificités de l'enquête qui s'est conclue par le colloque romain tient à l'attention particulière témoignée à l'Amérique latine et au mouvement des indépendances, nourrie par des études sur les missions et le contexte colonial. Voir notamment Alejandra Araya Espinoza et Jaime Valenzuela Márquez (dir.), *América colonial : denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2010, Guillermo Wilde (dir.), *Saberes de la conversión : jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristianidad*, Buenos Aires, SB, 2011 et Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete et Aliocha Maldavsky (dir.), *Missions d'évangélisation et cirouclation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

national joue un rôle déterminant et nous conduit à être également attentifs à la manière dont peuvent s'exprimer chez les jésuites l'allégeance au roi et la soumission aux lois de l'État¹⁷. De ces premiers constats, a découlé l'importance d'une enquête menée à l'échelle mondiale ouvrant la voie à une histoire comparée des suppressions.

Le cas français, qui nous a occupé ici, vient par conséquent prendre place parmi d'autres cas européens et extra-européens qu'il convient de ne pas oublier et avec lesquels il est amené à dialoguer : cela doit nous garder d'une interprétation gallocentrée de la suppression. Ainsi, nous sommes-nous efforcés de proposer, à travers le prisme particulier qu'est le théâtre, une histoire de la suppression en France ou plutôt une histoire des anciens jésuites français sur le territoire national. Au contraire du Portugal et de l'Espagne, la suppression de la Compagnie en France n'est en effet pas synonyme d'expulsion du territoire. L'arrêt du parlement de Paris du 6 août 1762 déclare la dissolution de la Compagnie de Jésus dans le royaume et expulse les jésuites de leurs collèges et de leurs résidences, les autorisant toutefois à « se retirer en tel endroit du Royaume que bon leur semblera », disposition que Louis XV reprend dans son édit de novembre 1764¹⁸. De fait, le premier lieu de résidence des jésuites français est leur diocèse d'origine. L'exil est donc un phénomène minoritaire pour le cas français, ainsi qu'a pu le montrer Paolo Bianchini, et touche en priorité les scolastiques de la Compagnie qui vont achever leurs études dans les collèges jésuites étrangers¹⁹. De plus, l'exil n'est ni durable, ni lointain, puisqu'il se cantonne le plus souvent aux frontières, le Duché de Lorraine et le Comtat Venaissin étant les deux destinations privilégiées jusqu'à ce qu'ils soient rattaché au royaume de France ou occupé par les troupes françaises, respectivement en 1766 et 1768. À cette première vague d'exil, en 1762, liée à l'expulsion des collèges et des résidences, vient s'ajouter celle que connaît une partie du clergé français à partir de 1792. Si donc nous avons choisi de ne pas suivre les anciens jésuites français en exil, le cas singulier de quelques pièces de théâtre jésuites françaises représentées au collège des Nobles de Milan entre 1767 et 1773 nous permet toutefois d'évoquer la problématique des réseaux et des circulations ; de même que le cas d'une pièce écrite par un ancien jésuite pour un couvent féminin, juste avant la Révolution, et remaniée en Angleterre, après 1792, nous conduit à réfléchir aux formes d'une culture politique et religieuse en exil à laquelle certains

¹⁷ Michel de Certeau, « Histoire des jésuites », dans *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*, Paris, Seuil, 2005, pp. 157-158.

¹⁸ Voir les extraits des arrêts et édits de suppression en Annexe 6. La relative clémence de Louis XV et de Louis XVI se mesure à l'aune de l'édit d'expulsion du roi du Portugal et de la sanction pragmatique du roi d'Espagne.

¹⁹ Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.*, pp. 187-189.

anciens jésuites ont pu contribuer²⁰. En ce qui concerne le rétablissement de la Compagnie, le cas français se révèle également singulier puisque les jésuites n'y sont que tolérés, occupant ainsi une place précaire durant tout le XIXe siècle.

L'enquête menée sur la suppression et le rétablissement de la Compagnie de Jésus a par ailleurs insisté sur une approche intégrant la longue durée pour l'examen de ces deux phénomènes en définitive difficiles à circonscrire. Cela implique d'adopter une périodisation large, à cheval entre le XVIIIe et le XIXe siècle, que l'histoire religieuse a fait sienne notamment avec le volume, publié en 1997, et consacré aux « Défis de la modernité (1750-1840) » de l'*Histoire du Christianisme*, entreprise qui entendait justement « maîtriser l'immensité d'une longue durée »²¹. Bernard Plongeron revient sur la méthodologie adoptée dans ce volume qui se voulait attentif à tous ces « passages à... émergences (à la brutalité modulée)... révolutions... ruptures... », autant de « défis » concentrés dans cet intervalle où se succèdent trois générations d'individus et que l'historien rapproche volontairement des enjeux qui occupent notre monde contemporain, à la charnière des XXe et XXIe siècles²². Cette périodisation paraissait par ailleurs d'autant plus justifiée pour l'étude d'un phénomène culturel comme le théâtre. L'adoption d'un temps long s'est avant tout déployée vers le long XIXe siècle, « maillon faible de l'histoire sociale et culturelle des institutions et des pratiques religieuses »²³. Sous-tendue par une réflexion épistémologique, elle s'est notamment incarnée dans un dossier spécifique et central concernant l'écriture de l'histoire de l'ancienne Compagnie par les jésuites du XIXe siècle et ainsi le rapport entretenu avec le passé, à la suite d'études telles que celle de Robert Danieluk²⁴. Ce dossier est venu s'inscrire à la suite des travaux menés sur les courants millénaristes et apocalyptiques de la seconde moitié du XVIIIe

²⁰ Voir notamment Wladimir Berelowitch et Michel Porret (dir.), *Réseaux de l'esprit en Europe, des Lumières au XIXe siècle, Actes du colloque de Coppet*, Genève, Droz, 2009, Gilles Bertrand et Pierre Serna (dir.), *La République en voyage (1770-1830)*, Rennes, PUR, 2013 et Catherine Brice et Sylvie Aprile (dir.), *Exil et fraternité en Europe au XIXe siècle*, Pompignac, Bière, 2013.

²¹ Claude Langlois, « Faire l'histoire du Christianisme », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri *et al.*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XIV, Anamnèsis*, Paris, Deslée, 2000, p. 15.

²² Bernard Plongeron, « Avant-propos », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri *et al.*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome X, Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Deslée, 1997, p. 11 et p. 7.

²³ Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie"... », art. cit., p. 1795.

²⁴ Robert Danieluk, *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel : le sommet de l'œuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, Rome, IHSI, 2006 et, du même auteur, « *Ob communem fructum et consolationem* : la genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus », *AHSI*, 149, 2006/1, pp. 29-62 et « La reprise d'une mémoire brisée : l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus », *AHSI*, 150, 2006/2, pp. 269-308.

siècle²⁵, ainsi que sur les représentations de la Compagnie de Jésus marquées notamment par l'antijésuitisme²⁶.

Enfin, et les diverses recherches l'ont montré, l'intervalle de la suppression et du rétablissement de la Compagnie de Jésus nous aide à mesurer la manière dont l'apostolat éducatif mais aussi intellectuel a pris de l'importance autant pour les anciens jésuites dispersés, qui trouvent notamment dans l'enseignement et l'activité éditoriale des sources de subsistance²⁷, que pour le groupe de jésuites vivant en Russie ou encore dans le cas des Pères de la Foi français. Le rôle central de l'éducation est confirmé dans la bulle *Sollicitudo* qui rétablit la Compagnie²⁸. La question de la rénovation de la *Ratio studiorum* au XIXe siècle apparaît ainsi comme l'un des aspects les plus intéressants du rétablissement de la Compagnie de Jésus et intéresse la pratique théâtrale des jésuites puisque se trouve supprimé le paragraphe sur les représentations dramatiques dans les règles du recteur²⁹.

Une histoire culturelle du théâtre des jésuites au temps de la suppression

Très tôt prise en charge par des historiens extérieurs à la Compagnie de Jésus³⁰, l'historiographie sur le théâtre des jésuites est à la fois abondante et partielle, comme l'est celle d'ailleurs sur le théâtre scolaire³¹. Les lacunes résultent en premier lieu de contraintes matérielles difficilement contournables à commencer par la rareté des textes théâtraux. De solides travaux ont toutefois contribué, depuis plus d'une trentaine d'années, à une meilleure compréhension du phénomène théâtral dans la Compagnie de Jésus et se sont déployés dans deux principales directions. Dans le sillage d'une réflexion sur la rhétorique humaniste, il s'agissait d'une part de décrire le processus de légitimation religieuse et culturelle du théâtre et de sa pratique en milieu scolaire. Les travaux ont ainsi montré comment la pratique théâtrale répondait aux besoins d'une pédagogie humaniste, centrée sur l'enseignement de la

²⁵ Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991.

²⁶ Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010.

²⁷ Pour le cas français, voir Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.* et du même auteur, « Un mondo al plurale : i gesuiti et la società francese tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento », dans Paolo Bianchini (dir.), *Morte e resurrezione...*, *op. cit.*, pp. 53-88. En ce qui concerne l'activité éditoriale des jésuites espagnols exilés en Italie, voir Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei Gesuiti spagnoli...*, *op. cit.*

²⁸ Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

²⁹ *Programme et règlement des études de la Société de Jésus : comprenant les modifications faites en 1832 et 1858*, Paris, Hachette, 1892, p. 20.

³⁰ Voir par exemple la bibliographie donnée par François de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, pp. 474-475 ou encore celle de Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval (dir.), *Théâtre et enseignement XVIIe-XXe siècles, Colloque internationale, 5 et 6 octobre 2001*, Créteil, Champigny, CRDP de l'Académie de Créteil, 2003, p. 7.

³¹ C'est le constat fait par Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval dans l'avant-propos du volume *Théâtre et enseignement...*, *op. cit.*, p. 6.

rhétorique et de l'éloquence dans un souci d'intégration sociale, et d'une pastorale post-tridentine usant volontiers des ressorts des arts visuels³². L'ancrage est donc double qui est lié à la formation des élites mais aussi à la dynamique religieuse moderne. Les chercheurs se sont alors intéressés au rôle joué par les jésuites dans la « querelle de la moralité du théâtre » – bien qu'en réalité, la question dépasse largement la simple dimension morale – et la défense d'un théâtre « christianisé »³³. À ce titre, le chantier lancé en 2013 par le labex OBVIL sur la « haine du théâtre » constituera sans nul doute une avancée en faveur d'une contextualisation des débats qui, à coup sûr, ne revêtent pas le même sens ni ont les mêmes fondements selon les époques où ils surgissent³⁴. Les chercheurs se sont alors intéressés à l'élaboration dramaturgique d'une tragédie religieuse et édifiante où importait, plus que le principe d'imitation, la dynamique induite par l'émulation et l'intériorisation, en vue de la conversion du spectateur³⁵. Dans un second temps, et dans le cadre d'une approche du théâtre s'appuyant sur la sémiotique et centrée sur ce que l'on appelle « l'événement théâtral » et « l'actualisation scénique »³⁶, le théâtre des jésuites a été replacé dans sa dimension festive et performative, en lien avec un public dont on a montré la variété et l'étendue³⁷. Des travaux tels que ceux menés sur la cérémonie exceptionnelle de canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier en 1622 ou la place du ballet et de la musique dans les spectacles des jésuites ont essayé de définir la manière dont le théâtre des jésuites participait à la culture baroque³⁸. Plus qu'un simple « théâtre de collège », les études se sont accordées sur l'ambition sociale et

³² Voir par exemple Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, 3 vol.

³³ Marc Fumaroli, « La querelle de la moralité du théâtre au XVII^e siècle », *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 84, juillet-septembre 1990, pp. 67-97 et Sylviane Léoni, *Le poison et le remède : théâtre, morale et rhétorique en France et en Italie, 1694-1758*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998.

³⁴ Le projet est porté par François Lecerclé et Clotilde Thouret, voir <http://obvil.paris-sorbonne.fr/projets/la-haine-du-theatre>.

³⁵ Bruna Filippi, « Le corps suspendu : le martyr dans le théâtre jésuite », *Littératures classiques*, 2010/3, n° 73, pp. 229-239 et du même auteur, « La vision des affects dans le théâtre jésuite de Rome », dans Alain Tapié (dir.), *Baroque vision jésuite, du Tintoret à Rubens*, Paris, Somogy éditions d'art, 2003, pp. 73-77. Pour une contextualisation des tragédies religieuses des jésuites français, voir également Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006 et Christian Biet et Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France (fin XVI^e-début XVII^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

³⁶ Christian Biet et Christophe Triau, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 55-56.

³⁷ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti : gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano*, Rome, IHSI, 2001.

³⁸ Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007 et par exemple Michel Cassan, « Les fêtes de canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier dans la Province d'Aquitaine (1622) », dans Bernard Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, pp. 459-476 ou encore Marcello Fagiolo, « La scène de la gloire : le triomphe du baroque dans la théâtralité des jésuites », dans Giovanni Sale (dir.), *L'art des jésuites*, Paris, Mengès, 2003, pp. 207-222.

religieuse du théâtre scolaire d'Ancien Régime qui trouvait sa place et jouait un rôle central dans l'environnement urbain, particulièrement de province.

La concentration des études sur le XVII^e siècle et, sans doute, une interprétation persistante qui y voit « le siècle d'or de la pratique théâtrale scolaire »³⁹ avec, implicitement, l'idée de déclin, ont eu parfois tendance à figer la définition et la représentation que l'on a pu donner du théâtre des jésuites. Celles-ci trouvent leurs limites lorsque l'on se rapproche du milieu du XVIII^e siècle. Plus que la description d'un état florissant de cette pratique, les chercheurs ont fait avant tout l'histoire de son « institutionnalisation »⁴⁰. Il convient pourtant de ne pas négliger les évolutions qui progressivement se font jour au XVIII^e siècle avec, il est vrai, une inégalité et des temporalités propres selon les aires géographiques, les changements étant par exemple plus tardifs pour les pays de langue allemande où le latin garde une place importante, ainsi que l'a montré Jean-Marie Valentin⁴¹. Le travail de Giovanna Zanlonghi sur le théâtre des jésuites à Milan jusqu'en 1773 nous encourage à étendre l'enquête à d'autres lieux⁴². L'historienne signale en effet la capacité de renouvellement de ce théâtre dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, tout en conservant le modèle théorique de la tragédie chrétienne. Ce renouvellement touche en premier lieu le répertoire dans lequel prédomine désormais la langue italienne mais aussi française. Si les jésuites milanais cherchent à travers les tragiques français un classicisme à opposer à la profusion baroque, on peut se demander ce qu'il en est pour la France, alors que le genre tragique connaît un essoufflement. Une attention particulière doit ainsi être accordée aux genres moins étudiés par l'historiographie, à commencer par la comédie, comme il apparaît essentiel de s'attarder sur le phénomène de reprises qui viennent constituer un véritable répertoire, circulant entre les différents collègues jésuites français. Par ailleurs, le maintien, jusqu'à l'expulsion des collèges, des deux représentations théâtrales annuelles, à Pâques et à la fin de l'année scolaire, ne doit pas nous conduire à négliger les signes non pas tant d'un déclin que d'une modification de la place et de la fonction du théâtre scolaire. Ce dernier subit d'une part la concurrence d'autres formes de spectacles comme la danse et mêmes les exercices militaires, mais aussi d'autres exercices d'éloquence comme les plaidoyers en France qui se développent déjà avant la suppression.

³⁹ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval (dir.), *Théâtre et enseignement...*, op. cit., p. 7.

⁴⁰ Bruna Filippi, « Du modèle à la pratique théâtrale jésuite », dans Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval (dir.), *Théâtre et enseignement...*, op. cit., p. 71. Sur l'institutionnalisation dans la Compagnie au temps d'Acquaviva, temps de l'édition de la *Ratio studiorum* qui régleme la pratique théâtrale, voir Michel de Certeau, « Histoire des jésuites », dans *Le lieu de l'autre...*, op. cit., pp. 155-194.

⁴¹ Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, 3 vol.

⁴² Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002.

L'expulsion des collèges jésuites français ne viendrait mettre un terme ni à une pratique théâtrale exangue ni, au contraire, à une pratique incontestée et florissante. Notre conviction est que, en examinant cette pratique théâtrale et les positions tenues envers le théâtre dans le temps long de la suppression et du rétablissement de la Compagnie de Jésus, il est possible de découvrir les modalités d'une évolution qui se joue au XVIII^e siècle et se concrétise au XIX^e siècle, venant modifier durablement la place du théâtre en milieu scolaire⁴³. Il s'agit donc de s'interroger, à travers le cas particulier des jésuites et des anciens jésuites, sur les formes et la nature d'un tel théâtre dans une société de plus en plus sécularisée, critique à l'égard d'un modèle d'éducation masculine classique, confrontée également à la professionnalisation de la scène et à la multiplication des salles de spectacles, notamment en province. Le parti qui a été ici le nôtre, usant principalement des outils de l'histoire culturelle, est celui de l'étude du théâtre en tant que pratique culturelle au sens large et « objet socio-culturel »⁴⁴, dans un souci de rendre compte non pas seulement d'une production dramatique mais bien d'articuler le plus possible les diverses réalités de la « vie théâtrale » des jésuites et des anciens jésuites, qu'elle s'ancre ou non dans une structure institutionnelle comme celle du collège d'Ancien Régime⁴⁵. Sans que soient négligés le public et la question de la réception, nous nous sommes placés du côté des auteurs afin d'évaluer leurs usages du théâtre et leurs diverses formes d'appropriation de cet art⁴⁶. C'est pourquoi nous avons essayé d'être attentifs, à la suite de la réflexion sociologique, « aux changements de fonctions du théâtre qui mesurent ce que les hommes, diversement groupés, attendent de leur existence », auxquels « répondent les variations de l'image de la personne et de l'homme. »⁴⁷ C'est par cette démarche large et en assumant les difficultés qui parfois en résultent que l'on sera, semble-t-il, le mieux à même d'interpréter la rareté de la production dramatique durant l'intervalle de la suppression, en dépassant le simple constat de la fermeture des collèges jésuites⁴⁸.

⁴³ « L'intervalle ne fut pas qu'une entreprise de survie et une histoire d'initiatives : elle oeuvra à la transformation de l'identité politique et spirituelle de la Compagnie », Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement...*, *op. cit.*, p. 110

⁴⁴ Adeline Chainais, « Rencontre d'un regard (l'histoire culturelle) et d'un domaine (le spectacle vivant) : propositions pour l'analyse du théâtre espagnol du début du XX^e siècle », *Les travaux du CREC en ligne*, série « Questions de méthode », novembre 2006, URL : <http://crec-paris3.fr/questions-de-methode>.

⁴⁵ Jeffrey S. Ravel, « Des définitions aux usages : une historiographie du théâtre français au XVIII^e siècle », *Parlement[s]*, *Revue d'histoire politique*, 2012/3, n° HS 8, pp. 39-52.

⁴⁶ Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009, pp. 83-86.

⁴⁷ Jean Duvignaud, *Sociologie du théâtre*, Paris, PUF, 1999 [1^{ère} éd. 1965], p. 61.

⁴⁸ C'est notamment le constat de Paul Aron à propos d'un tout autre objet d'étude, « Histoire littéraire/Histoire culturelle. Matériaux pour un dialogue », dans Evelyne Cohen, Pascale Goetschel, Laurent Martin et Pascal Ory (dir.), *Dix ans d'histoire culturelle : état de l'art*, Villeurbanne, Enssib, 2011, p. 40.

Avant toute chose, il nous a fallu établir une liste prosopographique des jésuites français, expulsés par les arrêts des parlements de 1762 et pour lesquels une activité théâtrale et littéraire nous était connue. Une première liste, faite à partir de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Carlos Sommervogel, recense 127 jésuites sur plus de 3 000 individus que comprenait alors l'assistance de France. Les données biographiques ainsi rassemblées nous ont permis de proposer une étude sociologique et une première analyse des conditions matérielles dans lesquelles s'inscrivent les activités littéraires et éditoriales des anciens jésuites après 1762. De ce premier inventaire, nous avons pu dégager une quarantaine d'auteurs dont les ouvrages publiés constituent un premier corpus de sources. L'absence de pièces de théâtre y est notable, à l'exception du cas de Philippon de la Madelaine, devenu dramaturge pendant la Révolution, et vient interroger le statut de l'auteur dramatique jésuite⁴⁹ comme l'existence d'une mémoire théâtrale pendant la suppression. De fait, on a surtout été confronté à deux types d'ouvrages. Les livres religieux, c'est-à-dire principalement des recueils de sermons, témoignant d'une culture cléricale traditionnelle, mais aussi des livres de spiritualité, forment ce que Philippe Martin a appelé une « pastorale par l'écrit », dont il s'agissait en premier lieu de comprendre les enjeux et la place qui y est dévolue au lecteur, à travers une démarche qui rejoint l'histoire du livre et de la lecture⁵⁰. Dans cette littérature, le théâtre – dont on est spectateur mais aussi de plus en plus lecteur voire parfois praticien amateur⁵¹ – est abordé en tant que cas de conscience mais aussi dans la perspective d'un progrès spirituel. Ainsi, les tendances les plus récentes de l'histoire religieuse, attachées d'une part à la théologie et à la casuistique⁵² et, d'autre part, à la spiritualité et à la direction spirituelle⁵³, nous ont-elles été d'une aide précieuse dans l'analyse des discours théologique,

⁴⁹ Cette réflexion sur l'écrivain jésuite a déjà été engagée par Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005 et s'appuie notamment sur les démarches d'Alain Viala, *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985 et Christian Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.

⁵⁰ Voir Philippe Martin, *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, p. 16. Sur la question des femmes et de la lecture, voir Xenia von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Rome, Viella, 2011.

⁵¹ Sur l'importance prise par l'édition théâtrale et le théâtre de société, voir notamment le bilan historiographique proposé par Jeffrey S. Ravel, « Des définitions aux usages... », art. cit.

⁵² Voir Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit : théologie et polémique au Grand Siècle, 1640-1700*, Paris, Editions du Cerf, 2011 et Jean-Pascal Gay et Charles-Olivier Stiker-Métral (dir.), *Les métamorphoses de la théologie. Théologie, littérature, discours religieux au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012. Voir également l'une des trois orientations du programme de l'École française de Rome sur l'historiographie de la Compagnie de Jésus, intitulée « Pour une histoire de la théologie de la Compagnie de Jésus ».

⁵³ Voir notamment Ralph Dekoninck, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005 et Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, puis, dans la revue *Recherches de sciences religieuses*, du même auteur, « Textes spirituels et existence chrétienne : la place évangélique du lecteur », dans *Recherches de science religieuse*, t. 97, 2009/1, pp. 13-32

moral et spirituel sur le théâtre. La seconde catégorie d'ouvrages publiés par les anciens jésuites français après la suppression concerne l'éducation et les belles-lettres. Le théâtre y est considéré en tant que pratique pédagogique, exercice oratoire, mais aussi réservoir de modèles et d'exemples d'éloquence française, dans le cadre de l'enseignement de la rhétorique qui, au cours du XVIIIe siècle, devient progressivement celui de la littérature⁵⁴. Il est alors le sujet d'une réflexion plus critique que théorique, qui vise la formation intellectuelle et la formation du « goût », poursuivant ainsi par certains côtés l'un des objectifs du *Journal de Trévoux* (1701-1762)⁵⁵. S'exprimant moins en praticiens qu'en critiques dramatiques ou plutôt en amateurs des Belles-Lettres, les anciens jésuites prennent pour objets de leurs discours non pas l'actualité théâtrale mais les grands modèles dramatiques, participant ainsi à l'élaboration d'une culture littéraire constituée de « canons »⁵⁶.

Parallèlement, le travail dans les archives françaises de la Compagnie de Jésus, dans le fonds *Jesuitica* du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, ainsi qu'à la *Biblioteca nazionale Braidense* et à la bibliothèque de l'*Accademia dei Filodrammatici* de Milan a permis d'isoler une vingtaine de textes théâtraux français, sous forme de recueils ou de pièces isolées, écrits entre la seconde moitié du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle. La dimension idéologique et sociale de ces textes, mobilisant chacun un imaginaire particulier, a retenu notre attention. À chaque fois le texte théâtral, dont on connaît la plupart du temps le ou les auteurs, vient s'inscrire dans une société singulière et la pièce de théâtre dans un temps et un lieu spécifiques dont il importait de saisir les divers aspects. Si le milieu du collège d'Ancien Régime a été bien décrit⁵⁷, celui du scolasticat, qui se définit moins par un espace particulier que par la communauté d'étudiants scolastiques qui résident dans le collège, nous est en revanche moins connu, de même qu'il importait de saisir le statut particulier du petit séminaire sous l'Empire et la Restauration. La mobilisation d'autres sources relatives à la vie de ces établissements – programmes de distribution de prix, plans d'études ou encore

ainsi que l'article de Pierre-Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », pp. 33-51.

⁵⁴ Sur l'évolution et la redéfinition de l'enseignement rhétorique, voir notamment Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999.

⁵⁵ Nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Théâtre et opéra dans le *Journal de Trévoux* (1701-1762) : scène héritée, scène rêvée », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, pp. 515-531.

⁵⁶ Voir par exemple Stéphane Zékian, *L'invention des classiques : le "siècle de Louis XIV" existe-t-il ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012 mais également, pour les jésuites de la fin du XIXe et du début du XXe, Etienne Fouilloux et Frédéric Gugelot (dir.), *Jésuites et littérature (XIXe-XXe siècles)*, Lyon, Équipe religions, Sociétés Et Acculturation (RESEA), Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA), 2011.

⁵⁷ Voir par exemple, Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère et Dominique Julia, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1976 et Marie-Madeleine Compère et Dominique Julia, *Les collèges français 16^e-18^e siècles*, 2 vol. Paris, I.N.R.P. C.N.R.S., 1984-2002.

exercices littéraires des élèves –, de même que l'étude, aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus, de la correspondance entre les supérieurs romains et les jésuites français après 1814, ou encore des rapports de police et du ministère des cultes sous Napoléon nous ont permis de comprendre leur fonctionnement et les conditions de leur implantation sur le territoire français. L'existence d'une pratique théâtrale occasionnelle après la suppression dans des couvents féminins ou encore dans la famille du prince de Saxe où l'abbé Barruel est précepteur nous a amené vers d'autres usages du théâtre, tels que le théâtre conventuel et le théâtre de société, où l'activité dramatique tire son origine de la vie dans une communauté religieuse pour l'un et pour l'autre dans la mondanité et le cadre familial⁵⁸. La dimension communautaire et « interne »⁵⁹ du théâtre au temps de la suppression et du rétablissement de la Compagnie peut alors constituer une autre clef de lecture. Ainsi rejoint-on des interrogations formulées par Jean Duvignaud : « chaque genre de vie collective n'implique-t-il pas un système où les formes chaque fois particulières de la création théâtrale occupent une place originale, et ces formes ne se distribuent-elles pas inégalement dans la durée ? Ces expériences dramatiques ne suggèrent-elles pas des versions diverses ou différentes d'une expression dont on ne peut arbitrairement postuler l'unité ? »⁶⁰ Il s'agit alors d'être attentifs tout autant à l'émergence des formes particulières qu'à l'adaptation et à l'infléchissement de modèles dramaturgiques tels que la tragédie de martyr par exemple.

Le cadre chronologique choisi au départ de notre étude s'est vu progressivement élargi en direction tout d'abord du XIXe siècle, puisqu'à la limite initiale de 1800 nous avons choisi de substituer celle, moins arbitraire semble-t-il, de 1828. Liée à la découverte d'un corpus de pièces de théâtre manuscrites écrites entre 1821 et 1824, cette limite est apparue en outre plus logique, nous permettant d'inclure la tentative éphémère des Pères de la Foi, congrégation ignatienne qui se proposait le rétablissement des jésuites et qui réussit à ouvrir plusieurs établissements d'éducation en France, mais aussi de faire une première histoire de l'implantation de la Compagnie sur le territoire français avant les ordonnances de Charles X qui expulsèrent les jésuites de leurs petits séminaires. Si en aval, l'adoption de ce cadre

⁵⁸ Le phénomène du théâtre de société a été étudié pour la France par Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société : un autre théâtre ?*, Paris, Honoré Champion, 2003. Deux volumes ont ainsi été publiés récemment, qui couvrent le XVIIIe ainsi que le XIXe siècle, moins fréquenté : Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval et Dominique Quérou (dir.), *Les théâtres de société au XVIIIe siècle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005 et Jean-Claude Yon et Nathalie Le Gonidec, *Tréteaux et paravents : le théâtre de société au XIXe siècle*, Paris, Créaphis, 2012. Le théâtre conventuel est en revanche moins connu pour la France au contraire de l'Italie, voir notamment Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁵⁹ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti...*, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁰ Jean Duvignaud, *Sociologie du théâtre*, *op. cit.*, p. 8.

chronologique large nous autorise à risquer un premier portrait d'une Compagnie non pas tant « rétablie » que tolérée en France, moins pensé comme une conclusion à notre travail que comme une longue ouverture, en amont, c'est celui d'une Compagnie à la veille de la suppression que nous avons voulu esquisser, en adoptant la date de 1757 pour seconde borne, plutôt que celle de 1762. Cinq ans pendant lesquels les attaques contre les jésuites et la polémique s'intensifient du fait de l'attentat de Damiens en 1757, puis de l'impact de l'expulsion des jésuites portugais en 1759 qui inaugure une nouvelle vague de pamphlets en France et enfin l'affaire Lavalette en 1761 qui met en procès les jésuites français, sur fond de conflit entre le roi et les parlements⁶¹. Cinq ans où il est possible de proposer un premier et partiel panorama de l'activité théâtrale des jésuites français avant la fermeture de leurs collèges, dans la perspective d'étendre rétrospectivement l'enquête jusqu'en 1701⁶². Car, c'est aussi le XVIIIe siècle dans l'histoire de la Compagnie de Jésus qui se trouve réinterrogé par le phénomène de la suppression.

Une question d'identité ?

Si l'on a choisi d'user des mots et du concept, discutables et discutés, d'« identité jésuite », c'est tout d'abord parce qu'ils constituent, depuis ces vingt dernières années, un lietmotiv dans l'historiographie sur la Compagnie de Jésus et, à ce titre, la réflexion sur la suppression ne fait pas exception puisque la question identitaire y est soulevée de façon aigüe⁶³. À travers cet usage, sont en réalité formulées des interrogations et la difficulté, tant pour les jésuites eux-mêmes que pour les chercheurs, d'appréhender une unité ou de percevoir parfois une cohérence, une cohésion, là où l'on constate les plus souvent une diversité de situations entre provinces par exemple ou encore entre générations ; l'adaptation aux circonstances historiques et géographiques, comme l'une des exigences postulées par les

⁶¹ Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France*, New Haven and London, Yale University Press, 1975 et les divers travaux de Dorothy Gillian Thompson, « The Persecution of French Jesuits by the Parlement of Paris, 1761-71 », *Studies in Church history*, vol. 21, 1984, pp. 289-301 et « The French Jesuit Leaders and the Destruction of the Jesuit Order in France, 1756-62 », *French History*, vol. 2, n° 1, mars 1988, pp. 237-263.

⁶² Les listes de pièces données dans les ouvrages sur le théâtre des jésuites publiés au XIXe siècle vont parfois jusqu'en 1762 mais sont le plus souvent partielles. Le travail plus systématique de Louis Desgraves s'est quant à lui arrêté à l'orée du siècle, *Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les collèges en France (1601-1700)*, Genève, Droz, 1986.

⁶³ Voir par exemple Paolo Bianchini, « Tra fedeltà e innovazione : la costruzione dell'identità gesuitica », dans *Annali di storia dell'esegesi*, 19/2, 2002, *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, pp. 369-383. Pour un bref historique sur l'emploi de ces termes, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'"identité jésuite" pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, pp. 101-124.

Constitutions, pouvant rendre d'ailleurs difficile le repérage d'invariants⁶⁴. Plus concrètement, cela s'est traduit au début de notre recherche par une question de vocabulaire : comment nommer – et ainsi définir – ce groupe d'individus que nous avons isolé, qui a appartenu à la Compagnie de Jésus et qui s'est retrouvé dissous par une décision extérieure ? Le risque étant d'ailleurs d'établir, par cette qualification, un lien et une similitude entre des hommes dont les situations, au moment des arrêts d'expulsion – ne serait-ce qu'entre un novice et un profès –, et les trajectoires après la suppression, sont en définitive disparates et singulières et pour lesquels d'autres catégories d'analyse peuvent s'avérer plus pertinentes, telles que la fonction d'ecclésiastique ou d'homme de lettres. Pour faciliter néanmoins la réflexion, nous avons adopté l'expression d'« anciens jésuites » en l'appliquant, sans distinction au préalable, aux individus de notre corpus. Cette dénomination nous a paru être la plus souple, qui renvoie à une ancienne appartenance sans pour autant postuler *a priori* sa survivance, à la différence du mot « jésuites », ou, au contraire, sans marquer trop durement la rupture provoquée par la suppression, ce qui est le cas avec le terme d'« ex-jésuite ».

De la même façon, c'est une hétérogénéité voire un « éclatement » que les chercheurs ont souligné au sujet des productions artistiques initiées par la Compagnie de Jésus⁶⁵. De même que l'on ne parle plus d'« art jésuite » mais de l'« art des jésuites », il semble salutaire d'employer, ainsi que l'explique Jean-Marie Valentin, dès 1967, les termes de « théâtre des jésuites »⁶⁶. Ce dernier reposerait, selon l'historien, sur des « bases ambiguës », la variété des formes permettant la souplesse mais aussi la « dispersion » qui se ferait particulièrement sentir au XVIII^e siècle⁶⁷. Seule la tragédie chrétienne et de martyr paraît être aux yeux de certains un dénominateur commun du répertoire des jésuites conduisant Bruna Filippi à postuler l'existence d'une « dramaturgie jésuite » et qui culminerait dans les poétiques élaborées au début du XVII^e siècle dans le cadre du Collège Romain. Mais ce choix sémantique nous semble poser une question plus fondamentale que nous avons été amenés à soulever dans ce travail. En choisissant de réfléchir aux rapports entre théâtre et « identité jésuite », nous avons voulu avant tout interroger la nature des liens qui unissent cette pratique

⁶⁴ Perla Chinchilla Pawling, « La identidad de la Compañía de Jesús ante su Restauración », *MEFRIM* [en ligne], 126/1, 2014, consulté le 10 septembre 2014, URL : <http://mefrim.revues.org/1702>. Outre Michel de Certeau déjà cité, *Le lieu de l'autre...*, *op. cit.*, voir, plus récemment, Silvia Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Aldeshot, Ashgate, 2014.

⁶⁵ Pierre-Antoine Fabre, « Histoire des arts visuels », *Revue de synthèse*, t. 120, n° 2-3, 1999, pp. 462-468.

⁶⁶ Est-il possible, se demandait-il, « de réunir sous un vocable aussi précis tant de réalités différentes sans défi au bon sens et au sens historique ? S'il convient, pour délimiter le sujet, de parler de "drame jésuite" ou de "théâtre jésuite", n'est-il pas plus juste de préférer à cette dénomination celle, plus souple, de "drame" ou de théâtre des jésuites ? », Jean-Marie Valentin, « Etudes récentes sur le théâtre des jésuites : problèmes et méthodes », dans *Etudes germaniques : Allemagne, Autriche, Suisse, pays scandinaves et néerlandais*, XXII, 1967, p. 253.

⁶⁷ Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites...*, *op. cit.*, p. 950.

culturelle à la Compagnie de Jésus, aussi bien au niveau pédagogique que spirituel et anthropologique. Ces liens ont souvent été définis comme étant, certes complexes, mais étroits⁶⁸, voire parfois même « naturels ». Le questionnement par lequel Jean-Marie Valentin concluait son article, dans le volume *Les jésuites à l'âge baroque*, nous semble révélateur : « il resterait à méditer sur le ressort profond de ce choix d'action et, peut-être, à chercher comment la spiritualité ignatienne traduite en système éducatif rendait [le théâtre] non seulement possible, mais *presque* nécessaire. »⁶⁹ Un tournant a été franchi par la réflexion qui s'est engagée depuis une vingtaine d'années sur la place de l'image dans la spiritualité ignatienne et dans la Compagnie de Jésus⁷⁰. Il nous invite à dépasser le dilemme de l'« identité jésuite » et à opérer un décentrement par lequel la représentation théâtrale, à l'instar de l'image matérielle, n'apparaît pas, pour les jésuites, comme une affaire « de droit ou d'essence » mais de « pratique », ainsi que l'expliquait Ralph Dekoninck⁷¹. De même, et d'un point de vue pédagogique, il convient de ne pas oublier que la pratique théâtrale des élèves des collèges jésuites occupe la « place d'une parenthèse » dans l'enseignement de la rhétorique⁷². Dans de telles conditions, il nous semble de plus en plus difficile de parler d'une « tradition théâtrale » jésuite, là où l'on voit plutôt une pratique routinière, susceptible de changement⁷³, une culture du théâtre aussi dont il convient de dégager les spécificités. Nous

⁶⁸ Bruna Filippi, « Du modèle à la pratique théâtrale jésuite », art. cit.

⁶⁹ Jean-Marie Valentin, « Les jésuites et la scène : Orphée, Pallas et la *renovatio mundi* », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 142 ; la complexité et la subtilité résident dans ce « presque » que nous soulignons.

⁷⁰ 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 XVIIe siècle*, Paris, Vrin et éditions EHESS, 1992 et, du même auteur, *Décréter l'image ? La XXVe session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

⁷¹ Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, op. cit., p. 375. Les paroles de Michel de Certeau, prononcées dans l'émission *Radioscopie* du 22 octobre 1975, et dans l'urgence qui était la sienne à définir son activité d'historien, nous aident à concevoir une approche différente : « Ce n'est pas cette qualité là [d'être jésuite] qui peut créditer ou définir un travail. [...] Je ne me sens pas plus chrétien quand je prie que quand je fais un travail technique ou quand j'ai un engagement politique. [...] Mais, je me sens chrétien plutôt, ou je cherche à l'être à *travers* toutes ces activités dans la mesure où [...], au fond, ce qui caractérise le chrétien, c'est qu'on ait cette possibilité de se perdre dans le murmure de l'Histoire, dans l'activité de n'importe qui, en sachant que c'est là que Dieu est caché. », consulté le 30 septembre 2012, URL : <http://www.ina.fr/media/entretiens/audio/PHD95075218/michel-de-certeau-jesuite.fr.html>.

⁷² « Quelque distinction et mise en valeur qu'on lui accorde », ajoute Bruna Filippi, « elle est seconde par rapport aux exercices rhétoriques, qui demeurent les fondements d'une méthode auxquels la *Ratio studiorum* reconnaît le statut normatif », Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions" au collège romain. Formation rhétorique et théâtre jésuite au XVIIe siècle », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIIe-XIXe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997, p. 199.

⁷³ « De tels réseaux de conventions ou de routines ne sont pas des "traditions inventées" tant que leurs fonctions, et donc leurs justifications, restent techniques plutôt qu'idéologiques (en termes marxistes, ils appartiennent à la "base" plutôt qu'à la "superstructure"). Ils sont conçus pour faciliter des opérations pratiques aisément identifiables ; ils sont facilement modifiés ou abandonnés pour s'accorder à des besoins pratiques qui changent, en tenant compte de l'inertie que toute pratique acquiert avec le temps ainsi que de la résistance émotionnelle à toute innovation des personnes qui lui sont attachées. », Éric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'Invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006, p. 14.

sommes, en définitive, amenés par ce travail à réfléchir à la problématique essentielle de la *traduction* d'une spiritualité dans le temps présent, à travers un langage, des pratiques et des tâches particulières⁷⁴. Cette question, que Michel de Certeau jugeait « initiale » et « radicale »⁷⁵, l'historien la partage avec les jésuites et l'amène certes pas à raisonner en termes de réussites ou d'échecs entre un modèle et sa réalisation dans l'histoire mais, ainsi que l'expliquait Luce Giard, à mesurer « les écarts entre ce que dit le droit et ce qui eut lieu dans la pratique et d'en chercher les raisons : c'est alors, et alors seulement, qu'il pourra prétendre rendre compte, en connaissance de cause, de l'identité et de la spécificité jésuites »⁷⁶.

De nouveau confortés dans une approche tournée vers la question des fonctions et des usages du théâtre par les jésuites, ainsi qu'a pu le faire Ralph Dekoninck au sujet de l'image, nous devons tenter de déterminer les modalités de passage d'une pratique dont l'ampleur et la systématisation ont contribué à définir la spécificité de l'engagement pédagogique, social et religieux des jésuites à l'époque moderne à une pratique en demi-teinte, quoique non réduite à l'état de survivance, héritière en partie de la première, mais qui paradoxalement n'est plus reconnue dans l'historiographie comme constitutive de l'identité culturelle de la Compagnie de Jésus à l'époque contemporaine. En adoptant une perspective qui tient compte de la manière dont un groupe et des individus se définissent eux-mêmes, il faut également se demander comment, à travers une pratique théâtrale plus occasionnelle, les jésuites et les anciens jésuites entendent rester fidèles à la conception qu'ils se font de la Compagnie de Jésus et de son modèle pédagogique et spirituel. Mais aussi, comment et quel théâtre prend place dans l'image que la Compagnie se fait d'elle-même et de ses missions dans une société post-révolutionnaire ?

Pour cela, il nous semblait important de suivre d'abord les générations d'anciens jésuites frappés par les arrêts d'expulsion, ce que se proposent les deux premières parties de cette étude. Il s'est agi, dans une première partie, d'évaluer les effets de la suppression sur une activité théâtrale qui ne connaît pas, dans l'ensemble de l'Assistance de France, un arrêt brutal

⁷⁴ Ce questionnement est bien sûr au cœur des recherches sur l'histoire de la spiritualité, voir notamment Patrick Goujon, « Textes spirituels et existence chrétienne : la place évangélique du lecteur », dans *Recherches de science religieuse*, t. 97, 2009/1, p. 20.

⁷⁵ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 67. Parce que cette question est radicale, elle conduit à des moments de crise que partage la Compagnie avec plus généralement l'Église. Ce n'est pas un hasard si Michel de Certeau, alors que s'achève le concile Vatican II et que débute dans la Compagnie le généralat du P. Arrupe, s'intéresse à l'un de ces moments, dans son article intitulé « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome XLI (1965) 3, n° 163, p. 339-386.

⁷⁶ Luce Giard, « Relire les *Constitutions* », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 54.

en 1762 et qui, dans quelques rares cas, se trouve investie dans de nouveaux lieux. Les discours moraux et spirituels et la réflexion pédagogique sur le théâtre qui s'engagent à travers la production éditoriale des anciens jésuites, mais aussi le cas de quelques individus qui évoquent le passé théâtral de la Compagnie de Jésus, font la matière de notre seconde partie et viennent éclaircir le constat précédent d'une quasi-absence d'une activité théâtrale au temps de la suppression. On y voit notamment comment le théâtre s'est affirmé comme un objet culturel. Une troisième partie cherche enfin à étudier la manière dont le théâtre trouve une place dans les établissements d'éducation organisés, par les Pères de la Foi, sous l'Empire, d'après le modèle des collèges jésuites et dans les petits séminaires de la Compagnie sous la Restauration. Pour la génération des jésuites du rétablissement, composée également de quelques survivants de l'ancienne Compagnie, d'anciens Pères de la Foi et de jésuites formés en Russie pendant la suppression, la reprise progressive d'une activité théâtrale, qui dialogue avec celle des anciens collèges jésuites, se fait sous le signe de l'ambiguïté, où le faste des représentations et le contenu politique des textes ne jouent pas peu dans la sanction qui survient à la fin de la période de la part des autorités romaines.

PREMIÈRE PARTIE
ÉCRIRE ET REPRÉSENTER DANS LES
PREMIERS TEMPS DE LA SUPPRESSION
Diversités des écritures, panorama d'une
situation

« L'arrêt comme un coup de foudre
A frappé les Loyola
Vous verrez bientôt qu'en poudre
Tout ce corps se réduira
Et cette terrible machine
Par sa vaste pesanteur
Achève enfin la ruine
Du jésuite corrupteur. »

*Les Héritiers d'Ambroise
Guizot, III, 2 (1759)¹*

Du fait de la concentration des recherches sur le XVII^e siècle, cantonnant parfois la production du XVIII^e siècle à un rôle tout au plus de suiveur, mais surtout en raison du peu de pièces conservées, le répertoire des jésuites postérieur aux années 1700 demeure généralement méconnu et est encore trop peu fréquenté². Il nous a donc paru indispensable de revenir, dans un premier temps, aux années précédant la fermeture des collèges français de la Compagnie, afin de comprendre les quelques productions dramatiques des anciens jésuites, postérieures à la suppression, et de définir le milieu théâtral dans lequel ils ont été formés et ont vécu. L'aperçu que l'on propose du théâtre des jésuites au temps de la suppression, à travers les deux premiers chapitres de cette partie, nous a été facilité par la découverte de deux ensembles de pièces de théâtre manuscrites et imprimées qu'il a semblé intéressant de recontextualiser à l'aide d'une brève analyse de quelques programmes et de mentions de représentations dans les collèges jésuites français. Ces répertoires déroulent, sur une période restreinte mais décisive d'une quinzaine d'années, le fil des événements suppressifs³ ; ils en révèlent aussi bien la chronologie que la géographie, toutes deux mises en évidence par les travaux récents sur la suppression. Ainsi, l'échelle nationale – qui, dans le cas de la France, doit être aussi examinée dans ses dimensions locales du fait, par exemple, de l'annexion temporaire en 1768 du Comtat Venaissin – et l'échelle européenne, constituée par les monarchies catholiques, jouent-elles un rôle dans l'écriture et l'activité dramatiques jésuites de ces années. Entre l'expulsion des derniers collèges jésuites et les premières traces que nous avons pu retrouver d'une activité théâtrale chez les anciens jésuites français, il se passe un peu

¹ Bibliothèque du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, *Jesuitica* (désormais simplement *Jesuitica*), Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guizot », p. 37.

² Pour le contexte français, voir le bref panorama dressé par Pierre Peyronnet, « Le théâtre d'éducation des jésuites », dans *Dix-Huitième Siècle*, n° 8, 1976, pp.107-120. Plusieurs travaux spécifiques ont été menés par Edith Flamarion sur le *Brutus* du P. Porée, dans le contexte scolaire du collège de Louis-le-Grand, voir notamment son *Théâtre jésuite néo-latin et Antiquité : sur le Brutus de Charles Porée (1708)*, Ecole française de Rome, 2002. Jean-Philippe Gersperrin a également donné une édition d'une tragédie écrite à l'orée du siècle, *Idoménée* du P. François Paulin, Toulouse, société de littératures classiques, 2008.

³ Il faut donc bien parler « des suppressions » comme le propose Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire des jésuites hors les murs. L'état de la recherche en France », *Annali di storia dell'esegesi*, 19/2, 2002, p. 461.

moins de dix ans pendant lesquels les individus cherchent des moyens de subsistance et sont parfois confrontés à un exil temporaire. Les lieux d'où émerge une activité dramatique après le bref papal de 1773 restent des endroits où la pratique du théâtre est exercée en amateur mais se distinguent du collège dans lequel s'est ancrée jusqu'à présent et de façon privilégiée la pratique jésuite du théâtre. Les pièces de théâtre des anciens jésuites s'inscrivent toutefois dans un milieu éducatif ou religieux pour lequel un ancien savoir-faire théâtral demeure utile.

La démarche adoptée ici procède tout d'abord des constats faits à l'occasion d'études générales ou particulières sur le répertoire des collèges de la Compagnie. Celles-ci insistent en premier lieu sur sa sécularisation et sur l'intervention, sous les dehors de l'allégorie, de la fable ou de l'histoire, de l'actualité dans les pièces des jésuites, laissant par là même entrevoir un ensemble de discours indirects adressés aux autorités civiles et religieuses comme au public⁴. Mais il ne s'agit pas seulement de reconnaître les liens entre théâtre et politique, en considérant le théâtre des jésuites, de façon réductrice, sous l'unique rapport d'une instrumentalisation ou d'une stratégie⁵, mais d'élargir notre vision en essayant de rendre toute sa complexité à ce que l'on pourrait appeler par endroit une « politique de répertoire » dans le sens où l'emploie Martial Poirson à propos du répertoire de la Révolution, conformément à l'idée de « politique de la littérature » énoncée par Jacques Rancière⁶. Cela suppose que l'on soit d'abord attentif aux publics auxquels on s'adresse de même qu'aux formes et aux moyens dramaturgiques mis en œuvre. Nous sommes alors conduits à esquisser certaines tendances déjà à l'œuvre à la fin du XVIIIe que d'aucuns décrivent comme un mouvement de déclin de la dramaturgie baroque à laquelle serait lié le théâtre des jésuites⁷. En dépit d'un répertoire sur lequel les auteurs s'appuient en premier lieu et dans lequel la tragédie religieuse tient une

⁴ Voir notamment François de Dainville, « Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites », dans *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, pp. 504-517. Voir plus récemment, Jean-Marie Valentin, « Collège royal, collège épiscopal. Strasbourg et la pratique du théâtre de 1681 à 1765 », dans Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, pp. 301-314.

⁵ Dinah Ribard et Nicolas Schapira (dir.), *On ne peut pas tout réduire à des stratégies*, Paris, PUF, 2013.

⁶ Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution : politique du répertoire (1789-1799)*, Paris, Desjonquères, 2008, pp. 11-12. Voir aussi Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007.

⁷ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti : gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano*, Rome, IHSI, 2001, p. 14. Il semblerait utile d'interroger le lien entre les jésuites et le style baroque au niveau dramaturgique, comme cela a pu se faire pour l'art et l'architecture. Voir la synthèse de Gauvin Alexander Bailey, « "Le style jésuite n'existe pas" : Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts », dans John O'Malley *et al.*, *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1999, vol. 1, pp. 38-89. Cela est d'autant plus nécessaire dans un contexte français marqué au XVIIIe siècle par une dramaturgie dite classique.

place centrale, il est possible de déceler certaines évolutions qui passent notamment par l'adoption de genres nouveaux, caractéristiques du théâtre du XVIIIe siècle⁸.

⁸ Sur une nécessaire recontextualisation des genres théâtraux adoptés par les jésuites, voir Jean-Marie Valentin, « Etudes récentes sur le théâtre des jésuites : problèmes et méthodes », dans *Etudes germaniques : Allemagne, Autriche, Suisse, pays scandinaves et néerlandais*, XXII, 1967, p. 250.

CHAPITRE 1

Le théâtre au scolasticat de Louis-le-Grand (1758-1759)

Le recueil conservé dans le fonds *Jesuitica* du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris nous laisse apercevoir un théâtre très peu connu et rarement abordé dans les études sur le théâtre des jésuites : il s'agit des pièces écrites et jouées par les scolastiques de la Compagnie de Jésus. Les grands collèges jésuites, tels Louis-le-Grand et La Flèche pour la province de France¹, ne sont pas seulement un lieu d'enseignement pour une partie de la jeunesse noble et commerçante européenne ; ils sont avant tout le lieu de formation des futurs jésuites. Le scolasticat, au cœur du système pédagogique de la Compagnie, peut apparaître comme un autre collège, aux côtés de l'internat et de l'externat, ainsi qu'on a pu le remarquer à propos de Louis-le-Grand². Malgré le peu d'informations dont nous disposons sur ce théâtre de scolasticat et son origine, ce recueil nous donne à voir un répertoire plutôt domestique, à usage interne, destiné non pas aux élèves mais aux scolastiques et aux autres jésuites de la maison. Parce qu'il ne peut se confondre tout à fait avec le « théâtre de collège », dont il partage néanmoins l'environnement créatif, ce théâtre mérite d'être étudié séparément afin d'en dégager les singularités.

Portant la mention « chambre du préfet de la bibliothèque », le recueil du fonds *Jesuitica* semble faire partie des ouvrages reliés par le préfet en charge de la bibliothèque du collège dont l'une des missions consistait à enregistrer les diverses productions orales et écrites des jésuites de la maison³. Il renferme huit courtes pièces, représentées entre 1758 et 1759 – sauf une en 1756 –, par les scolastiques eux-mêmes, à la fin de leur année scolaire⁴ ; comme pour le théâtre de collège, l'écriture et la pratique théâtrales accompagnent et transfigurent ce temps privilégié de récréation. La première scène du *Roi huit jours*, représenté le 22 août 1759, célèbre ainsi le temps des vacances et l'arrivée dans la maison de

¹ Rappelons que l'Assistance de France est divisée en cinq provinces. Celle de Paris, dont dépendent également l'Ouest et le Nord de la France, est alors nommée la « province de France ».

² Gustave Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, Paris, Editions de Boccard, 1921, vol. 1, p. 45.

³ Voir l'article 11 des Règles du préfet de bibliothèque où l'on désigne explicitement les pièces de théâtre parmi les écrits à conserver, cité par Paul Mech, « Les bibliothèques de la Compagnie de Jésus », dans Claude Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises. II Les bibliothèques sous l'Ancien Régime (1530-1789)*, Promodis – Editions du Cercle de la Librairie, 1988, pp. 57-63. Voir également *Ratio Studiorum, Règles du recteur* [90].

⁴ Il s'agit de *Tricolin*, non daté, de *Saint Guilain, guérison et conversion miraculeuses* intitulé également *Saint Guilain ou l'incrédule converti et guéri d'une maladie par l'interaction de la Ste Vierge*, représenté le 7 septembre 1756, puis en 1758, de *Sganarelle médecin malgré lui* d'après Molière, de *L'enfant prodigue* et des *Deux Surins*, et enfin en 1759, du *Roi huit jours* ou *L'Enrôlement des soldats du roi huit jours*, le 22 août, du *Légataire universel* d'après Regnard, le 28 août, et des *Héritiers d'Ambroise Guis*, le 30 août.

campagne de Gentilly : « Après dix mois/Ô trop heureux asile/Je te revois »⁵. Ce bref moment d'interruption loin de la vie intense du collègue – huit jours seulement – est l'occasion de vers sur la fuite du temps : « Libres de soins/Exempts d'inquiétude/Loin des bambins/Pour eux plus de chagrins/Moments biens courts ! »⁶ Cette scène nous livre donc plusieurs informations importantes. Selon toute vraisemblance, les trois pièces datées de l'année 1759 – mais sans doute aussi les trois autres écrites en 1758 – furent représentées durant la dernière semaine du mois d'août dans la maison de campagne que possédait alors le collège de Louis-le-Grand et où se rendaient successivement les Pères et les pensionnaires une ou deux fois l'an, en été et pendant le carnaval. Il était courant alors d'y organiser des fêtes au cours desquelles on représentait volontiers des pièces de théâtre et où pouvaient être invitées des personnes extérieures⁷. Le public privilégié paraît néanmoins composé des Pères, des supérieurs et des scolastiques de Louis-le-Grand, sans que soient exclues d'autres personnalités parisiennes de la Compagnie ; ainsi, le P. Provincial et le P. La Chaise étaient-ils présents lors de la représentation, en 1697, de la comédie bouffonne intitulée *Les Moines*⁸. Le théâtre écrit dans le cadre du scolasticat relève tout d'abord d'une pratique collective et communautaire qui touche un cercle jésuite et en l'occurrence ici parisien ; il est par conséquent plus libre que le théâtre destiné au collège. Mais il accompagne aussi une pratique religieuse, comme en témoignent le *Saint Guilain*, représenté non pour la fête du saint mais le 7 septembre, la veille de la nativité de Notre-Dame, en l'honneur de la Vierge Marie⁹.

Ces pièces, en français et relevant d'une écriture collective, chacun des auteurs se chargeant semble-t-il d'une scène, parfois de plusieurs, sont l'œuvre d'un peu moins d'une trentaine d'étudiants en théologie de Louis-le-Grand parmi lesquels on peut déjà noter la présence du P. Grou (1731-1803) que nous serons amenés à suivre après la suppression¹⁰. Les

⁵ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Le Roi huit jours », I, 1, p. 1.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ainsi, le chancelier Séguier vers 1650, voir *Delattre*, vol. 2, col. 653.

⁸ Le manuscrit de la pièce, conservé à la Bibliothèque historique de la ville de Paris, porte le titre suivant : « Les Moines, comédie en musique, composée par les Pères jésuites, représentée aux maisons de récréation de Gentilly et de Mont-Louis devant le R.P. Provincial, le R.P. De la Chaise et les plus considérables de la société, au carnaval de l'année 1697 », cité par *Delattre, Ibid.* Mont-Louis est la maison de campagne de la maison professe de Paris.

⁹ Saint Ghislain étant le patron des femmes enceintes, l'opéra-comique ne relate pas tant un épisode de la vie du saint, dont on ne sait quasiment rien, mais célèbre plutôt l'amour maternelle.

¹⁰ À l'aide des catalogues de la province de France, il est possible de proposer un portrait plus précis de ces auteurs. Il s'agit d'un groupe conséquent, puisque Louis-le-Grand accueille en moyenne 40 à 50 scolastiques par an, et assez homogène avec une moyenne d'âge qui oscille entre 25 et 30 ans. Les théologiens appartiennent majoritairement à la province de France mais on peut noter la présence de scolastiques de la province de Toulouse venus étudier au prestigieux collège parisien comme cela était courant. Forts d'une certaine maturité et d'une première expérience de régence, ce groupe de théologiens se fréquente et se suit sur les quatre années normalement nécessaires au cursus de théologie. Il faut enfin souligner la participation occasionnelle de pères

théologiens, comme les philosophes, forment un groupe d'étudiants distinct qui suivent les cours du collège, surveillent les internes au titre de préfets de chambre, leur servant aussi parfois de répétiteurs, mais auxquels on défend, sauf exception, de converser avec les externes. Appelés à se démarquer des autres élèves par leur conduite, ils sont ainsi susceptibles de nourrir un esprit particulier. Ils forment, pour Gustave Dupont-Ferrier, une « petite armée, instruite, quelque peu frondeuse », dont l'esprit joyeux et satirique trouve une illustration dans ces quelques pièces¹¹.

1. LES RIRES MIS EN SCÈNE

1.1. Farces et bouffonneries

En effet, ce répertoire est placé sous le signe du comique, d'un comique qui, dans un premier temps, ne vise pas tant à corriger qu'à divertir et faire rire. Convaincus, à la suite d'Antoine de Baecque, que le rire est révélateur d'une culture historique et de la mentalité du groupe de personnes dont il émane, nous devons commencer par nous interroger sur le sens et les formes qui lui sont donnés, ses « mises en scène », et les ressorts comiques employés¹². À l'exception de *L'Enfant prodigue*, du *Saint Guilain*¹³ et des *Deux Surins* qui tiennent plutôt du drame sacré, les pièces rassemblées dans le recueil sont des petites comédies et des farces. Versifiées, parfois en octosyllabes, schématiques, ne comportant pas plus de trois actes, avec peu de scènes, elles appartiennent en revanche toutes à un genre bien particulier, celui de l'opéra-comique – bien que le terme ne figure que dans le titre du recueil, donné postérieurement par l'archiviste. On sait que le chant, par le biais d'intermèdes et de chœurs, pouvait accompagner les tragédies, notamment chrétiennes, les comédies et les comédies-ballets écrites par les jésuites. Mais ces pièces entièrement chantées nous conduisent plutôt du côté de la tradition récente de l'opéra-comique et du vaudeville, typique du théâtre du XVIIIe siècle, qui se développe à partir de la Régence et marque un premier tournant dans la culture

jésuites de Louis-le-Grand tels que le P. Jean-Baptiste Geoffroy, professeur de rhétorique, ou Nicolas-François Le Gry, professeur de théologie scolastique. Chaque pièce fait participer 6 à 9 auteurs à chaque fois.

¹¹ Gustave Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51.

¹² Antoine de Baecque, *Les éclats du rire : la culture des rieurs au XVIIIe siècle*, Paris, Calman-Lévy, 2000, pp. 7-8. Voir par ailleurs la préface que l'auteur propose à l'édition d'Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Payot, 2011.

¹³ Nous adoptons ici l'orthographe du manuscrit mais il s'agit bien de saint Ghislain, religieux de l'ordre de saint Basile et missionnaire en Hainaut au VIIe siècle.

dramatique française. Le recours aux airs et aux ariettes au théâtre est devenu, au milieu du siècle, une pratique courante.

Ce type de spectacles n'est donc pas absent du collège jésuite car il peut présenter des avantages certains. Ainsi, en 1758, les jésuites de Dôle assurent-ils aux spectateurs de *L'Homme de l'autre monde* que « l'Opéra-comique est encore plus propre que la Comédie à corriger en badinant » car « il joint au sel de celle-ci tout l'enjouement du Vaudeville. » Son intérêt est surtout mnémonique : « Un bon mot en vers n'est retenu que de quelques personnes ; s'il est chanté, tout le monde le répète, et il ne s'oublie pas. »¹⁴ Le goût du vaudeville s'était répandu parmi les jésuites français de la première moitié du XVIIIe siècle comme chez le P. Gilles Anne Xavier de La Sante (1684-1762), régent de rhétorique à Louis-le-Grand jusqu'en 1742, auteur du charmant vaudeville du *Montreur de lanterne magique*, représenté en intermède à la tragédie de *Regulus* en 1737 à Louis-le-Grand et que l'on retrouve, par exemple, dans un cours de rhétorique donné au collège jésuite de Grenoble entre 1757 et 1759 et qui subsiste, plus tard, dans certains écrits des anciens jésuites¹⁵. Alors que les jésuites de Dôle font appel à un musicien pour composer la musique de leur opéra-comique, les théologiens de Louis-le-Grand ont plutôt recours à des airs profanes issus d'abord du répertoire musical du XVIIe siècle tels que les airs très populaires de Joconde et des folies d'Espagne employés dans toutes les pièces du recueil. Mais, parmi des airs à boire ou tirés du répertoire populaire et badin, ils usent aussi de compositions plus récentes, à succès, tels que les airs simples de l'intermède du *Devin du village* de Jean-Jacques Rousseau, représenté cinq ans plus tôt au Théâtre du Palais-Royal.

Les jésuites entendent proposer un opéra-comique plus décent, comme ils ont coutume de le faire pour la comédie et la tragédie, dans un effort caractéristique de conversion, puisque, « par un malheur commun à la plupart des genres de Littérature, la galanterie s'est emparée de ce spectacle », constate-t-on à Dôle : « nos Opéras-comiques ne sont presque plus aujourd'hui qu'une suite de couplets trop souvent licencieux. » Il faut ramener et réduire ce genre à son caractère comique, dans le sens que lui donnait Aristote : « Nous avons tâché de

¹⁴ *Tamerlan et Bajazet, tragédie. La Comédie à faire, comédie. L'homme de l'autre monde, opéra comique. Seront représentés par MM. les écoliers du Collège de Dole de la Compagnie de Jésus. Les 29 et 31 août 1758*, A Dole, Chez J.B. Tonnet, 1758, p. 7.

¹⁵ Bibliothèque Municipale de Grenoble (désormais BMG), Ms 737 rés, Règles pour apprendre dans peu de temps la poésie française données par le R. P. Genin, jésuite, professeur de rhétorique en 1751, et recueil de poésies. Voir notamment Joseph Reyre, *Bibliothèque poétique de la jeunesse ou Recueil de Pièces et de Morceaux de poésie, propre à orner l'esprit et à former le goût des Jeunes Gens, sans nuire à leurs mœurs*, Paris, Chez Eugène Onfroy, A Lyon, Chez Rusand, A Avignon, Chez Veuve Aubanel, An XIII-1805, vol. 1, pp. 27-29.

le rappeler à sa fin véritable, en lui donnant pour objet la censure des mœurs.»¹⁶ Les comédies écrites par les théologiens de Louis-le-Grand ont donc en commun, avec les pièces de collègues de leurs confrères rhétoriciens, le souci de la moralité et ainsi l'évacuation des intrigues amoureuses, principal ressort du répertoire comique français et italien. Ceci est particulièrement visible dans les deux comédies tirées de Molière et de Regnard. *Sganarelle* et *Le Légataire universel* sont en réalité des « réinventions »¹⁷, et non des expurgations, dans lesquelles très peu de répliques originales sont conservées – tout juste retrouve-t-on l'interpellation de Crispin au public à la fin du *Légataire*. Soumises à la double exigence de la concision et de la moralité, les deux pièces nous font voir une seule intrigue pour laquelle le nombre de personnages se trouve réduit. La pièce tirée de Molière, lavée de ses allusions grivoises, se termine par les brefs propos moralisants de Sganarelle dont le personnage, à la différence de l'original, a évolué et a changé de comportement suite à l'épreuve qu'il vient de subir : « Ma femme, il faut faire une fin/Je veux vivre en meilleur chrétien/Et je tacherai de te plaire »¹⁸.

Présente dès les débuts pourtant¹⁹, la comédie a une place moins assurée que la tragédie dans le répertoire des collègues jésuites et, de fait, il faut attendre son « anoblissement » dans la seconde moitié du XVIIe pour qu'elle puisse véritablement s'affirmer comme partie intégrante du spectacle scolaire. La lecture des pièces du recueil dément pourtant l'image que les traités jésuites ont progressivement construite du genre comique durant cette période et que renforcent parfois les études sur le théâtre jésuite préférant, pour la plupart, se concentrer sur le genre noble et grave de la tragédie. On ne saurait nier le principe horatien qui anime les auteurs de la Compagnie de Jésus de plaire et d'instruire à la fois. S'il n'interdit pas la gaieté et la bonne humeur, conformément à la vertu d'« eutrapélie », c'est-à-dire de sainte gaieté, ce principe impose un certain nombre de règles que la poétique classique a pu préciser, à commencer par la bienséance, tendant à séparer la comédie des effets proprement comiques et du rire pour lui donner davantage de crédit. Dans la *Ratio* du P. Jouvancy (1692-1703), conformément à Aristote, la comédie est définie par

¹⁶ *Tamerlan et Bajazet...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ Sur les réemplois et les réécritures en usage dès le XVIe siècle, voir Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002, p. 91.

¹⁸ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Sganarelle médecin malgré lui », III, 4, p. 24.

¹⁹ Le répertoire du Séminaire et Collège romains donné par Bruna Filippi s'ouvre sur une comédie, *Mimo*, représenté en 1593, 1613 et 1616, *Il Teatro degli argomenti...*, *op. cit.*, p. 27. Gofflot, quant à lui, signale une comédie représentée en 1579 à Pont-à-Mousson, *Le théâtre au collège du Moyen âge à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1907, p. 299.

l'exposition de situations tirées de la vie ordinaire et domestique dont le danger presque inévitablement est la représentation de « bouffonneries ». Le comique d'une pièce ne peut reposer sur les « valets de bas étage », les « mimes », les « personnages ridicules » et les « plaisanteries grossières et triviales »²⁰. Jouvancy met alors en avant le principe de civilité et de « savoir-rire » qui procède d'une volonté de réglementation du rire et qui continue d'animer les dramaturges et les philosophes autour des années 1760 : « La mimique ridicule, impudente, des histrions, les farces atellanes et les licences fescennines peuvent plaire à une vile populace, mais elles sont inconvenantes dans une réunion honnête. »²¹ L'importance prise par le plaisir comme moyen didactique, dans les pièces de théâtre des jésuites, conduit pourtant les auteurs à franchir fréquemment les bornes théoriques fixées. Jean-Marie Valentin a montré que, pour certains jésuites allemands, le comique ne reposait pas uniquement sur la décence et le haut-comique mais aussi sur le grotesque des personnages et des corps²². Plusieurs autres travaux ont par ailleurs souligné la capacité des jésuites à se renouveler au cours des années 1700-1730, qui se manifeste par l'intérêt et le développement, particulièrement à Louis-le-Grand, d'une rhétorique et d'un style plus vifs, plus gais, basés plutôt sur la langue de Sénèque et sur celle de Fontenelle²³. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les comédies des PP. Le Jay (1657-1734) et Porée (1675-1741), régents de rhétorique au collège parisien, ainsi que celles du P. du Cerceau (1670-1730) qui connaissent un réel succès non seulement sur les scènes des collèges jésuites français, dont Louis-le-Grand, mais aussi auprès des lecteurs du XVIIIe et du début du XIXe siècle²⁴. Une analyse de ces pièces montrerait sans doute les divers emprunts faits au bas-comique et nuancerait l'image que l'on peut se faire des comédies représentées dans les collèges français sous l'Ancien Régime, souvent réduites au genre de la comédie moralisante. Les *Nouvelles ecclésiastiques* ne s'y trompent d'ailleurs pas qui soulignent le caractère profane des pièces des jésuites et l'emploi de personnages d'ivrognes. À ce titre, le second recueil conservé dans le fonds *Jesuitica*, portant la mention « Théâtre de collège », recopié entre 1760 et 1764, est

²⁰ Joseph de Jouvancy, *De la manière d'apprendre et s'enseigner conformément au décret de la XIVe congrégation générale, ouvrage destiné aux maîtres de la Société de Jésus*, traduction par H. Ferté, Paris, Hachette, 1892, p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 57. Voir également le numéro de la revue *Dix-Huitième Siècle* sur le rire dirigé par Lise Andriès, n° 32, 2000 et aussi Dominique Bertrand, *Dire le rire à l'âge classique : représenter pour mieux contrôler*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995.

²² Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 330.

²³ François de Dainville, « L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au dix-septième siècle », dans *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, pp. 201-204.

²⁴ Voir par exemple *Théâtre du P. Du Cerceau, pour servir de suite à ses poésies*, Amsterdam, La Compagnie, 1751. Puis, pour le XIXe siècle, par exemple *Théâtre du P. du Cerceau, à l'usage des collèges*, Paris, Duprat-Duverger, 1807.

un bon exemple de la variété des comiques alors en usage sur les scènes scolaires ; une comédie de Destouches, aux accents moralisateurs, y côtoie plusieurs pièces de Regnard, plus proche du comique de Molière²⁵.

De même que leurs contemporains dramaturges, les jésuites conservent un attachement pour les comédies françaises de la fin du XVIII^e siècle qui, avec les farces surtout, forment le fonds de leur composition. L'instruction pour les régents du P. Tournemine, écrite entre 1729 et 1739, conseille aux jeunes professeurs l'étude d'une dizaine de pièces de Molière, dont certaines se rapprochant de la farce comme le *Médecin malgré lui*. On sait également que la bibliothèque de Louis-le-Grand possédait, outre Molière, les œuvres dramatiques de Boursault et de Regnard²⁶. Ainsi trouve-t-on dans les opéras-comiques de Louis-le-Grand, comme dans les pièces du P. du Cerceau, des motifs et des personnages bien connus du public français tels que des intrigues mettant en scène les rapports conflictuels de générations sur une question d'héritage, des situations burlesques provoquées par les travestissements des valets dans le *Légataire* et *Sganarelle*, l'usage des personnages-types de vieillards et d'ivrognes, comme Grégoire dans le *Roi huit jours*, ou des valets bouffons dans *Sganarelle*. Les scènes de coups de bâton, typiques de la farce et fréquentes dans le *Médecin malgré lui* de Molière, sont conservées dans l'adaptation qu'en font les théologiens de Louis-le-Grand ; la première scène de *Sganarelle* se termine elle aussi par la bastonnade de Martine par son mari. L'utilisation de personnages bouffons ne se départit pas non plus de celle de leurs habituelles grossièretés, telles les invectives de Martine à Sganarelle dans la première scène du premier acte. Plusieurs pièces du recueil doivent par ailleurs beaucoup de leurs caractéristiques à la comédie italienne et au développement, à partir de la Régence, du théâtre de foire, à commencer par la forme générique de l'opéra-comique. Les personnages italiens, introduits dès la fin du XVIII^e siècle dans les pièces comiques des jésuites, et non plus seulement dans leurs intermèdes²⁷, viennent s'ajouter à la galerie de personnages burlesques tirés du répertoire français. L'apparition de Tricolin semble résulter de la représentation récente de l'intermède italien *Le Maître de musique* (1755), parodie de la *Servante maîtresse*,

²⁵ *Jesuitica*, Ms 4° 272, Recueil de pièces de théâtre de différents auteurs corrigées et augmentées, 1760-1764. Ce recueil ne semble pas provenir d'un collège jésuite, c'est pourquoi nous l'avons écarté de notre étude. Les tampons au début du recueil permettent néanmoins de retracer sa brève histoire. Ayant appartenu au collège jésuite de l'Immaculée Conception de Vaugirard (1852-1908), il suit, à la fermeture de celui-ci, les jésuites en exil à Jersey.

²⁶ Le P. de Tournemine mentionne le *Misanthrope*, le *Fâcheux*, les *Femmes savantes*, l'*Etourdi*, le *Bourgeois gentilhomme*, les *Fourberies de Scapin*, *Georges Dandin*, le *Médecin malgré lui* et enfin le *Mariage forcé*. Voir François de Dainville, « Le *Ratio discendi et docendi* de Jouvancy », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, p. 261. Voir le *Catalogue des livres de la bibliothèque des ci-devant soi-disans jésuites du collège de Clermont, dont la vente commencera le lundi 19 mars 1764*, Paris, Chez Saugrain et Leclerc, 1764, p. 163.

²⁷ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti...*, *op. cit.*, p. 33.

tandis que les personnages types de *La Ramée* et de *Sabre d'or* nous rappellent les personnages de soldats présents au XVIII^e siècle dans la littérature populaire et de colportage²⁸.

On trouve alors dans ces pièces courtes un écho à la richesse et à la variété du théâtre comique du XVIII^e siècle. Malgré les prescriptions des théoriciens jésuites en faveur d'une hiérarchie rigoureuse des genres dramatiques, les auteurs jésuites recouraient facilement à des genres mixtes comme la tragicomédie et mêlaient volontiers des scènes comiques à des sujets religieux²⁹. La pièce intitulée *Les deux Surins* illustre bien la persistance de cette tradition. Sans tomber toutefois dans le style poissard, elle met notamment en scène le parler moins régulier du personnage du frère cuisinier³⁰ qui, à l'occasion, n'hésite pas à répéter quelques injures entendues : « C'est alors qu'il faut l'entendre/F. par ci et B. par là/Il m'envoie me faire pendre/Et même encore par delà ! »³¹ La pièce originale du *Roi huit jours* apparaît, quant à elle, comme la plus représentative de la liberté de ton et de formes adoptée par les auteurs. Composée de dialogues chantés sans action ni intrigue véritables, dans une forme proche de la parade, elle mêle par endroits le style de la farce ivrogne – que pouvaient déjà illustrer *Les Moines*, dont il a déjà été question – à celui du genre scatologique. Ainsi, le jeune théologien Jean-Nicolas Grou fait dire à Grégoire dans la première scène de l'acte second :

« *L'apothicaire voulant lui faire prendre le lavement*
Vous prenez le bas pour le haut
Songez mieux à ce que vous faites
Pour éviter ce quiproquo
Il n'est pas besoin de lunettes
C'est par cet endroit que l'on prend (*il montre la bouche*)
Et par celui-ci que l'on rend.
Jamais buveur n'est constipé
Bacchus lui tient lieu de remède
Quand j'ai bien dîné bien soupé

²⁸ David M. Hopkin, *Soldier and Peasant in French Popular Culture, 1766-1870*, Woodbridge et Rochester, The Boydell Press, 2003, pp. 299-322.

²⁹ Sur la mixité des genres, voir Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites...*, *op. cit.*, p. 356 et suiv.

³⁰ « Pas plus loin qu'hier, mon père,
J'étais d'bout, pensant à rien,
Il entre à son ordinaire,
De côté m'regarde bien
Prenant ensuite la lavette,
Sauf vot respect dans l'chaudron,
En guise de savonnette
Il m'en frottait le menton. »

Jesuitica, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Deux Surins », II, 1, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

Je vais tout seul sans que l'on m'aide
Quand on boit à discrétion
On ne craint point l'obstruction.»³²

À l'exception de ces quelques indications scéniques qui nous laissent deviner ici un possible jeu d'acteur, on ne peut mesurer véritablement la teneur de ces représentations³³. En outre, seul l'opéra-comique des *Héritiers d'Ambroise Guis* indique le lieu de l'action, celui d'un intérieur parisien. Le recueil du fonds *Jesuitica* étant plutôt tourné, comme nous avons pu le voir, du côté de la farce, un théâtre d'acteurs mobilisant peu de décors, il est difficile de conclure à un rejet total du mime dans le jeu des comédiens-théologiens de Louis-le-Grand de même que dans celui en usage sur les scènes des collèges jésuites, comme nous le laissent penser les brèves descriptions qu'en donnent les *Nouvelles ecclésiastiques*³⁴. Dernière entorse aux principes définis par la Compagnie, la fréquence des personnages féminins³⁵, impliquant le travestissement des acteurs-théologiens, témoigne de nouveau de la relative liberté de ce répertoire vis-à-vis de celui de collège pour lequel les rôles de femmes sont évités le plus possible mais non pas totalement exclus dans la pratique. Ce bref panorama nous laisse entrevoir la possibilité d'un éventail plus large de rires existants dans l'enceinte du collège qui semble jouer avec la notion de populaire, comme pouvait par exemple le faire la tradition aristocratique par le biais de la parodie ou du genre carnavalesque³⁶. Plus généralement, cela confirme, à la suite de Dominique Bertrand, l'illusion et la fragilité d'un ordre et d'une division du rire établis dès le XVIIe et maintenus au XVIIIe siècle qui reposent sur l'opposition entre la gaieté des « honnêtes gens » et le rire inévitablement grossier de la « populace ».

1.2. Les *Héritiers d'Ambroise Guis* : la suppression des jésuites au théâtre ou l'« humeur identitaire »³⁷

Il est, en outre, une autre forme de rire en usage au XVIIIe siècle, né de la satire, qu'illustre bien l'opéra-comique intitulé *Les Héritiers d'Ambroise Guis*, représenté par les

³² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Le Roi huit jours », II, 1, pp. 10-11.

³³ La maison de Gentilly disposait-elle de décors et d'accessoires de scène ? En faisait-on venir de Louis-le-Grand ?

³⁴ En dépit de leur ton volontairement polémique, ces descriptions, qui soulignent à l'envi les gestes indécents et bouffons des acteurs, peuvent constituer une source intéressante bien que difficile à manier ; elles pourraient nous aider à approcher la réalité des représentations théâtrales dans les collèges jésuites français.

³⁵ Ainsi les personnages de Martine, femme de Sganarelle, de Lisette, servante de Géronte dans le *Légataire*, la mère du jeune libertin dans *Saint Guilain* et la femme de l'ivrogne Grégoire dans le *Roi huit jours*.

³⁶ Lise Andriès, « Etat des recherches », dans *Dix-Huitième Siècle*, n° 32, 2000, p. 11.

³⁷ Antoine de Baecque, *Les éclats du rire... op. cit.*, p. 11.

théologiens de Louis-le-Grand le 30 août 1759. Par son caractère plus soigné, par sa longueur, par son sujet, tiré de l'actualité, mais surtout par son ton volontairement polémique et militant, cette pièce montre bien comment le rire revêt une fonction identitaire, contribue à renforcer les liens entre des personnes et peut être, pour un groupe déterminé, le lieu d'une reconnaissance sociale³⁸. *Les Héritiers d'Ambroise Guis* procèdent d'une « humeur identitaire » et en portent la marque. L'intrigue s'appuie sur un événement précis survenu au mois de mars 1759, la fabrication et la circulation d'un arrêt frauduleux du conseil du roi condamnant tous les jésuites de France à payer la somme de huit millions de livres aux cessionnaires des droits de succession d'Ambroise Guis. Ce nom n'est pas inconnu du public français et renvoie à une affaire qui a débuté en 1718 et à laquelle font allusion le sujet de la pièce placé au début du manuscrit et plusieurs personnages dans le premier acte. Ambroise Guis serait mort au collège jésuite de Brest, dans des circonstances obscures, en laissant sa fortune à la Compagnie de Jésus :

« M. GONIN : De ce fameux Ambroise Guis
Dont les bénits pères jadis
Surent hâter l'heure dernière [...]

NIGAUDIN : Les bons pères adroitement
Pour fabriquer un testament
D'un jardinier font un notaire »³⁹

Le 30 décembre 1723, le parlement de Bretagne met les jésuites hors de cause. Suite au réveil de l'affaire en 1759, le roi donne, le 30 mars, un arrêt de son conseil d'état reconnaissant la fraude, arrêt lu au dernier acte et ajouté à la fin de la pièce. Cet opéra-comique peut donc apparaître comme le pendant satirique d'un mémoire publié en avril 1759 par les jésuites contenant les pièces justificatives relatives à l'affaire⁴⁰ ; tous deux dénoncent la « fable d'Ambroise Guis » et sont l'occasion de mises en scène du mythe du complot et de la conspiration janséniste.

L'événement sur lequel l'intrigue repose entre alors en résonance avec un contexte plus général de crise et de radicalisation des attitudes. Telle une métonymie, il appelle d'autres événements auxquels répond indirectement la pièce au moyen de deux thèmes principaux, exploités par la littérature antijésuite : l'argent et la loyauté envers la monarchie

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », I, 4, pp. 14-15.

⁴⁰ *Mémoire des Pères Jésuites*, s.l., 1759.

qui intéressent le statut matériel et moral des jésuites, comme l'explique Dorothy Thompson⁴¹. L'affaire financière d'Ambroise Guis incarne non seulement un lieu de l'antijésuitisme, la captation d'héritage par la Compagnie, mais peut renvoyer, pour les auteurs et les spectateurs d'alors, aux récentes difficultés financières des missions étrangères d'Amérique du Sud éprouvées par la maison professe de Paris en charge de leur gestion, alors que la France est engagée dans la guerre de Sept Ans. Si au moment de l'écriture de la pièce l'affaire Lavalette n'est pas encore rendue publique et en est à ses débuts⁴², elle est néanmoins susceptible d'être connue par une partie de la maison de Louis-le-Grand. Le P. Xavier de Launay, résidant au collège parisien et qui en sera bientôt nommé recteur, est par ailleurs, au début de l'année 1759, procureur des missions d'Amérique septentrionale, consultant du provincial de France et ainsi en relation étroite avec la maison professe de la rue Saint-Antoine⁴³. À l'heure où les dissensions se raniment entre les supérieurs de la province de France et ceux des autres provinces, *Les Héritiers d'Ambroise Guis* dirigent l'attention sur un ennemi commun que les auteurs prennent le temps de caractériser⁴⁴. Étroitement imbriquée à la question financière, la problématique de la loyauté des jésuites envers le roi de France et de leur indépendance vis-à-vis de la monarchie a ici un retentissement particulier à la suite des attentats menés contre le roi de France, le 5 janvier 1757, et le roi du Portugal, le 3 septembre 1758, qui déclenchent de farouches campagnes de pamphlets jansénistes et précipitent bientôt l'expulsion des jésuites portugais en septembre 1759. L'écriture des *Héritiers d'Ambroise Guis* intervient dans un moment de systématisation des rumeurs antijésuites et de consolidation de celles-ci au moyen de l'écrit⁴⁵, comme nous le rappellent l'arrêt frauduleux au centre de l'intrigue, désignant le parti janséniste, mais aussi l'allusion au « nouvelliste de Lisbonne »⁴⁶ et ainsi à l'entreprise de consolidation du mythe jésuite alimentée par le marquis de Pombal. Il n'y a pas jusqu'à l'entrée de Louis-le-Grand qui ne soit atteinte par ce type

⁴¹ Dorothy Gillian Thompson, « The French Jesuit Leaders and the Destruction of the Jesuit Order in France, 1756-62 », *French History*, vol. 2, n° 1, mars 1988, p. 254.

⁴² La banqueroute des associés marseillais du jésuite survient en février 1756 et les procédures lancées contre le P. Lavalette et son supérieur, le P. de Sacy, interviennent à partir d'août 1759. Pour une chronologie des événements, voir Dorothy Gillian Thompson, « The French Jesuit Leaders... », art. cit., pp. 237-263 et Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France (1757-1765)*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.

⁴³ Archivum Romanum Societatis Iesu (désormais ARSI), Franciae 28 c, Cat. Brev., 1753-1760, « Catalogus personarum et officiorum Provinciae Franciae Societatis Jesu exeunte anno 1758 », p. 20.

⁴⁴ Sur les dissensions parmi les jésuites français, voir Dorothy Gillian Thompson, « The French Jesuits Leaders... », art. cit., pp. 246-247. L'historienne s'appuie sur les correspondances avec les supérieurs romains.

⁴⁵ José Eduardo Franco, « L'antijésuitisme au Portugal : composition, fonctionnalités et signification du mythe des jésuites (de Pombal à la 1^{ère} République) », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, p. 359.

⁴⁶ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », III, 1, p. 31.

d'écrits : « on trouva un jour à la porte du collège », explique-t-on dans une note, « un billet où était écrits ce mots "ils sont fichus par la patte" », en référence à la chanson intitulée « les Dindons d'Ignace »⁴⁷.

Afin de comprendre le choix fait par les théologiens de traiter l'événement d'Ambroise Guis par la satire, il faut revenir sur la tradition mondaine de la culture du bel esprit à laquelle les jésuites français ont participé au cours du XVIIIe siècle et sur la défense du genre satirique par plusieurs d'entre eux, dont le P. Porée⁴⁸. Les comédies antijansénistes du P. Guillaume-Hyacinthe Bougeant (1690-1743), en tant que divertissements aristocratiques et de salon, participent des liens mondains entretenus par ce jésuite de Louis-le-Grand. *La femme docteur ou la théologie tombée en quenouille* (1731) et *le Saint déniché ou la banqueroute des marchands de miracles* (1732) cultivent les qualités du rire satirique défini, à partir de Boileau, comme un rire mondain et mesuré c'est-à-dire conforme aux bienséances et à forte visée morale et didactique, « excluant la démesure des éclats burlesques »⁴⁹. La satire s'impose comme une réponse au changement d'humeur des jansénistes et à leur agressivité constatée. Elle est présentée par le P. Bougeant comme la marque de la raison et de la vérité :

« Dans un siècle aussi poli que le nôtre, il n'est permis qu'à une mauvaise cause et à une passion violente de s'exhaler en injures grossières, en invectives personnelles et en accusations odieuses. Qu'est devenu le temps où les Jansénistes savaient par de bons mots et par une raillerie fine mettre les rieurs de leur côté ! [...] N'imitons pas M. le mauvais exemple de ces Messieurs. Attaquons leurs erreurs : mais ménageons leurs personnes ; gardons les bienséances : pour les injures dont ils nous chargent, ne leur rendons que d'utiles plaisanteries ; et si elles servent, comme je l'espère, à retirer quelques personnes de l'erreur, méprisons leur colère et leurs charitables épithètes. »⁵⁰

Les théologiens de Louis-le-Grand poursuivent ici la veine initiée par le P. Bougeant, dans le cadre d'une représentation non plus mondaine mais domestique. *Les Héritiers*

⁴⁷ *Ibid.*, I, 1, p. 1.

⁴⁸ Parmi les discours du P. Porée, voir le *Discours sur la légèreté française* mais surtout son *De satyra*, prononcé à Louis-le-Grand en 1710 et qui figure dans l'édition des œuvres de Porée réalisée par le P. Griffet en 1747. Voir l'introduction et la traduction qu'en donne Luis Dos Santos, *Discours sur la satire*, Paris, Honoré Champion, 2005. Voir aussi dans les *Réflexions sur la poétique* du P. Rapin le chapitre XXVIII sur la satire. Cette attitude renvoie surtout à une conception de l'écriture qui se fait jour au XVIIIe siècle chez certains jésuites comme le P. Garasse, où il s'agit d'employer les armes des adversaires et où « le rire ainsi provoqué », explique Christian Jouhaud, « est une action rhétorique et une arme de persuasion adaptée à l'objet combattu. Cette arme frappe doublement : elle provoque le dépit de ceux dont on rit – symboliquement abattus dans la mise au jour de leurs ridicules – et elle gagne l'esprit de ceux qui rient », voir Christian Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000, p. 58.

⁴⁹ Dominique Bertrand, *Dire le rire à l'âge classique...*, op. cit., p. 212. Le P. Louis Patouillet a également composé, dans le même esprit, une pièce en dialogue intitulée *Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel* (1731).

⁵⁰ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Le Saint déniché ou la banqueroute des marchands de miracles*, La Haye, 1732, pp. 7-8.

d’*Ambroise Guis* peuvent se présenter comme une suite du *Saint déniché* ; on y retrouve les personnages de Gonin et Caffart, les deux docteurs jansénistes créés par le P. Bougeant, dont on suit en quelque sorte les nouvelles malversations. Le rire que l’on entend susciter s’appuie, par conséquent, sur un discours militant qui, de la même façon que la comédie antiphilosophique, porte sur un groupe social bien identifié⁵¹. *Le Saint déniché* se proposait de « désabuser un nombre de personnes des préjugés pitoyables, qui les attachent à la cabale janséniste » ; *Les Héritiers d’Ambroise Guis* ont aussi pour objet « la fausse démarche du parti janséniste »⁵², c’est-à-dire plus particulièrement la fabrication de l’arrêt de 1759, mais dans une perspective différente en raison du public auquel la pièce s’adresse. Le procédé satirique, qui repose essentiellement sur la « machine à ridiculiser »⁵³, ne vise pas tant à convaincre de la malignité supposée des jansénistes et de la fausseté de leurs discours qu’à, semble-t-il, renforcer les liens parmi les spectateurs, consolider un esprit de résistance et, sans doute, mettre à distance une situation pesante. Le rire provoqué par l’opéra-comique a vocation identitaire et cathartique. En outre, cela montre que dans l’esprit des auteurs, si les difficultés s’accumulent pour la Compagnie, il est encore possible de prendre le parti d’en rire⁵⁴.

La vertu didactique de la comédie satirique reposant principalement sur la représentation du ridicule d’un caractère, *Les Héritiers d’Ambroise Guis*, conformes au modèle perfectionné par Molière de la comédie de caractère, donnent à voir – et par là même dénoncent – le « spectacle des extravagances » dans les personnages de Gonin et de Caffart⁵⁵. On peut reconnaître en eux un certain nombre de caractéristiques et de traits satiriques exploités dans les écrits et les comédies antiphilosophiques publiés au même moment. Si Caffart incarne la figure du fanatique, convaincu des accusations qu’il profère à l’encontre des jésuites, Gonin, lui, représente celle de l’hypocrite :

« M. GONIN : [...] Le fard est un point

⁵¹ Christophe Cave, « Le rire des anti-philosophes », dans *Dix-Huitième Siècle*, n° 32, 2000, pp. 227-239.

⁵² Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Le Saint déniché...*, *op. cit.*, p. 4 et *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d’Ambroise Guis », sujet.

⁵³ Christophe Cave, « Le rire des anti-philosophes », *art. cit.*, p. 228.

⁵⁴ À partir de 1760, après l’expulsion du Portugal et alors que les parlements français examinent les *Constitutions* des jésuites, le temps est davantage à la gravité et suscite une littérature plus « sérieuse » : Théodore Lombard, *Réponse à un libelle intitulé "Idée générale des vices principaux de l’Institut des jésuites, tirée de leurs constitutions et des autres titres de leur société"*, Avignon, Chambea, 1761 ou Pierre Claude Frey de Neuville, *Observations sur l’Institut de la Société des jésuites*, Avignon, Alexandre Giroud, 1761.

⁵⁵ « La satire se veut pure mimésis », explique Dominique Bertrand. « Le rire lui-même est désigné comme un signe critique inclus dans le spectacle des extravagances. Le satiriste ne le crée pas, il se borne à en révéler la latence dans des objets intrinsèquement ridicules. Cette révélation objective atténue l’agressivité de la moquerie, qui invoque la métaphore du "miroir" impersonnel. » Dominique Bertrand, *Dire le rire à l’âge classique...*, *op. cit.*, p. 213.

Dont il est besoin,
Pour attirer les hommes :
Mais quand nous sommes sans témoin
Soyons ce que nous sommes... »⁵⁶

Gonin, bien qu'il soit impliqué dans la supercherie, joue en quelque sorte la figure du « bon sens » des pièces de Molière en introduisant un premier décalage dans le discours déterminé de son compagnon : « quand vous parlez ainsi je pense/que c'est un jeu ». « Souvent Arnaud est en délire », confesse-t-il plus loin⁵⁷. Le relief et la consistance apportés aux deux personnages principaux passent également par la nécessaire mise en scène des rôles de dupes incarnés par la riche dévote, Mme Bélise, « janséniste de bonne foi », et le sot, le bien nommé Nigaudin. Gonin et Caffart sont néanmoins animés tous deux d'un esprit de cupidité et habités par une idée fixe, « dépouiller les jésuites »⁵⁸. C'est surtout sur le discours de Caffart, et quelquefois de Gonin, répété par leurs crédules disciples, que les auteurs des *Héritiers d'Ambroise Guis* font reposer le ridicule du caractère du janséniste. Les deux protagonistes se révélant être à l'origine des nombreux pamphlets circulant contre « l'infâme Société »⁵⁹, leur langage reprend les principales formules et tournures de la littérature antijésuite, dont on dénonce ici l'artificialité et les stéréotypes. Le détournement de la chanson des Dindons d'Ignace est l'occasion pour les théologiens de Louis-le-Grand de provoquer un rire complice chez les spectateurs :

« M. TOURON : Les Dindons d'Ignace
Ma foi sont tondu
Le roi fait main basse
Sur tous leurs écus
Ils sont chus dans la rivière
Laire lon lan la
Ils sont chus dans la rivière

GONIN : ... ah qu'ils sont bien là !⁶⁰

⁵⁶ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », III, 1, p. 33. Il serait sans doute intéressant de savoir à quel point la comédie antijanséniste, comme celle du P. Bougeant, a pu être une source pour la comédie antiphilosophique de Palissot par exemple. Il nous a donc paru pertinent de suivre ici une partie de l'analyse proposée par Christophe Cave.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 1, p. 5. Voir Christophe Cave, « Le rire des anti-philosophes », art. cit., p. 228.

⁵⁸ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », I, 2, p. 12.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁰ *Ibid.*, II, 4, p. 23. La chanson originale, sans doute écrite pendant la Régence, commençait ainsi :
« Les dindons d'Ignace

Les propos mis dans la bouche des partisans jansénistes relèvent d'un discours jugé intrinsèquement risible. Ils se définissent par leurs inévitables exagérations et invraisemblances comme nous le voyons dans les allusions aux missions du Paraguay, récemment agitées par des conflits meurtriers suite au Traité de Madrid (1750). Ces références reposent sur des arguments et des accusations qui, en France et à l'étranger, ont pris une nouvelle vigueur à partir de 1757. Elles prennent leur source dans la *Relação Abreviada*, traduite en français par le janséniste Olivier Pinault et imprimée à Paris en 1758. On y développe par exemple l'idée des richesses accumulées dans les missions guaranis :

« M. CAFFART : Raisonnons... D'abord leur commerce
Est un Pérou
Du Paraguay l'or pleut à verse
Voici par où.
Sous mer ils ont jusqu'à la Chine
Un souterrain
Ainsi l'argent à la sourdine
Leur vient grand train. »⁶¹

Dépasant la mesure et la raison, le parti janséniste est représenté comme alimentant les conflits et étant ainsi une source de rupture sociale, à l'instar des philosophes. En vain Mme Bélise réclame la paix pour « l'intérêt commun » mais Gonin lui répond de façon équivoque :

« Croyez ma chère dame
Que les plus vifs souhaits
Qui transportent mon âme
Sont toujours pour la paix.
Jamais je ne résiste
Et je n'ai d'âpreté
Que quand un moliniste
Combat la vérité ! »⁶²

Ne prêcheront plus,
La grâce efficace
A pris le dessus.
Ils sont chus dans la rivière, laire la.
Ah ! qu'ils sont bien là ! »

Citée notamment par Edmond-Jean-François Barbier, *Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV*, Paris, Jule Renouard et Cie, 1851, vol. 3, p. 370.

⁶¹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », I, 1, p. 4. Voir Camila Loureiro Dias et Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, « L'antijésuitisme dans l'Amérique portugaise (XVIe-XVIIIe siècle) », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Antijésuites...*, op. cit., pp. 563-583. Voir également Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 502-503.

La lecture, au troisième acte, du véritable arrêt du conseil d'état du roi apparaît comme l'aboutissement du processus de dévoilement entrepris par la satire. Un épilogue, probablement écrit par le P. Jean-Baptiste Geoffroy, non pas étudiant mais professeur de rhétorique de Louis-le-Grand, et prononcé par le personnage extérieur de Cléante, témoin et figure de probité, vient achever cette révélation en expliquant la portée⁶³. Les jansénistes sont alors montrés tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme de « vils faussaires », des « mercenaires ». Ils sont présentés comme des « monstres », des frondeurs qui contreviennent aux lois civiles et naturelles :

Esprits faux cœurs infidèles
Crûs et mécréants docteurs.
Leur plume est à la licence
Leur langue à la médisance
Leur vie entière aux erreurs
Chrétiens sans foi sans conscience
Sujets sans fidélité
Citoyens sans dépendance
Hommes sans humanité ! »⁶⁴

Ainsi, le discours tenu par les jansénistes, autant dans l'opéra-comique que dans la littérature pamphlétaire, est renversé et remis en ordre en faveur des jésuites : « Il est un corps respectable/Qui tient au trône, aux autels/Société vénérable/De saints, de savants mortels »⁶⁵. L'épilogue des *Héritiers d'Ambroise Guis*, comme l'ensemble de la pièce, appartient bien à cette « rhétorique symétrique » qui témoigne de l'analogie et de l'interdépendance des discours jésuites et antijésuites⁶⁶. Pour les jansénistes et les jésuites, la légitimation et la définition « de sa propre identité passe par la destruction de l'adversaire », sa « démonisation », mais aussi par des processus intellectuels communs et par « des échanges d'arguments et de mécanismes mentaux »⁶⁷. L'auteur de l'épilogue insiste par conséquent sur

⁶² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », III, 2, pp. 35-36.

⁶³ Voir Annexe 1.

⁶⁴ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », Epilogue, pp. 46-47.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁶ « Ailleurs leur malice a noirci

Vos mœurs et votre vie

Elle a fait encore plus ici

Pour votre apologie. »

Ibid., III, 7, p. 46.

⁶⁷ Marina Caffiero, « La rhétorique symétrique, discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Les Antijésuites...*, *op. cit.*, pp. 197-198 et p. 220.

deux principes politiques niés par les adversaires de la Compagnie et nécessaires au maintien de la protection et du crédit auprès du roi de France, de ses sujets et du clergé français, et, par là même, régulièrement réaffirmés par les jésuites français au cours du XVIIe et du XVIIIe siècle aussi bien dans leurs écrits que dans leurs déclarations publiques⁶⁸. Les jésuites sont attachés à la personne du roi, à sa souveraineté et à sa légitimité et leur action comme leur pouvoir ne sont que spirituels : « On les dit Rois ; leur empire/Est fondé sur de saints droits [...]/Ils sont Rois, mais c'est d'eux-mêmes »⁶⁹. Les jésuites sont aussi les plus solides et constants défenseurs des intérêts de la France, attestant de leur attachement à leur pays dans deux vibrantes exclamations composées de figures appelées à une grande postérité dans l'idéologie contre-révolutionnaire :

« France, ô combien l'hérésie
A défiguré tes mœurs ! [...]
Jadis au trône, à l'Eglise
Ta nation si soumise
Affronte toutes leurs lois.
Même audace même insulte,
Contre Dieu contre les Rois,
Le temple a perdu son culte
Et le sceptre perd ses droits.
[...]
Ô chère et digne patrie !
Combien d'indignes enfants
Voudraient te voir asservie
A leurs vices triomphants ! »⁷⁰

Pour l'auteur de l'épilogue, le patriotisme est tout à fait compatible avec la monarchie et n'implique nullement la réforme de l'État bien au contraire. Si la patrie est celle du bonheur et de la vertu, ces dernières consistent dans la soumission à la personne du roi et aux lois divines

⁶⁸ Après l'attentat de Damiens par exemple, les jésuites réaffirment leur soutien à l'Eglise gallicane et leur respect vis-à-vis des quatre articles de 1682. Le provincial de France, après août 1761, rédige une circulaire du même type qui sera pourtant condamnée par le R. P. Général Ricci. Voir Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Turin, Libreria Stampatori, 2001, p. 25.

⁶⁹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », Epilogue, p. 49.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 47-48. Sur la constitution précoce des thèmes repris dans la littérature contre-révolutionnaire et de la Restauration, dans le cadre d'une nouvelle culture politique, voir Marina Caffiero « La rhétorique symétrique... », art. cit., p. 215.

dont l'Église est dépositaire⁷¹. Celui qui n'est pas patriote est donc celui qui s'attaque à l'une et à l'autre.

Si cet épilogue est l'occasion d'une apologie de la Compagnie de Jésus, il intervient cependant après un portrait qui, derrière les exagérations polémiques et la satire, s'est dessiné en demi-teinte tout au long de la pièce et traduit bien une inquiétude. Face à la position consolidée du parti janséniste – « Nous restons tranquilles en France », affirme Gonin⁷² –, la Compagnie apparaît en définitive chancelante, en cette année 1759. C'est, lit-on, « un corps abîmé » qui ne conserve qu'un « fantôme de crédit »⁷³. « Mais cet énorme colosse/Chancelle aujourd'hui/Mais cet énorme colosse/Se voit sans appui », conclut-on alors⁷⁴. L'épilogue s'achève donc sur une sorte de supplique adressée au « roi le plus grand, le plus juste » : « Contre des coups si funestes/A votre gloire à vos lois,/Défendez les tristes restes/Des défenseurs de vos droits »⁷⁵.

Paradoxalement, la Compagnie n'en est que plus magnifiée. L'édification des spectateurs passe ici par deux formes de discours qui prennent un nouvel essor au milieu du XVIIIe siècle, aussi bien chez les jansénistes que chez les jésuites⁷⁶. *Les Héritiers d'Ambroise Guis* font s'entremêler le discours prophétique et eschatologique à la rhétorique du complot, où s'inscrit notamment le thème de la persécution, autant de représentations qui s'épanouissent dans l'épilogue. Les jésuites sont des « persécutés glorieux » car « À leurs yeux être victimes/C'est le comble du bonheur ». L'auteur privilégie ici une vision et une interprétation téléologiques de l'histoire : « Contre eux l'erreur déchaînée/Les guide à leur destinée »⁷⁷. Persécutée mais glorieuse dans sa faiblesse, la Compagnie et son histoire entrent ainsi en communion avec l'histoire de l'Église et la figure souffrante du Christ, dans une représentation désormais éculée :

« À l'Église en tout fidèle
Presqu'en naissant renversé
C'est dans la guerre comme elle
Que cet ordre a commencé.

⁷¹ Jacques Godechot, « Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle », *Annales historiques de la Révolution française*, octobre-décembre 1971, pp. 481-501.

⁷² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », I, 1, p. 6.

⁷³ *Ibid.*, I, 2, p. 11 et I, 4, p. 17.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 4, p. 15.

⁷⁵ *Ibid.*, Epilogue, p. 47 et p. 50.

⁷⁶ Nous reprenons ici les cadres d'analyses et les principales remarques de Marina Caffiero, « La rhétorique symétrique... », art. cit.

⁷⁷ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », Epilogue, p. 48.

Leur naissante compagnie
Par l'erreur la calomnie
Vit son berceau balancé
L'envie a marqué ses âges
Par des triomphes nouveaux
Et les jours de ses orages
Furent ses jours les plus beaux. »⁷⁸

L'opéra-comique des *Héritiers d'Ambroise Guis*, en faisant notamment de la persécution une marque honorifique pour les membres de la Compagnie de Jésus, nous semble bien confirmer l'idée avancée par Marina Caffiero de l'émergence d'une identité nouvelle, autour des années 1750 et 1760, qui intervient dans un contexte de redéfinition de la culture politique moderne. La satire, de même que d'autres formes théâtrales neuves, comme la tragédie historique par exemple, sert cette dynamique politique des oppositions et l'entreprise d'autolégitimation de la Compagnie, dans un temps où se développe aussi le théâtre d'idées. L'écriture des *Héritiers d'Ambroise Guis* continue de procéder d'une « volonté agissante » et appartient encore à l'ancien régime de signification caractérisé, selon Jacques Rancière, par « la volonté de signifier et la parole en acte »⁷⁹. La fonction performative et militante du discours sur le complot et la persécution⁸⁰ rencontre ici le pouvoir mobilisateur du théâtre, dans une dynamique que l'on veut essentiellement politique, non pas morale et spirituelle.

2. POUR L'EDIFICATION DES NÔTRES

2.1. Représenter la vie de la maison

Les opéras-comiques du recueil du fonds *Jesuitica* ne nous font pas entrer seulement dans la singularité de l'événement mais aussi dans l'ordinaire et le quotidien d'un groupe de scolastiques et d'une maison religieuse, recomposés par la fiction dramatique. La mise en scène de la vie de la maison et des personnes qui l'habitent, dans le but, conformément aux prescriptions de la *Ratio* au sujet des productions littéraires, d'édifier les spectateurs et de les encourager à la perfection, et plus généralement de réaffirmer l'ordre et les normes communautaires, est une pratique qui existe dans les collèges. La comédie du P. du Cerceau

⁷⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁹ Jacques Rancière, *Politique de la littérature...*, *op. cit.*, p. 29. « L'univers représentatif classique liait la signification à la volonté de signifier », explique-t-il ; « il en faisait fondamentalement une relation d'adresse, le rapport d'une volonté agissante à une autre volonté sur laquelle la première voulait agir. » *Ibid.*, p. 23.

⁸⁰ Marina Caffiero, « La rhétorique symétrique... », *art. cit.*, p. 209.

intitulée *Esope au collège*, représentée à Louis-le-Grand et à Rennes en 1716, évoque une tradition constante de représentation de la vie et des mœurs des jeunes gens du collège inaugurée dès la fin du XVI^e siècle et par laquelle la Compagnie souligne l'usage avant tout interne de son théâtre⁸¹. La pratique est partagée par certains petits séminaires français qui, au grand dam des *Nouvelles ecclésiastiques*, représentent aussi à l'occasion des pièces de théâtre dont les personnages peuvent parfois être les supérieurs de la maison comme en témoigne la pastorale représentée en 1762 par la petite communauté de Saint-Sulpice, conservée dans le second recueil⁸².

Plusieurs des pièces du recueil usent des principaux traits et qualités qui façonnent la représentation idéale du jésuite et du jeune scolastique et que la Compagnie de Jésus a définis et proposés dans ses textes normatifs⁸³. Les auteurs-théologiens ont pu également s'appuyer sur les figures de Louis de Gonzague et de Stanislas Kostka, canonisés le 31 mars 1726, et, pour le premier, décrété patron des étudiants de la Compagnie en 1742. Les représentations de ces deux saints sont codifiées par toute une littérature et une iconographie hagiographique⁸⁴. La mise en scène des vertus scolastiques et religieuses dans ces pièces de scolasticat semble révéler la maîtrise et l'assimilation des critères représentatifs et culturels en usage dans la Compagnie. Elle est, pour les auteurs-théologiens, une manière de signifier à la communauté de Louis-le-Grand, sous les yeux de laquelle ils vivent, leur bonne incorporation dans l'Ordre de saint Ignace et de justifier leur prochaine accession au sacerdoce. Elle peut aussi révéler la conscience qu'ils ont d'appartenir, de façon à la fois cognitive et affective, à une communauté avec laquelle le texte dramatique dialogue et instaure des liens ; en ceci, elle s'inscrit dans une pratique sociale et rejoint les discours et la poésie encomiastique pratiqués au sein de la Compagnie. Plus généralement, ce sont la culture ecclésiastique post-tridentine et la représentation de la vocation religieuse et sacerdotale qui semblent être mobilisées par les

⁸¹ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti...*, *op. cit.*, p. 27.

⁸² *Jesuitica*, Ms 4° 272, Recueil de pièces de théâtre de différents auteurs corrigées et augmentées, 1760-1764, « Pastorale en vers libres et en 3 actes représentée à la petite communauté le 29 septembre 1762 », p. 737 et suiv. La scène se passe à Vaugirard, lieu où se situait la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice.

⁸³ *Ratio Studiorum*, Règles des scolastiques de notre Compagnie [434-444]. Voir par exemple les *Règles de la Compagnie de Jésus*, Paris, Jean Fouet, 1620 qui comportent notamment les Règles communes.

⁸⁴ Parmi les pièces de théâtre, citons celle de Niccolò Tolomei, *Vocazione di S. Luigi Gonzaga alla Compagnia di Gesù*, imprimée avec l'autorisation du P. Général en 1748. Pour les jésuites français, voir par exemple le *Recueil de poésies latines et françaises faites au sujet de la canonisation des saints Stanislas Kostka et Louis de Gonzague, de la Compagnie de Jésus, par les Pères du Collège de Louis-le-Grand*, Paris, Jean-Baptiste Coignard fils., 1730 ou l'ouvrage du P. Croiset, *Le parfait modèle de la jeunesse chrétienne dans la vie de S. Louis de Gonzague*, Avignon, Giroud et Delorme, 1735, cité par Éric Suire, *Sainteté et Lumières : hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 188.

auteurs des opéras-comiques⁸⁵. Une scène du *Tricolin*, dont le sujet est l'entrée du personnage comique de Tricolin dans un noviciat capucin, insiste sur la solidité de la vocation et la qualité du recrutement. Cela prend toutefois ici les accents d'un élitisme, autant intellectuel que social, que partagent dans une certaine mesure les jésuites ou les oratoriens par exemple. Le renoncement à un avenir brillant apparaît comme l'une des marques les plus éminentes de la vocation religieuse et témoigne par là même de la persistance, dans l'imaginaire de ce groupe de scolastiques, de l'idéal de la vocation remarquable qui résulte non pas tant d'un appel divin que d'une rupture retentissante avec le monde :

« LE PÈRE GARDIEN : [...] Nous n'avons que des novices
Pleins d'une sainte ferveur,
Des hommes que leurs services
Mettaient en haute faveur,
Et qui se voyant en passe
Pour les plus brillants emplois,
Ont méprisé pour la grâce
Les doux fruits de leurs exploits. »⁸⁶

La perception que certaines pièces de théâtre donnent des charges institutionnelles et des rapports sociaux et hiérarchiques entre les membres d'une même maison renvoie clairement à un modèle de comportement et d'exercice du pouvoir en usage dans la Compagnie mais aussi à une représentation du pouvoir héritée des discours élogieux dans lesquels on célèbre les vertus d'un bon prince fondé sur la sagesse ou la justice⁸⁷. Comme le font les règles qui en tracent l'esprit, chaque fonction est décrite en quelques vers, à commencer par celle du recteur. À la tête du collège qu'il doit « porter sur ses épaules »⁸⁸, il apparaît avant tout dans sa fonction de supérieur, qui induit dans un premier temps un rapport de subordination et d'obéissance. La première et la dernière scène du *Roi huit jours* servent à

⁸⁵ Bernard Plongeron parle de « la mise au point d'une certaine science séminaristique » et de « la formulation d'une théorie de la vocation » qui sera fixée dans les *Devoirs ecclésiastiques* de Sevoy (1763), voir *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974, p. 53.

⁸⁶ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Tricolin », III, 6, p. 41. Sur les glissements qui s'opèrent aux XVIIe et XVIIIe siècles dans la représentation de la « vocation », voir par exemple Bernard Dompnier, *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1993, p. 129 et suiv. Nous pouvons nous demander ici dans quelle mesure cet extrait fait aussi allusion à l'origine sociale des scolastiques dont une partie non négligeable pouvait appartenir, selon François de Dainville, au monde des offices, « Le recrutement du noviciat toulousain des jésuites de 1571 à 1586 », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 74-80.

⁸⁷ L'idée d'une perception du monde recomposée par l'activité d'écriture a été soulignée par Christian Jouhaud, Dinah Ribard et Nicolas Schapira, *Histoire, Littérature, Témoignage : écrire les malheurs du temps*, Paris, Gallimard, 2009, p. 12. Voir Adrien Demoustier, « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », dans Luce Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 3-33.

⁸⁸ Règles du recteur, Chap. I, 1 dans *Règles de la Compagnie de Jésus...*, *op. cit.*, p. 146.

témoigner du respect dû envers le recteur de Louis-le-Grand, le R. P. Mathieu Jean Joseph Allanic, et célèbrent sa direction qui touche alors à sa fin : « Pour quelque temps notre maître/Pour toujours digne de l'être »⁸⁹. La vertu d'obéissance envers le supérieur se traduit dans la plupart des pièces par la relation père-fils – ou à défaut par celle oncle-neveu dans le *Légataire universel* –, le thème de la piété filiale renvoyant bien évidemment à la relation du croyant avec Dieu, dans un schéma tout à fait traditionnel. C'est pourquoi la figure de l'enfant prodigue, tirée de la parabole biblique et fréquemment proposée en exemple aux élèves de la Compagnie⁹⁰, fait naturellement le sujet d'un des opéras-comiques du recueil. Mais c'est le comportement du personnage du P. Surin, sur lequel nous reviendrons plus loin, qui illustre le mieux la vertu d'obéissance, désignée par Ignace comme la « marque » distinctive des enfants de la Compagnie⁹¹. Convoqué par le P. Recteur, il lui déclare sa parfaite soumission :

« Avec une humble obéissance
Je viens pour recevoir ses lois.
À votre fils parlez en père
Reconnaissant Dieu même en vous
L'ordre et le ton le plus sévère
Me paraîtr[ont] toujours bien doux. »⁹²

Sévère et bienveillant, le personnage du recteur incarne dans *Les deux Surins* la figure de la justice et de la clairvoyance qui, malgré les machinations menées par le Diable contre le P. Surin et dans un climat d'urgence et d'agitation, réussit à démêler le vrai du faux. Conformément aux prescriptions des *Constitutions*, l'exercice de son pouvoir repose ici sur la prudence et la parfaite connaissance des personnes dont il a la charge : « Car je veux voir clair en cette affaire ;/Cessez donc de m'en faire mystère. »⁹³ Le recteur est un homme à l'écoute auquel on doit s'ouvrir « en conscience », comme en témoigne le P. Ministre : « Autant à

⁸⁹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Le Roi huit jours », III, 3, p. 25. Conformément au mandat de trois ans, le P. Allanic, recteur depuis 1756, s'apprête à quitter sa charge en septembre 1759.

⁹⁰ Le P. du Cerceau a composé une comédie sur ce thème, représentée à Louis-le-Grand en 1722. Jean Croiset propose également aux pensionnaires du collège de Lyon, en 1733, une méditation sur la parabole de l'enfant prodigue, *Règlements pour messieurs les pensionnaires des pères jésuites du collège de Lyon, qui peuvent leur servir de Règles de conduite pour toute leur vie*, Lyon, Claude Perrot, 1733, vol. 1, p. 317.

⁹¹ Voir la lettre qu'Ignace adresse aux compagnons du Portugal (Rome, 26 mars 1553) dans Ignace de Loyola, *Ecrits*, Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 836. Cette fameuse lettre d'Ignace sur l'obéissance est reproduite dans les *Règles de la Compagnie de Jésus*, Paris, s.l., 1734.

⁹² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », III, 1, p. 25. Les gens du collège doivent témoigner au recteur « beaucoup de déférence et de révérence, comme à celui qui tient la place du Christ notre Seigneur » [*Const.* 427⁸]; « De même on recommandera beaucoup à tous qu'ils aient une grande révérence, surtout intérieurement, envers leurs supérieurs, considérant et révégrant en eux Jésus-Christ, et de les aimer de tout leur cœur comme des pères dans le même Jésus-Christ. » [*Const.* 551].

⁹³ *Ibid.*, I, 2, p. 8.

vos révérences/Pour décharger ma conscience/Je dois avec un zèle égal/Rapporter le bien et le mal. »⁹⁴ Il est ainsi présenté recevant en entretien le principal des pensionnaires ou le frère cuisinier, écoutant les réclamations et les rapports de chacun : « j'envisage et j'examine »⁹⁵.

En tant que son représentant auprès des pères, le ministre des religieux est en collaboration étroite avec le recteur. Auparavant appelé « préfet de santé », il est en charge de l'ordre disciplinaire et matériel de la maison comme le lui rappelle le P. Recteur : « veillez toujours à l'ordinaire/je fais du reste mon affaire. »⁹⁶ L'opéra-comique des *Deux Surins* le présente comme un personnage zélé, plutôt porté à la dramatisation⁹⁷. Le traitement comique et pittoresque des personnages des frères coadjuteurs ne se fait pas au détriment de la dignité de leur charge. L'insistance sur les soins patients prodigués aux malades n'interdit pas de pointer le ridicule du comportement du frère infirmier qui tient ici de l'orgueil et de l'inconstance et qui contrevient aux prescriptions communes et particulières :

« Quand j'avais la crédence
J'étais tout comme un roi
Haute et basse régence
Venait jaser chez moi.
Hélas j'étais bien bête, bien bête, bien bête
Hélas j'étais bien bête
De quitter mon emploi. »⁹⁸

À travers la représentation d'un chapitre de capucins, dans la première scène de l'acte second du *Tricolin*, il est possible de trouver une allusion au caractère consultatif du pouvoir dans la Compagnie. La délibération au sujet de l'entrée au noviciat de Tricolin prend toutefois la forme d'un débat entre un parti intransigeant et un parti conciliant et réformateur.

Enfin, dans l'opéra-comique de *Saint Guilain*, les théologiens de Louis-le-Grand choisissent de représenter l'une des activités au cœur de la mission de la Compagnie, celle qui conduit les *operarii*, les ouvriers apostoliques, à l'extérieur de la maison, une activité à laquelle tous aspirent et qu'incarne le personnage du directeur de conscience : « À conquérir

⁹⁴ *Ibid.*, II, 3, p. 22. Les gens du collège « n'auront rien qui lui soit fermé, pas même leur propre conscience qu'ils lui ouvriront » [*Const.* 427⁸].

⁹⁵ *Ibid.*, III, 1, p. 26.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁷ « Autant qu'il est de mon devoir/De tout entendre et de tout voir », *Ibid.*, p. 22. Le ministre des religieux était alors le P. Jean-Guillaume Butler, en fonction depuis 1752.

⁹⁸ *Ibid.*, II, 2, p. 18. Outre les règles communes de modestie, les règles des frères coadjuteurs insistent particulièrement sur l'humilité – il faut se contenter « de la condition de Marthe », dit-on dans la règle 2 – ainsi que sur la pauvreté (règle 7). Malgré l'inconstance du frère infirmier, les catalogues du personnel montrent une grande mobilité d'une année sur l'autre dans les emplois occupés par les frères coadjuteurs.

une âme pour le ciel/C'est de votre ministère/Le devoir essentiel »⁹⁹. De même que dans *l'Enfant prodigue*, l'intrigue met en scène la conversion d'un jeune libertin, dont la maladie fait ici craindre pour sa vie. Le type du libertin et de l'« esprit fort » est également développé dans des personnages d'amis dont les propos singent le vocabulaire caractéristique de la littérature philosophique¹⁰⁰. On rappelle alors l'importance de la lutte contre l'athéisme et le libertinage pour laquelle la combativité est seule souhaitée. *Saint Guilain* présente en réalité une critique des confesseurs et des directeurs conciliants et indolents auxquels on oppose la figure du saint, ermite du VIIe siècle. Même s'il s'agit ici en définitive d'une « conversion miraculeuse », on dénonce ces « directeurs au teint brillant et frais », ces « dévots empiriques » qui par leurs discours relâchés et leurs « douces pratiques » contribuent à augmenter le mal ; ainsi le Diable peut-il conclure : « On ne sait plus grâce aux saints sacrifices/De ces pieux et sucrés charlatans/Quelle couleur ont les vertus, les vices ;/Ce sont aussi nos frères assistants »¹⁰¹.

Le texte dramatique sert l'ancrage dans la communauté ; il est aussi une respiration, le signe d'un écart vis-à-vis des règles de comportement qu'elle suppose, comme en témoigne la première scène du *Roi huit jours*. La mise en mots du sentiment de relâchement éprouvé à l'arrivée dans la résidence de Gentilly s'exprime notamment par l'énonciation des prochaines infractions aux contraintes de la vie religieuse, par la célébration de la paresse et des plaisirs de la table et du vin, comme le faisait la comédie des *Moines*, à la fin du XVIIIe siècle :

« On dormira
Cette loi est très sage
On veillera

⁹⁹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Saint Guilain », scène 2, p. 6.

¹⁰⁰ « La raison

Dissipant l'illusion

De l'opinion

Il fuit l'esclavage

À loisir

Il savoure le plaisir

Tant qu'il est en âge

D'en jouir.

Des remords étouffant le murmure

Il suit le penchant de la nature

À la volupté

Livre en liberté

Son cœur dégagé

De tout préjugé

Au-dessus des frayeurs populaires

Il se rit de ces vaines chimères

Et jamais des maux imaginaires

Ne troublent sa félicité. », *Ibid.*, scène 4, pp. 12-13.

¹⁰¹ *Ibid.*, scène 6, p. 20.

Comme bon semblera
Moments trop courts
À Paris cet usage
Devrait durer toujours. »¹⁰²

N'est-ce d'ailleurs pas par un moyen similaire – les plaidoyers – que les rhétoriciens du collège parisien avaient réussi à obtenir, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, un mois de vacances au lieu des trois semaines habituelles ?¹⁰³ « Les normes sociales s'expriment en même temps qu'elles se bafouent », explique Noëlle Gérôme, « puisque toutes les transgressions ne sont pas possibles et que le spectacle donné de la transgression décrit souvent les sanctions encourues. »¹⁰⁴ Pour les jeunes théologiens, ce jeu littéraire, auquel participe une certaine exagération rhétorique, est une manière de solliciter l'indulgence de la communauté et plus particulièrement du recteur, indulgence qui semble réclamée tout autant pour la qualité des vers que pour les écarts de langage et d'attitude :

« Père charmant
Pour nous votre indulgence
Nous est garant
Des lois du régiment
Moment trop courts
Notre reconnaissance
Vous survivra toujours »¹⁰⁵

C'est à nouveau au P. Jean-Baptiste Geoffroy qu'est confiée la rédaction de la dernière scène qui confirme l'approbation de ces jeux littéraires par la communauté. Le discours est prononcé par un personnage qui, incarnant tous les acteurs, symbolise l'unité :

« Accourez, brillants orphées
De vos muses échauffées
Osez risquer les essais
Comptez sur la complaisance
Qui fait ici les succès
Je dirais sur l'indulgence
Si je ne vous connaissais. »¹⁰⁶

¹⁰² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Le Roi huit jours », I, 1, p. 1.

¹⁰³ *Delattre*, vol. 3, col. 1249.

¹⁰⁴ Noëlle Gérôme, « La tradition politique des fêtes : interprétation et appropriation », dans Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 15.

¹⁰⁵ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Le Roi huit jours », I, 1, p. 2.

Le recours fréquent aux contre-exemples et aux oppositions, entre l'image du bon jésuite et celle qui représente le désordre dans la maison, tout en servant à souligner ce sur quoi l'on doit être particulièrement vigilant, nous laissent deviner de possibles et courantes entorses au règlement sans qu'il soit toutefois possible de conclure définitivement, en l'absence d'une étude sur d'autres sources, à l'irrégularité de la vie religieuse dans le collège parisien à la fin des années 1750. Sans doute peut-on voir dans les plaintes adressées par le P. Ministre au recteur, dans *Les Deux Surins*, un texte ironique qui se moque des propos alarmistes et des craintes fréquentes qui pouvaient circuler alors :

« Douceur, respect, obéissance,
Tout est perdu
Et le désordre a prévalu
Etude, piété, décence
Ferveur, esprit de pénitence,
Tout est perdu.

Jusqu'à la classe on sommeille,
Jusqu'à minuit on veille,
On se fait tirer l'oreille
Pour aller laver les plats
L'un murmure à toute outrance
L'autre dine en bienséance,
Tel dérobe à la crédence
Et mange entre les repas ;
On flâne, on fait un tel fracas [...] »¹⁰⁷

Les formes dramaturgiques et esthétiques mobilisées par les quelques pièces du recueil qui n'appartiennent pas exclusivement au genre comique empruntent avant tout au théâtre religieux et sacré qui compose une partie du répertoire des collèges jésuites du XVIIIe siècle. *Saint Guilain* et *Les deux Surins*, que l'on pourrait qualifier de tragicomédies, reprennent des thèmes déjà en usage dans les mystères et repris plus tard dans les tragédies hagiographiques du XVIIe siècle, à commencer par l'intervention du diable¹⁰⁸. Si l'intrigue des *Deux Surins*

¹⁰⁶ *Ibid.*, III, 3, p. 23.

¹⁰⁷ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », II, 3, pp. 22-23. C'est un lieu commun de crier au relâchement de la discipline, voir Bernard Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974, p. 63.

¹⁰⁸ Voir par exemple Elyse Dupras, *Diables et Saints : rôle des diables dans les mystères hagiographiques français*, Genève, Droz, 2006.

repose sur la vengeance du diable – « À Loudun il me fit un tour/Je viens payer ma dette »¹⁰⁹ –, le personnage démoniaque survient, dans *Saint Guilain*, lorsque la mère du jeune libertin sollicite l'intercession du saint du Hainaut : se livre alors une bataille dont l'enjeu est l'âme du jeune mourant. Le diable a recours au déguisement et prend, dans les deux pièces, la place et l'identité du héros. *Saint Guilain* et *Les deux Surins* exploitent ce schéma esthétique fréquent que mobilise notamment une « dramaturgie de l'erreur et de la confusion »¹¹⁰ – sans toutefois être une caractéristique exclusivement « baroque » –, un théâtre de la duplicité où l'on voit double, où évoluent deux saints Guilain et deux Surins, où le vrai est mis en danger par le faux. Le déguisement appartient également à la « dialectique de l'ordre et du désordre »¹¹¹, déjà rencontrée dans *Les Héritiers d'Ambroise Guis*. Dans les *Deux Surins*, le Diable est en effet celui qui trouble le collège par ses grossièretés et son mauvais exemple : « Ici tout est à l'envers », constate le P. Principal¹¹². La remise en ordre survient de nouveau par l'épisode de la révélation et du dévoilement qui n'est que partiel pour le spectateur : à chaque fois, le Diable a pris soin de révéler au préalable ses méfaits, dès les premières scènes. L'imposture est toutefois reconnue par un personnage témoin, le P. Recteur dans *Les deux Surins* – « À ce discours superbe et vain/Je reconnais l'esprit malin » – et le saint dans *Saint Guilain* – « Fais tomber ce visage imposteur », ordonne-t-il au démon avant de couronner son succès par deux miracles¹¹³. L'intervention du surnaturel et du merveilleux et l'ancrage de ces pièces du côté des mystères et du drame sacré ne semblent pas empêcher totalement l'intégration de certains acquis dramaturgique et esthétiques du XVIII^e siècle qui favorisent l'« effet de réel »¹¹⁴. Le traitement du sujet dans *L'Enfant prodigue* se rapproche davantage du drame domestique. La pièce est un bon exemple de pathétique, ainsi que *Saint Guilain* qui s'ouvre sur la scène de désespoir de la mère du jeune libertin.

2.2. Surin sur les tréteaux

Peut-on considérer *Les deux Surins* comme un drame hagiographique ? Cette question n'est pas anodine et nous conduit au cœur d'une problématique que nous ne ferons

¹⁰⁹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », Prologue, p. 1.

¹¹⁰ Didier Souiller, *La littérature baroque en Europe*, cité par Anne Teulade, *Le saint mis en scène : un personnage paradoxal*, Paris, Cerf, 2012, p. 129. Sur les jeux d'identité voir Georges Forestier, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français (1550-1680) : le déguisement et ses avatars*, Genève, Droz, 1988.

¹¹¹ Anne Teulade, *Le saint mis en scène...*, *op. cit.*, p. 97.

¹¹² *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », I, 3, p. 9.

¹¹³ *Ibid.*, III, 1, p. 28 et « Saint Guilain », scène 9, p. 28.

¹¹⁴ L'expression est employée par David Trott, *Théâtre du XVIII^e siècle : jeux, écriture, regards*, Montpellier, Editions espaces 34, 2000, p. 223.

qu'effleurer ici et qui reste encore à traiter¹¹⁵. S'interroger sur la manière dont les jeunes théologiens de Louis-le-Grand mettent en scène, en 1758, la figure de Jean-Joseph Surin (1600-1665) conduit inévitablement à réfléchir au statut qu'occupe ce jésuite controversé dans la Compagnie de Jésus au XVIIIe siècle et parmi les jésuites du temps de la suppression. Cela nous amène plus particulièrement à nous demander ce que cette image révèle des jeunes théologiens eux-mêmes et de la communauté à laquelle l'opéra-comique est destiné. Derrière la question de la perception du P. Surin et de sa doctrine, se cache celle de la survivance d'une tradition spirituelle et d'un intérêt persistant pour la mystique en plein cœur du siècle des Lumières¹¹⁶. Il nous a donc paru indispensable, avant de refermer ce recueil, de nous attarder sur cette pièce intéressante à plus d'un titre qui apparaît comme l'expression singulière d'une estime envers Surin prenant les traits caractéristiques d'une interrogation et d'un trouble.

Le contexte d'écriture et de représentation de l'opéra-comique des *Deux Surins* semble renvoyer à la récente inscription du jésuite bordelais au ménologe de l'Assistance de France. La demande avait été soumise en 1755, au P. Général, par un groupe de jésuites de la province d'Aquitaine¹¹⁷. Par là, la Compagnie reconnaissait que le P. Surin était une personne digne d'être commémorée dont la vie édifiante méritait d'être imitée, sous réserve de quelques embellissements. *Les deux Surins* peuvent donc être vus comme une sorte d'éloge écrit par les théologiens de Louis-le-Grand sur l'un de leurs plus illustres prédécesseurs¹¹⁸. Or, les principaux traits de cet éloge ont déjà été mis en place auparavant. En effet, Surin et ses œuvres parviennent à ces jeunes jésuites sous une forme privilégiée qu'ont pu transmettre non seulement le biographe de Surin, Henry-Marie Boudon, qui publie, en 1683, *L'Homme de Dieu en la personne du R. P. Jean-Joseph Surin*, mais aussi certains jésuites de la première moitié du XVIIIe siècle à travers tout d'abord les rééditions. Témoignant de l'existence d'un lectorat de Surin au XVIIIe siècle, l'avertissement de l'édition du *Catéchisme spirituel*, donnée par le P. Fellon en 1730 et en 1738, brosse un portrait pour le moins orthodoxe du jésuite. Surin est un modèle de perfection chrétienne, selon l'image établie par Boudon, qui,

¹¹⁵ Patrick Goujon a déjà évoqué l'idée de cette passionnante étude : nous renvoyons donc à son ouvrage, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 80.

¹¹⁶ Voir *Infra*, Chapitre 4, « Une histoire de la spiritualité et de l'expérience spirituelle au XVIIIe siècle ».

¹¹⁷ Cette demande est reproduite par le P. Bouix dans *La Vie du père Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus*, Paris, Gauthier-Villars, 1876, pp. XXI-XXIV. Une démarche similaire avait déjà été esquissée par les quelques jésuites à la toute fin du XVIIe en pleine querelle quiétiste, voir ce qu'en dit Michel de Certeau dans Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 481.

¹¹⁸ Surin a fait une partie de sa théologie au collège parisien entre 1623 et 1625, voir Michel de Certeau, « Les aventures de Jean-Joseph Surin », dans Jean-Joseph Surin, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie (1654-1660)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 428.

au XVIII^e siècle, est « lavé du soupçon de quiétisme », comme l'explique Patrick Goujon¹¹⁹. Des intermédiaires, auteurs spirituels, comme par exemple le P. Judde, maître des novices à Paris jusqu'à sa mort en 1735, en s'appropriant progressivement l'héritage spirituel du siècle précédent, ont sans doute donné une image moins controversée du jésuite bordelais en insistant notamment sur des aspects moins polémiques de sa doctrine qui pouvaient davantage faire sens dans une période en crise et prudente vis-à-vis des dérives quiétistes. Surin est donc une figure qui continue de toucher une génération de jeunes jésuites, à commencer par Jean-Nicolas Grou alors répétiteur au moment de la représentation des *Deux Surins*¹²⁰.

Bien que l'on ne veuille pas représenter un moment précis de la vie du P. Surin, plusieurs détails, que l'on imagine intelligibles pour une partie des spectateurs jésuites, indiquent toutefois qu'il s'agit du Surin en convalescence, auteur du *Catéchisme spirituel* (1657), ainsi que le désigne le personnage du recteur au premier acte. L'intrigue semble en effet se dérouler après la vingtaine d'années d'abattement qui font suite à l'expérience bouleversante que connaît le jésuite à Loudun, épisode auquel renvoie d'emblée le prologue récité par le personnage du Diable. Ce dernier révèle en effet le subterfuge auquel les spectateurs vont assister : c'est en prenant l'apparence du P. Surin que le Diable entend se venger de celui qui l'a combattu à Loudun et semer le trouble dans le collège où le jésuite a trouvé repos. La pièce est sensée se dérouler durant la période qui est pour le P. Surin celle d'un certain retour à la vie, du recouvrement de la mobilité, d'une fécondité littéraire aussi puisque Surin compose, à cette période, la plupart de ses œuvres. Le collège dans lequel se situe l'opéra-comique peut donc être celui de la Madeleine à Bordeaux où le jésuite occupait encore une chambre dans l'infirmerie¹²¹. La mise en scène du personnage de Surin, dans le cadre de la littérature édifiante, adopte certains codes du récit hagiographique¹²². Elle révèle toute l'ambiguïté que peut revêtir une inscription au ménologe où les récits de vies édifiantes côtoient ceux de la vie des saints et des martyrs de l'Ordre. L'emploi fréquent, dans l'opéra-comique, du qualificatif de « saint » se fait semble-t-il au sens large, sans toutefois lever

¹¹⁹ Patrick Goujon, *Prendre part...*, op. cit., p. 80. Le *Journal de Trévoux* s'en fait l'écho qui présente les PP. Rigoleuc et Surin comme des « grands modèles », des « habiles directeurs dans la science du salut et de la perfection évangélique », octobre 1740, p. 2042.

¹²⁰ Voir Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus : esquisse historique*, Rome, IHSI, 1953, p. 454. Contrairement aux autres pièces du recueil, seulement deux noms d'auteurs sont précisés au début du manuscrit des *Deux Surins*. Si dans le catalogue de 1758, le P. Grou est indiqué comme répétiteur, peut-être a-t-il assisté à la représentation en tant que spectateur.

¹²¹ Le frère infirmier se plaint de la présence pour le moins gênante de Surin : « Tel qu'on prend pour un saint/Est d'une humeur de diable/Partout ailleurs affable/Chez moi est le plus craint », *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », II, 2, p. 20

¹²² Voir dans Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, le chapitre VII, « Une variante : l'édification hagiographique », p. 316 et suiv.

toutes les ambivalences que se plaisait à cultiver la biographie de Boudon, affirmant que le jésuite était mort en odeur de sainteté. En outre, Michel de Certeau nous rappelle que le terme de « saints » désigne les « mystiques »¹²³. « Le saint père Surin » présente avant tout les caractères de la perfection religieuse que révèle une « conduite exemplaire »¹²⁴. Si l'on mentionne ses écrits et sa direction spirituelle¹²⁵, on met surtout l'accent sur sa grande humilité – « Convaincu de ma faiblesse/De mon néant ma bassesse »¹²⁶ – et ainsi sur son obéissance aux volontés divines et à ses supérieurs : il est le modèle de l'obéissance, comme nous avons pu le voir précédemment. Le jésuite bordelais est désigné par le recteur comme un « homme d'oraison »¹²⁷. Ses discours sont marqués par le langage mystique et laissent imaginer une grande dévotion :

« Quel honneur pour ma foi,
Pour le Ciel quel hommage,
Que d'exprimer dans moi
Cette divine image !
Par de tels bienfaits
Seigneur satisfait
L'ardeur qui me dévore »¹²⁸.

Du désespoir d'être damné qui habitait le P. Surin, des angoisses qui le tourmentaient si vivement, presque aucune mention dans l'opéra-comique. Seule semble subsister sa recherche incessante et frénétique des preuves de la présence et de l'amour de Dieu qu'illustre bien la première scène sur laquelle s'ouvre l'opéra-comique :

« Que dis-je jaloux de tes fers
Après tant de travaux soufferts,
Si de nouveaux me sont offerts,
Oui Mon Dieu, je t'adore,
Oui Mon Dieu, je t'adore. »¹²⁹

Le modèle ici est sans doute à trouver dans les *Cantiques spirituels* (1660) où le P. Surin chante l'amour divin, la forme de l'opéra-comique venant d'ailleurs renforcer cette parenté. Les jeunes théologiens ont donc retenu et choisi de mettre en évidence ce que Surin exprime

¹²³ Voir son introduction à Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 37.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 21 et II, 3, p. 24. Voir « perfection » dans *DS*.

¹²⁵ Le Diable, déguisé en faux Surin, dit au P. Recteur : « Tant de livres si remplis/De manne spirituelle/Pour conduire au paradis/Tant de brebis innocentes/Que j'arrache aux dents des loups », *Ibid.*, I, 5, p. 13

¹²⁶ *Ibid.*, III, 1, p. 28

¹²⁷ *Ibid.*, I, 2, pp. 6-7.

¹²⁸ *Ibid.*, I, 1, p. 5.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 3. Voir Annexe 2.

singulièrement de la spiritualité de l'abandon et du pur amour pour laquelle le XVIII^e siècle, auteurs spirituels en tête, a une affection particulière.

Toutes ces vertus se révèlent dans l'épreuve, schéma dramaturgique classique exploité notamment dans les récits et les tragédies de martyres. Le combat spirituel qui se livre alors ne fait pas appel à des prodiges comme dans *Saint Guilain* mais il éprouve la constance de Surin et montre en définitive sa supériorité et, à travers lui, celle de Dieu¹³⁰. Sans aboutir au paroxysme tragique du martyr, la persécution et les calomnies provoquées par le déguisement du Diable en faux Surin jouent un rôle dans la mise en valeur de la figure du vrai Surin, en renforçant le pathétique. Mais le Diable est le seul responsable de ces violences injustes, les personnes de la maison, à l'exception du recteur, n'étant que ses dupes : « Ces faits, mon père, ou je m'abuse/Ne sont du tout point naturels », déclare le Diable sous les atours du faux Surin¹³¹. La question de la folie du P. Surin est particulièrement révélatrice : elle est uniquement l'œuvre du démon. Surin est ainsi lavé du soupçon de dérèglement mental. Mais, contrairement à ce que laissait penser l'avertissement de l'édition de 1730 du *Catéchisme spirituel*, Surin ne recherche pas le sacrifice, seulement s'y soumet-il avec obéissance : « Dieu soit béni/Que l'on m'accuse de folie/Dieu soit béni ! »¹³² L'idée de la souffrance physique endurée par Surin vient néanmoins ajouter à sa vertu : « Sans force ni vaillance/Je sens mon corps entier/Tomber en défaillance »¹³³. Si ces diverses marques contribuent à révéler le fait que le P. Surin est un élu, elles nécessitent néanmoins la médiation d'un personnage, ici le P. Recteur, qui joue le rôle de témoin. C'est lui en réalité qui est au centre de la pièce ainsi que sa quête d'identité, le travail de discernement par lequel il reconnaît le vrai Surin. Le recteur indique la manière dont les paroles du jésuite doivent être reçues : « votre discours m'édifie », dit-il au troisième acte¹³⁴. Il indique surtout le sens, religieux, à donner aux épreuves subies par le jésuite : « Par une si terrible épreuve/Dont il vous fait sortir vainqueur/Il voulait avoir une preuve/Qui le rendit sûr de votre cœur »¹³⁵. Le « dénouement constitue une restauration spectaculaire de [la] vertu » du héros, selon Anne

¹³⁰ Anne Teulade, *Le saint mis en scène...*, op. cit. p. 96 et suiv.

¹³¹ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », I, 5, p. 13.

¹³² *Ibid.*, I, 2, p. 8. « Il avait demandé à Dieu d'être humilié, jusqu'à passer pour fou [...]. Les vies des saints ne nous fournissent guère d'exemples d'une humiliation aussi étrange, que celle où fut ce Serviteur de Dieu, pendant plus de vingt années de sa vie », *Catéchisme spirituel de la perfection chrétienne, composé par le R. P. J.J. Surin de la Compagnie de Jésus, nouvellement revu et retouché par le P. T. B. F. de la même Compagnie*, Lyon, Chez la Veuve d'André Molin, 1730, vol. 1, Avertissement.

¹³³ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », I, 1, p. 4. Voir Christian Biet et Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France, fin XVI^e-début XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 84 et suiv.

¹³⁴ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », III, 1, p. 26.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 29.

Teulade, et les paroles finales du P. Recteur résonnent comme un repentir et une invitation : « Pour moi pénétré d'estime/Pour votre éminente vertu/Je rougis d'avoir méconnu/Cette vertu sublime. »¹³⁶ Cultivant l'analogie entre le comportement du jésuite et celui d'un saint, le personnage de Surin joue le rôle de ces « figures symboliques et charismatiques » qui, à l'intérieur d'une communauté, sont mobilisées « en tant que modèles exemplaires de comportement social et de discipline »¹³⁷.

Reste que le thème de la duplicité et du double, dialectique fortement mobilisée dans le théâtre baroque du XVII^e siècle, à l'œuvre dans *Saint Guilain* mais au cœur de l'action dans *Les Deux Surins*, prend ici un sens particulier, sans modifier cependant la figure positive du P. Surin. Tout se passe comme si la pièce gardait les traces du trouble et de la confusion que suscitait et que suscite encore le comportement et la vie du jésuite bordelais : « Et je suis, de tout ce qu'on raconte/Si confus/Que je n'y tiens plus », commence par dire le P. Recteur dans le premier acte¹³⁸. La majorité des critiques et des doutes est néanmoins formulée par les personnages qui se sont laissés tromper par le Diable, tel le P. Principal : « Je ne saurais concilier/Cet homme étrange avec lui-même »¹³⁹. La présence du Diable déguisé en faux Surin contribue à isoler le vrai Surin et à le séparer des personnes de la communauté : « Contre vous c'est dans le collège/Un chorus de monde qui m'assiège/Ce n'est plus un saint », explique le recteur¹⁴⁰. Le vrai Surin le reconnaît qui n'a pas toujours un comportement régulier : « Peut-être de mon exemple/Ces enfants autorisés/Dans la maison, au saint temple/Ont été scandalisés. »¹⁴¹ Mais jamais le personnage de Surin n'est lui-même victime de l'illusion, jamais il ne se sent dépossédé de son identité comme cela survient parfois lorsque l'on a recours au procédé du déguisement. Le choix est volontaire de ne pas surajouter au drame extérieur le drame intérieur qu'a vécu le P. Surin dont témoignent ses écrits. Mais le fait que la thématique de l'illusion reste ici au plan structurel empêche-t-elle certains spectateurs d'alors, au fait de la déchirure intérieure du jésuite, de voir dans cet opéra-comique autre chose qu'une péripétie dans laquelle on a placé le personnage de Surin, péripétie dévoilée volontairement dans le prologue ? Car sous la thématique générique de

¹³⁶ Anne Teulade, *Le saint mis en scène...*, op. cit., p. 98. *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », III, 1, p. 29.

¹³⁷ Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions EHESS, 2006, p. 15.

¹³⁸ *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les deux Surins », I, 2, p. 6.

¹³⁹ *Ibid.*, II, 3, p. 24.

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, 2, p. 6.

¹⁴¹ *Ibid.*, I, 3, p. 10. Voir par exemple le témoignage à charge du P. Jacques Nau, du 2 juillet 1698, adressé au P. Général, à l'occasion de la première demande des jésuites d'Aquitaine pour l'inscription au ménologe : « souvent, j'ai vu blasphémer le nom de Dieu et déambuler nu dans le collège, souillé d'excréments – et je le ramenai par la main à l'infirmerie. » Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, op. cit., p. 482.

l'illusion et du déguisement, inhérente à l'art dramatique, se cachent autant de thèmes qui, selon Georges Forestier, ne manquent pas d'être reconnus par le public tels que ceux « de l'incertitude de l'identité, des difficultés de la relation de l'homme au monde et aux autres hommes, de l'étroitesse de la frontière entre la raison et la folie »¹⁴². Ces mêmes thèmes, comme la perte de soi, sont travaillés par la littérature mystique¹⁴³ et traversent les écrits et la vie de Surin. On peut donc se demander si l'écriture des *Deux Surins* n'a pas été aussi déterminée par la façon dont le jésuite a lui-même perçu et décrit son expérience et ses souffrances. Ainsi, le jésuite concevait-il son âme comme irrémédiablement divisée, visitée tour à tour par Dieu et par le Diable : « Il me semblait que j'avais deux âmes, l'une était dans une grande paix et dans l'union avec son Dieu ; l'autre haïssait Dieu ». Son âme « se sent et se trouve comme si elle était un diable », disait-il également¹⁴⁴. Il devient alors envisageable de considérer *Les deux Surins* comme une allégorie, ainsi que pouvaient en proposer les moralités à la fin du Moyen Âge, un jeu de miroir, une transposition et une recomposition visible de la scène invisible et intérieure où se joue véritablement le combat spirituel entre Surin et le Diable, entre Surin et lui-même. L'opéra-comique peut ouvrir sur un autre espace et conduire « l'imagination [des spectateurs] sur le terrain de l'expérience [spirituelle] » en lui fournissant une image sur laquelle s'appuyer pour une propre introspection¹⁴⁵.

¹⁴² Georges Forestier, *L'esthétique de l'identité...*, op. cit., p. 541. La manière dont sont reçus ces thèmes est différente lorsqu'il s'agit du XVIIe, auquel s'attache cette remarque, ou du XVIIIe siècle. C'est pourquoi Forestier ajoute cette question fondamentale : « Doute-t-on de la même manière en 1630 et en 1640 ? ».

¹⁴³ Mino Bergamo, *La science des saints : le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

¹⁴⁴ Ces passages sont extraits respectivement du *Triomphe de l'amour* et de la *Science expérimentale*, cités par le DS, « Surin », col. 1315. Voici ce que disait Boudon, à ce sujet, dans la *Vie de Surin* : « Il a porté un état où il lui semblait avoir deux âmes, l'une qui lui donnait des inclinations bien éloignées des siennes, et qui le réduisait dans une extrémité de misères ; et l'autre qui le tenait dans une très profonde paix et recueilli en Dieu [...]. Son âme lui paraissait comme partagée [...] ; son âme était comme retirée à l'écart dans sa partie supérieure regardant ce qui se passait dans l'autre », Henry-Marie Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. Père Jean-Joseph Surin*, Chartres, Chez Claude Peigne, 1683, p. 369.

¹⁴⁵ Voir Véronique Lochert et Jean de Guardia (dir.), *Théâtre et imaginaire. Images scéniques et représentations mentales (XVIe-XVIIIe siècle)*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2012. Au terme « mystique », employé par Sarah di Bella, nous avons substitué le terme « spirituelle », qui nous semble plus approprié, Sarah di Bella, « Le rôle de l'imaginaire mystique dans la dramaturgie jésuite de la Sicile espagnole », p. 144.

CHAPITRE 2

Esquisse pour l'étude d'un répertoire scolaire

Il s'agit moins de proposer ici un inventaire précis et exhaustif des représentations théâtrales dans les collèges de la Compagnie à l'aube de la suppression que de réfléchir, à la suite de plusieurs recherches actuelles sur le théâtre, à l'idée de répertoire à partir d'un bref tour d'horizon du théâtre des jésuites français entre 1757 et 1773. La connaissance acquise par l'historiographie sur une activité théâtrale de près d'un siècle et demi, sur laquelle nous disposons toutefois d'études partielles à défaut d'une synthèse récente, permet de réfléchir aux phénomènes d'alternance entre pièces anciennes et pièces nouvelles sur les scènes de collèges, ainsi que sur celui de reprise, d'adaptation et de réécriture. Malgré l'insuffisance des sources, les dernières études sur le théâtre des jésuites soulignent, en effet, « la circulation des sujets et la malléabilité d'un répertoire que l'on adapte et réactualise à grande vitesse », en fonction d'une actualité théâtrale, sociale et politique et pour un public scolaire que l'on sait élargi¹. Cette dynamique ne contredit pas les notions de mémoire et de patrimoine qui, dans le contexte français, s'associent progressivement au cours du XVIIIe siècle à celle de répertoire. La notion de répertoire, explique Martial Poirson, « évoque une forme d'institutionnalisation du spectacle vivant en véritable "lieu de mémoire", relevant de processus de légitimation et de consécration complexes, fruits de politiques du patrimoine historiquement et idéologiquement marquées »². Loin d'être figé, ce répertoire désigne d'abord un fonds commun de pièces de théâtre, aux durées de vies plus ou moins longues sur les scènes scolaires jésuites, mais aussi, une trame, un ensemble de sujets et de formes – nous pourrions dire de matériaux dramatiques – disponibles pour les auteurs, professeurs de rhétorique. Il peut être considéré dans une certaine mesure comme un répertoire technique et particulier³ qui circule dans le réseau des collèges jésuites français, francophones voire étrangers mais il est désormais admis que l'on

¹ Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, p. 20. Stéphane Van Damme, attentif au phénomène d'uniformisation et d'institutionnalisation des pratiques culturelles, remarque lui aussi une certaine « normalisation de la scène théâtrale scolaire » et souligne la constitution d'un « véritable répertoire » qui se traduit en effet par « la circulation des exemplaires conservés d'un collège à un autre, la reprise de certaines pièces à succès [...] ou encore la circulation des sujets. », *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005, p. 308.

² Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution...*, *op. cit.*, p. 13. Voir également la définition donnée dans Michel Corvin (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du théâtre*, Paris, Larousse-Bordas, 1998, vol. 2, pp. 1386-1387. Sur le concept de répertoire voir la synthèse de Sabine Chaouche dans *La mise en scène du répertoire à la Comédie-Française (1680-1815)*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 152 et suiv.

³ Voir Maud Pouradier, « Le débat sur la liberté des théâtres : le répertoire en question », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution...*, *op. cit.*, pp. 65-76.

ne saurait le qualifier de répertoire « jésuite » ni même le réduire à un répertoire de collège comme l'historiographie a eu tendance à le faire, bien qu'il conserve certaines spécificités⁴. L'approche que suppose l'emploi du mot répertoire, qui nous amène plutôt du côté des conditions de l'écriture théâtrale, nous a semblé par conséquent la plus à même de répondre à notre problématique initiale concernant les effets de la suppression sur la pratique et l'écriture théâtrales. Comment et par quels canaux ce répertoire français survit-il jusqu'en 1773 ? Quel répertoire les jésuites français en exil emmènent-ils avec eux ? Quel sens peuvent avoir les réécritures et les reprises ? C'est à ces questions que nous sommes amenés à répondre dans les pages qui suivent.

1. TRANSMISSIONS, ADAPTATIONS, NOUVEAUTÉS SUR LES SCÈNES DES COLLÈGES DE L'ASSISTANCE DE FRANCE (1757-1767)

En l'absence d'inventaire tel que celui proposé par Louis Desgraves pour les collèges français du XVIIIe siècle, l'échantillon sur lequel nous fondons notre propos s'est établi principalement à partir des catalogues partiels donnés dans les synthèses anciennes sur le théâtre scolaire et à partir des notices biographiques de Sommervogel, qui restent le moyen le plus sûr et le plus complet⁵. Le tableau que nous présentons concerne quatorze collèges jésuites français pour lesquels nous avons trente-cinq mentions de représentations de pièces de théâtre sur la décennie 1757-1767⁶. Dix programmes donnent le résumé de dix-sept d'entre elles et viennent compléter et préciser ce panorama général⁷. Bien que les jésuites aient quitté le collège de Dole en 1765 – le parlement de Franche-Comté retardant l'enregistrement de l'arrêt de suppression –, le collège de Nancy en 1766, à la mort de Stanislas Leszczyński, et

⁴ Les divers articles de l'ouvrage dirigé par Anne Piéjus attestent de la nécessité des comparaisons avec les répertoires en usage dans les collèges de l'Université ou des autres ordres religieux, encore peu connus, mais aussi avec le répertoire des scènes publiques.

⁵ Louis Desgraves, *Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les collèges en France (1601-1700)*, Genève, Droz, 1986. Pour le collège de Sens, voir Lazare-Maurice Tisserand, *Le théâtre au collège. Etudes sur les exercices dramatiques dans les écoles, suivie de l'analyse des principales pièces représentées au collège de Sens (1610-1761)*, Paris, Dumoulin, 1859 ; pour Louis-le-Grand, Ernest Boyssse, *Le théâtre des jésuites*, Paris, Henri Vaton, 1880 ; pour Rouen et Caen, Pierre Le Verdier, *Ancien théâtre scolaire normand*, Rouen, Léon Gy, 1904 ; pour Louis-le-Grand, Pont-à-Mousson, la Trinité à Lyon et Rouen, L.-V. Gofflot, *Le théâtre au collège...*, *op. cit.* On peut également s'aider de la base de données en ligne CÉSAR (Calendrier Electronique des Spectacles sous l'Ancien Régime et la Révolution).

⁶ Voir Annexe 3. Sur les 35 représentations de pièces de théâtre, 15 sont des tragédies, 14 des comédies, 2 des comédies-ballets, 1 drame, 1 pastorale, 1 opéra-comique, 1 pièce indéterminée. Pierre Peyronnet dénombreait pour Louis-le-Grand entre 1701 et 1762, 94 tragédies, 38 comédies et 4 drames, « Le théâtre d'éducation des jésuites », dans *Dix-Huitième Siècle*, n° 8, 1976, p. 114. Ce dont notre bref aperçu peut témoigner, c'est l'importance prise par la tragédie dans le collège parisien durant les cinq dernières années précédant l'expulsion, tandis que le genre comique semble davantage progresser en province.

⁷ Dont 9 tragédies, 6 comédies, 1 comédie-ballet et 1 opéra-comique.

celui de Chambéry, qui dépend alors de la province de Lyon, en 1773, seuls les collèges d'Avignon et de Carpentras nous donnent un aperçu du maintien des représentations dans l'Assistance de France jusqu'à l'occupation du Comtat Venaissin par les troupes françaises, en juin 1768. Ces divers témoignages nous conduisent à esquisser une première analyse de la situation théâtrale au temps de la suppression, une analyse culturelle plutôt que littéraire qui entend seulement compléter les propos de Pierre Peyronnet et d'autres historiens des spectacles et dessiner plusieurs pistes de réflexion possibles⁸. Cela nous permet à la fois de mettre en perspective le répertoire de scolasticat que nous venons d'envisager dans le chapitre précédent et d'insister sur des caractéristiques qui intéressent la suite de notre étude et la compréhension des rapports qu'entretiennent les anciens jésuites avec le théâtre.

1.1. Héritages et conventions

Inscrit dans son siècle, le répertoire des scènes scolaires jésuites de cette décennie connaît à peu de choses près le destin des répertoires des théâtres officiels, dans ses inerties comme dans ses renouvellements. Période de « transition dramatique » voire de « flottement »⁹, le XVIIIe siècle est marqué par le paradoxe, caractérisé en premier lieu par le poids du passé, le rayonnement et la consécration des modèles dramatiques du XVIIe siècle. Cela se traduit, dans le contexte des collèges jésuites, tout d'abord par l'influence des figures marquantes des maîtres de rhétorique de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle, particulièrement ceux du collège Louis-le-Grand¹⁰. L'auteur de *Catilina* (Louis-le-Grand, 1757 et 1761), Jean-Baptiste Geoffroy, a été formé par les PP. Porée et de La Sante, professeurs de rhétorique dans les années 1720, et c'est avec le P. de La Sante qu'il composa, en 1743, la tragédie de *Justin Ier empereur*. Quant à Jacques Lenoir Duparc, confrère du P. Geoffroy, il inscrit sa tragédie française de *Regulus* (Louis-le-Grand, 1759) à la suite du *Regulus* latin donné par Porée et La Sante entre 1721 et 1737. Il y a, chez cette nouvelle génération de rhéteurs de Louis-le-Grand, une admiration pour leurs prédécesseurs et la conscience, pour certains, d'avoir vécu ou de venir à la suite d'un moment important dans

⁸ Plusieurs tendances que nous relevons ont déjà été soulignées par Giovanna Zanlonghi à propos du répertoire du collège des Nobles de Milan, voir « The Jesuit Stage and Theatre in Milan during the Eighteenth Century » John O'Malley *et al.*, *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2006, p. 544 et surtout *Teatri di formazione : actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002, p. 295 et suiv.

⁹ Alain Viala (dir.), *Le théâtre en France*, Paris, PUF, 2009, p. 248 et David Trott, *Théâtre du XVIIIe siècle...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰ On peut distinguer deux générations, la première représentée par les PP. Le Jay (1657-1734), La Rue (1643-1725) et Jouvancy (1643-1719), tandis que la seconde est celle des PP. Porée (1675-1741), La Sante (1684-1762), Brumoy (1688-1742) et du Cerceau (1670-1730).

l'histoire du théâtre scolaire français¹¹. Au-delà de l'analogie thématique, au-delà du fait que l'on continue d'exploiter des sujets rebattus tirés des sources traditionnelles telles que l'Antiquité biblique, l'histoire de l'Eglise, l'hagiographie chrétienne et l'histoire romaine, il semble donc que les professeurs de rhétorique des années 1757 à 1767 puisent majoritairement au répertoire de leurs aînés immédiats dans un jeu intellectuel fondé sur l'imitation des modèles qui traverse le XVIIe et le XVIIIe siècle. Cette appropriation est facilitée par les nombreuses éditions en recueil que l'on donne de leurs pièces de théâtre au cours des années 1740 et 1750¹². Produites le plus souvent après la mort des auteurs, dans un contexte d'expansion et de progression de l'édition théâtrale, ces publications contribuent à diffuser ce répertoire dans les collèges français.

Beaucoup de tragédies représentées sur les scènes jésuites durant la décennie de la suppression peuvent, par conséquent, être considérées comme des traductions, des adaptations ou des réécritures en français de pièces principalement latines déjà représentées dans la première moitié du XVIIIe siècle. Bien qu'il soit difficile, en l'absence des textes d'origine, de mesurer toute l'ampleur de ce phénomène, il semble que l'on poursuive et que l'on accentue une tendance qui a vu, au tout début du siècle, le développement du français sur les scènes jésuites¹³. Si le collège d'Avignon donne la tragédie d'*Hermosiris* en latin en 1757, il fait aussi représenter en français un *Maurice empereur d'Orient*, en 1760, traduite visiblement du *Mauritius imperator* du P. Porée¹⁴. L'*Eustache martyr* (Avignon, 1766) du P. Tournefort est une traduction de l'*Eustachius martyr* (1684) du P. Le Jay, tandis que *Placide* (Louis-le-Grand, 1760), écrite par le P. Vuillermet, professeur de rhétorique au collège parisien, est une ultime adaptation française du martyr de saint Eustache, témoignant par ailleurs de la vitalité

¹¹ Voir *Infra*, Chapitre 6, « Célébration et canonisation littéraire ou l'idée d'un Parnasse des auteurs dramatiques jésuites ». On connaît le prestige de Charles Porée comme rhéteur et professeur (Edith Flamarion, *Théâtre jésuite néo-latin et Antiquité...*, op. cit.). Pour Delattre, la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle est la « période des grands maîtres », *Delattre*, vol. 3, col. 1160, et pour Dupont-Ferrier, Jouvancy et Porée constituent « le modèle achevé du professeur de Louis-le-Grand, sous le régime des jésuites », *Du collège de Clermont...*, op. cit., vol. 1, p. 223.

¹² Il s'agit, pour le P. Le Jay, de la *Bibliotheca rhetorum*, Paris, Dupuis, 1725, rééditée notamment en 1747 et 1748, pour le P. Porée, de l'édition donnée par le P. Griffet de ses *Tragoedia*, Paris, Bordelet, 1745, rééditée en 1746 et de l'édition donnée par le P. de La Sante des *Fabulae dramaticae*, Paris, Bordelet, 1749, pour le P. La Rue, R. P. *Caroli Ruaei, e Societate Jesu, Tragoediae duae*, Ingolstadii, La Haye, 1722, réédité en 1745, pour le P. Brumoy, du *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers*, Paris, Rollin fils, 1741 et du *Théâtre du P. Brumoy*, La Haye, Jean Neaulme, 1743, et enfin, pour le P. du Cerceau, du *Recueil de poésies diverses*, Paris, Estienne, 1749 et du *Théâtre du P. du Cerceau, rassemblé pour la première fois*, Amsterdam, par la Compagnie, 1751.

¹³ Le P. Le Jay donne lui-même une traduction de son *Josephus venditus* (1698) et fait représenter à Louis-le-Grand, en 1704, *Joseph vendu par ses frères*.

¹⁴ Il existe une traduction due au P. Jean-Louis Corvizart de la Cour (1702-après 1762), dont la base CESAR signale une édition en 1728 à Reims.

du culte de ce soldat vertueux¹⁵. Cette caractéristique est importante pour le genre tragique difficile à renouveler, mais elle touche également, dans une certaine mesure, le répertoire comique marqué notamment par les reprises. Le collège de Rouen choisit de faire représenter à nouveau, en 1758, un succès comique en français du P. du Cerceau, les *Incommodités de la grandeur*, donné dans le même collège en 1701, puis à Louis-le-Grand entre 1713 et 1747. Quant à l'*Esope au collège*, du même auteur, il figure au programme du collège d'Arras d'août 1761, agrémenté d'intermèdes dansés. Le fait que les auteurs s'appuient majoritairement sur des modèles jésuites français, prouve qu'une tradition dramaturgique nationale s'est progressivement construite et autonomisée, parallèlement à l'introduction de la langue nationale, ne saurait occulter le fait que le répertoire de la décennie de la suppression s'inscrit aussi dans une tradition européenne mais surtout italienne et romaine à l'origine de la tragédie chrétienne et du théâtre édifiant. L'exemple d'*Hermenegilde martyr*, représentée à Carpentras, en 1765, illustre bien le dialogue instauré avec une pratique théâtrale jésuite qui a fait de la représentation de l'histoire du martyr de ce prince wisigoth une constante¹⁶. Les sources probables mobilisées par l'auteur¹⁷, qui n'échappent sans doute pas non plus au public jésuite, renvoient à deux temps importants du théâtre scolaire néo-latin en France représentés par l'*Hermenegildus martyr* du P. Porée, donné pas moins de cinq fois à Louis-le-Grand entre 1714 à 1740, et la tragédie du même nom de Nicolas Caussin (1615-1619) qui figure dans ses *Tragoediae sacrae* imprimées en 1620¹⁸.

Comme nous avons pu le voir, dans le recueil de pièces de scolasticat, avec la comédie de *Sganarelle médecin malgré lui*, les emprunts ne concernent pas seulement le répertoire scolaire mais aussi le théâtre public, ancien et moderne. La réécriture, comme les études sur le théâtre des jésuites l'ont maintes fois souligné, obéit néanmoins à une logique propre qui oblige à une adaptation autant dramaturgique que morale et à des « déplacements » systématiques, selon Anne Piéjus, telle l'éviction des personnages féminins¹⁹. On peut ainsi imaginer que la tragédie de *Stilicon* (Aix, 1760), sans doute inspirée de celle de Thomas Corneille (1660), ne présente pas de femmes ni d'intrigue amoureuse contrairement à

¹⁵ Éric Suire, *Sainteté et Lumières...*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁶ Bruna Filippi, « Le corps suspendu : le martyr dans le théâtre jésuite », *Littératures classiques*, 2010/3, n° 73, p. 233. Sur les rapports entre la dramaturgie classique française et la dramaturgie romaine, voir notamment Marc Fumaroli, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genève, Droz, 1996.

¹⁷ Le catalogue de la province de Lyon, se poursuivant jusqu'en 1766, indique que le P. Joseph Reyre, sur lequel nous nous attarderons par la suite, est le professeur de rhétorique du collège de Carpentras.

¹⁸ *Tragoediae sacrae, authore P. Nicolao Caussino*, Paris, Cramoisy, 1620. Voir Jean-Frédéric Chevalier, « Nicolas Caussin héritier de Sénèque et de Boèce dans *Theodoricus* », dans Sophie Conte (dir.), *Nicolas Caussin : rhétorique et spiritualité à l'époque de Louis XIII*, Berlin, Lit Verlag, 2007, pp. 79-102.

¹⁹ Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, p. 21.

l'original. Le programme de la tragédie intitulée *Hercule à Thèbes* (Marseille, 1758) explique dans quelle mesure la pièce est une réécriture de celles d'Euripide et de Sénèque. On reconnaît ne pas avoir pris les deux dramaturges anciens comme « guides », pour l'économie générale de la pièce : « nous avons mieux aimé simplifier l'action selon nos mœurs », déclare-t-on : « C'est donc en partie le même fait principal : ce ne sont ni les mêmes intérêts, ni la même conduite. »²⁰ En raison d'une tradition encore récente, le répertoire comique des années 1757-1767 est davantage habité par les modèles classiques français et Molière, comme nous l'avons vu précédemment, est un modèle indépassable dont le souvenir hante autant les scènes publiques que les scènes scolaires. Lors de l'année 1765, pas moins de deux réécritures de *L'Avare* sont jouées sur les tréteaux des collèges du Comtat Venaissin : *L'Avare ou la cassette enlevée*, à Carpentras, et *Le Testament de l'avare*, à Avignon. Cette dernière comédie est en réalité une reprise, puisqu'elle a déjà été représentée à Carpentras en 1754 et sans doute encore avant comme le signale le programme qui, bien qu'antérieur à notre cadre chronologique, nous éclaire sur la pratique des réécritures. L'auteur justifie le sujet de sa comédie en s'appuyant sur l'opinion que l'Abbé Dubos a exposée dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719). Il estime, à sa suite, non seulement que les « caractères propres à être mis sur la scène [ne sont pas] épuisés » mais aussi que « l'honneur d'un homme qui fait des pièces de théâtre », comme il semble se définir lui-même, ne doit pas empêcher de « rejeter avec affectation [les sujets] qui ont déjà été traités. » L'argument de la comédie fait alors apparaître une dramaturgie de la variation infinie et des subtiles nuances :

« Les caractères généraux peuvent être bornés ; mais les particuliers ne le sont point, et selon les différentes circonstances des temps, des lieux et des personnes, ils sont autant et plus variés encore, que ne le sont les visages des hommes, qui avec des traits si semblables, ont cependant entre eux une différence si notable. »²¹

Les titres nous renseignent par ailleurs sur les divers types de comédies que les jésuites font représenter durant cette décennie. Contrairement aux pièces de scolasticat, le répertoire comique des collèges tend résolument du côté de la grande comédie, c'est-à-dire de la comédie sérieuse et édifiante qui triomphe alors sur les scènes officielles et qui a les faveurs des grands auteurs. Ainsi retrouve-t-on les deux principales caractéristiques du genre comique

²⁰ *Hercule à Thèbes, Tragédie en cinq actes, Jean d'Outremer, parodie de la tragédie d'Hercule, en trois actes, en vers, seront représentés par les Ecoliers du Collège de Belsunce de la Compagnie de Jésus, les 1, 2, 4 et 6 du mois de sept. 1758, à l'occasion de la distribution des prix, Marseille, chez Joseph-Antoine Brebion, 1758, p. 4.*

²¹ *La Mort d'Ulysse, tragédie. Le Testament de l'Avare, comédie. Seront représentées par les écoliers du collège de Carpentras, de la Compagnie de Jésus. Les... du mois de juillet à trois heures après midi, Carpentras, Gaspard Quenin, 1754, p. 7.*

développées dans la première moitié du XVIII^e siècle, à commencer par la dénonciation des vices humains par le biais des types de caractères comme le suggèrent les comédies intitulées *Le Flatteur* (Caen, 1757) ou *L'impatient* (Arras, 1762). *Le Dissipateur* de Destouches, représenté à partir de 1736 en province et en 1753 à Paris, a visiblement inspiré la pièce intitulée *Le fils dissipateur* (Arras, 1761), comme elle avait sans doute déjà inspiré *Le Dissipateur* du P. du Rivet, représenté à Louis-le-Grand en 1746. Mais ici, l'accent est bien sûr mis sur le « fils » dissipateur, non pas sur l'intrigue amoureuse que Destouches a mêlée à l'intrigue principale, ainsi que le titre complet le laisse deviner, *Le dissipateur ou l'honnête friponne*. De la même façon, la tendance à s'éloigner de la comédie de caractères au profit d'une comédie dite de mœurs, c'est-à-dire d'une représentation des types sociaux et des vices du temps, liés notamment à la vie mondaine et à « la course aux plaisirs et à l'argent »²², se retrouve aussi dans les comédies de notre répertoire, comme *Les Petits maîtres* (Rouen, 1757) et *Agerocogene ou le jeune homme entêté de sa noblesse* (Rouen, 1758). Les auteurs jésuites poursuivent et développent ici les orientations dessinées auparavant par les comédies des PP. Porée et du Cerceau. On fustige les travers à la mode dans *Le Nouvelliste* (Rouen, 1757) ou dans *Le Philosophe malgré lui* (Aix, 1758), comédie-ballet qui dénonce, à l'instar d'autres écrits du temps tel le *Journal de Trévoux*, alors que la lutte philosophique s'intensifie, l'usurpation courante du qualificatif de philosophe en faisant valoir une conception encore stoïcienne du mot :

« Mais on prodigue souvent ce titre avec aussi peu de justice que de discernement. Un homme qui n'est tout au plus que raisonnable est bien surpris de se voir transformé en Philosophe austère et farouche, quand il paraît au milieu d'un cercle brillant et frivole »²³

L'actualité des scènes publiques ne saurait donc être totalement étrangère à l'écriture théâtrale des jésuites de la décennie de la suppression. La connaissance des grands succès du théâtre contemporain procède non pas de leur lecture au moment de leurs éditions mais vraisemblablement de celle de leurs comptes rendus dans les journaux du temps – la rubrique des spectacles du *Mercur*e est créée en 1721 – et, à ce titre, le filtrage sévère opéré par le

²² Voir Alain Viala (dir.), *Le théâtre en France*, op. cit., p. 261.

²³ Raimond Comte de Tripoli, *tragédie en cinq actes. Le Philosophe malgré lui, comédie-ballet en trois actes... Seront représentés par les écoliers du Collège Royal-Bourbon de la Compagnie de Jésus, à l'occasion de la distribution des prix, le 17 et 18 août 1758 à trois heures après midi dans la salle du collège*, Aix, Veuve de René Adibert, 1758, p. 4. Voir Jin Lu, « *Qu'est-ce qu'un philosophe ?* » *Eléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières*, Presses de l'Université de Laval, 2005, p. 85 et suiv. Un chapitre de l'ouvrage est consacré à la définition du mot « philosophe » dans le *Journal de Trévoux* (1734-1745).

Journal de Trévoux a sûrement joué un rôle non négligeable²⁴. Si lors de sa première représentation, en 1749, au collège parisien, *Catilina* du P. Geoffroy évoquait inévitablement au public la pièce de Crébillon donnée l'année précédente par la Comédie-Française, les reprises données à Louis-le-Grand en 1757 – tant critiquée par les *Nouvelles ecclésiastiques*, en raison du récent attentat de Damiens – et en 1761 font suite à la tragédie de Voltaire, *Rome sauvée* jouée publiquement en 1752, mais dont il semblerait que les répétitions privées dès 1750 furent faites en présence de certains pères jésuites parisiens²⁵.

1.2. Des redéfinitions formelles incertaines

L'adoption timide de formes neuves alors en usage sur les scènes françaises vient atténuer l'impression de sclérose et de non renouvellement que suscite le répertoire tragique du XVIII^e siècle, scolaire ou non. Sans revenir sur l'impératif moral et éducatif, la recherche du plaisir du public est aussi l'une des ambitions auxquelles se soumettent les scènes scolaires jésuites, ainsi que les études le soulignent. Ce plaisir passe par la diversité et la variété qu'introduit, en premier lieu, l'alternance des pièces anciennes et nouvelles puis de tragédies et de comédies. En 1758, le collège de Dole choisit de faire représenter, pour la distribution des prix, une tragédie, une comédie et un genre nouveau à succès, celui de l'opéra-comique : « En réunissant les spectacles, nous ne nous flattons pas de réunir les goûts : mais du moins le désir que nous témoignons par là, de plaire au public, nous donne quelque droit à son indulgence », explique-t-on dans le programme²⁶. La variété procède aussi de la diversification des sujets, évolution décisive que connaît le théâtre au XVIII^e siècle et qui tend progressivement vers une redéfinition des genres²⁷. Le répertoire de la décennie de la suppression enregistre ce phénomène en s'efforçant d'introduire un peu d'exotisme et de pittoresque avec la représentation de la tragédie *Mahomet second* (Agen, 1757) et en

²⁴ Nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Théâtre et opéra dans le *Journal de Trévoux* (1701-1762) : scène héritée, scène rêvée », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, pp. 515-531.

²⁵ Seule la base de données CESAR signale une représentation à Louis-le-Grand, le 6 juin 1750. Elle indique également une représentation au collège de Rouen, le 29 juillet 1762. Les *Œuvres complètes* de Voltaire ne mentionnent que la représentation chez le philosophe, rue Traversière à Paris, et celle chez la Duchesse du Maine à Sceaux. Voltaire, dans une lettre à cette dernière, mentionne la présence de jésuites lors de la première répétition, la première semaine de juin : « Nous avons répété aujourd'hui la pièce, et devant qui ? madame ? Devant des cordeliers, des jésuites, des pères de l'oratoire, des académiciens, des magistrats qui savent leurs Catilinaires par cœur ! », *Les œuvres complètes de Voltaire*, 31 A, Oxford, Voltaire Foundation, 1992, pp. 69-70. Les liens que conservent Voltaire avec certains de ses anciens professeurs à Louis-le-Grand sont souvent rappelés lorsque l'on parle du P. Porée par exemple.

²⁶ *Tamerlan et Bajazet...*, *op. cit.*, p. 8. La mesure est toutefois rappelée par Jouvancy notamment pour lequel les goûts de la « multitude ignorante » ne sauraient gouverner la scène des collèges, voir Laura Naudeix, « Tragédie et ballet : enjeux d'un spectacle mixte », dans Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, p. 60.

²⁷ Alain Viala (dir.), *Le théâtre en France*, *op. cit.*, p. 246.

s'intéressant à de nouvelles époques. Les tragédies des collèges jésuites participent de l'engouement contemporain pour le Moyen Âge que manifestent par exemple les pièces de Voltaire telles que *Zaïre* (1732) ou *Tancrède* (1760). Les jésuites de Dole ne cherchent pourtant pas la vérité historique avec la tragédie de *Tamerlan et Bajazet* (1758). C'est davantage une « couleur » que l'on désire représenter, à l'instar des pièces du philosophe : « La tragédie qu'on annonce ici est toute invention. Les noms si connus de Tamerlan et de Bajazet ne servent qu'à fixer une époque, à peu près comme ceux de Gengiskan dans la tragédie de l'*Orphelin de la Chine* et de Lusignan dans celle de *Zaïre*. »²⁸ Comme l'autorisait déjà l'Antiquité, le Moyen Âge et l'exaltation des vertus des Croisés et des chevaliers servent un discours sur l'actualité alors troublée par la guerre de Sept Ans. En 1759, le collège de Clermont-Ferrand donne ainsi une version française du *Saint Louis dans les fers* (1747) du P. Baudory, alors que la France connaît deux principales défaites sur terre lors de la bataille de Minden, le 1^{er} août, comme sur mer, le 19 août à la bataille de Lagos²⁹. C'est avec la tragédie intitulée *Raimond comte de Tripoli* que le collège d'Aix manifeste, le 17 et le 18 août 1758, son soutien à la France en butte aux raids lancés par William Pitt dont celui désastreux sur Cherbourg, le 7 août. La pièce, qui prend avant l'heure les accents d'une tragédie nationale, met en scène la mort de Raymond III, suite à la défaite de Hattin (1187) au cours de laquelle les principaux chefs Francs sont faits prisonniers par Saladin, et la défense du port de Tyr par Conrad de Montferrat :

« Tyr sauvée au milieu de ce désastre affreux, tandis que Jérusalem et les plus fortes Places de la Palestine étaient en proie aux armes des Barbares, et que le Roi et presque tous les Princes croisés gémissaient dans les fers d'un ennemi formidable ; quelle circonstance plus propre à donner de l'intérêt à l'action que nous mettons sur la scène ; à faire éclater sous des images frappantes les sentiments qu'inspire l'amour de la religion et de la patrie ! C'est le but que nous nous sommes proposé. »³⁰

L'exemple de *Raimond*, pièce qui vise à entretenir le moral des Français à l'image d'une propagande officielle³¹, poursuit avant tout le dialogue que la Compagnie cultive avec les autorités civiles et la monarchie et auquel concourent les spectacles scolaires, dès leur

²⁸ *Tamerlan et Bajazet...*, op. cit., p. 3. *L'Orphelin de la Chine*, de Voltaire, a été représenté par la Comédie-Française, en 1755.

²⁹ Cette pièce fut représentée à La Flèche en 1747 et figure parmi les *Œuvres diverses du P. du Baudory*, Paris, Bordelet, 1750, publiées un an après la mort du jésuite.

³⁰ *Raimond Comte de Tripoli...*, op. cit., p. 3. Sur l'impact de la guerre de Sept Ans dans la production théâtrale, voir Jacques Truchet, « Le reflet de la guerre dans le théâtre français de l'époque », *Dix-Huitième Siècle*, n° 13, 1981, pp. 222-232. Une part du répertoire n'est pas forcément constituée longtemps à l'avance comme les études l'affirment, mais bien aussi en réaction à une actualité récente, comme on a pu le voir avec les *Héritiers d'Ambroise Guis*.

³¹ Jacques Truchet, « Le reflet de la guerre... », art. cit., pp. 225-226.

origine. Stéphane Van Damme voit dans l'éloge royal le « substitut littéraire du serment » d'allégeance au roi³². La célébration des événements importants de la famille royale et des victoires en temps de guerre sont aussi une manière, pour les collèges royaux comme Louis-le-Grand et La Flèche, de remercier leur principal soutien financier³³. Comme l'a montré Edith Flamarion, les pièces de théâtre célébrant, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, des grandes figures historiques s'appuient sur une production littéraire telle *L'Histoire de France* (1696), écrite en français par le P. Daniel et publiée tout au long du XVIIIe siècle y compris sous forme d'abrégé³⁴. L'épître, reproduit dans les rééditions dont celle proposée par le P. Griffet en 1755-1757, affirme l'importance du soutien et de la protection du Roi pour la Compagnie de Jésus : ceux-ci sont présentés comme la meilleure défense à opposer aux adversaires de l'Ordre³⁵. Or, si les tragédies latines de *Charlemagne* (1684) et de *Clovis* (1686) du P. Jouvancy scellaient une période où les liens étaient des plus étroits avec le roi, dans le contexte de la Révocation de l'Edit de Nantes, le maintien d'un tel répertoire dans les collèges, à partir de 1757, a pour objectif non plus tant de rester un « instrument de pouvoir »³⁶ et de prestige que de maintenir visible et présent à l'esprit des spectateurs ce lien indispensable avec la royauté, alors même que l'attentat de Damiens fait définitivement basculer les perspectives. En février 1757, le collège de Dole s'empresse de donner des *Fêtes allégoriques ou ballet sur l'heureuse conservation du Roi*. La stratégie de « mise à distance de l'ultramontanisme »³⁷, à laquelle participent des pièces comme *Raimond*, va de pair avec l'accusation de non-patriotisme du camp adverse, tel que nous avons pu le voir au sujet des jansénistes dans *Les Héritiers d'Ambroise Guis*. Il est alors possible de deviner à travers le programme de *Raimond* les contours d'un patriotisme conservateur fondé sur l'alliance de la

³² Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 147.

³³ Pour Jean-Marie Valentin, « il convient de rappeler que les grandes scènes sont celles où les jésuites ont été assurés d'un appui politique et, il faut bien le dire, financier », « Etudes récentes... », art. cit., p. 249.

³⁴ Edith Flamarion, « Clovis vu par les jésuites de Louis-le-Grand : *La Mort de Siagrius ou l'établissement de la monarchie française* (1756) », dans Paul Mironneau et Gérard Lahouati, *Figures de l'histoire de France dans le théâtre au tournant des Lumières (1760-1830)*, Voltaire Foundation, 2007, pp. 91-103.

³⁵ Après avoir justifié sa publication par « le désir que [la] Compagnie a toujours eu de témoigner publiquement et en toute occasion » le dévouement et la reconnaissance qu'elle a pour Louis XIV, le jésuite explique le sens que revêt pour son ordre la sollicitude royale : « Cette constante bonté est pour elle un grand éloge : elle lui a tenu lieu d'Apologie en bien des rencontres, et elle lui servira pour l'avenir autant de temps, qu'on se souviendra en France » de Louis le Grand. Gabriel Daniel, *Histoire de France, depuis l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, Delespine, 1713.

³⁶ Selon Anne Piéjus, le réseau des collèges contribue « au même titre et aussi bien que d'autres institutions, à la fois à l'affirmation du territoire et à la démonstration d'unité du royaume. » Le répertoire des collèges s'impose alors « comme un instrument de pouvoir d'autant plus fort qu'il en est proche, sous le règne de Louis le Grand en particulier. », Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, p. 19.

³⁷ Edith Flamarion, « Clovis vu par les jésuites... », art. cit., p. 103.

religion et de la royauté conduit à une grande postérité³⁸. La guerre de Sept Ans est assurément un événement mobilisateur pour les jésuites de l'Assistance de France mais le sentiment d'appartenance nationale, qui s'exprime aussi dans les pièces de scolasticat³⁹ et dont il reste à faire l'histoire, est loin d'être de circonstance et se situe dans une tradition de discours qui, malgré leur caractère général, n'en demeurent pas moins révélateur d'une image de soi perçue comme appartenant aussi à une nation⁴⁰.

De même que pour la tragédie, une plus grande souplesse introduite dans le répertoire comique des collèges jésuites entre 1757 et 1767 résulte des conditions mises en place par la génération précédente des PP. du Cerceau et Porée. La variété mise en avant par le programme de Dole de 1758 se révèle aussi dans le sujet original et la conduite de *La Comédie à Faire*. « Diversité c'est notre devise », assure-t-on, en paraphrasant La Fontaine : « une pièce à scènes détachées nous a paru la plus propre à remplir cette idée. C'est une galerie de tableaux qui au défaut de tout autre mérite ont du moins celui de la variété. »⁴¹ Aux côtés des grandes comédies en latin, en cinq ou en trois actes, qui forment encore le fonds du répertoire, on voit apparaître par exemple une comédie en un acte *L'Antiquaire* (Louis-le-Grand, 1758 et Arras, 1759)⁴² et un opéra comique, *L'Homme de l'autre monde* (Dole, 1758). Le terme générique de « comédie » ne saurait par ailleurs occulter totalement le flottement qui existe dans le répertoire théâtral au XVIIIe siècle de même que dans celui des collèges

³⁸ Edmond Dziembowski, *Une nouveau patriotisme français, 1750-1770 : la France face à la puissance anglaise de l'époque de la guerre de Sept Ans*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, p. 368. Voir par exemple l'article « Contre-Révolution avant 1789 » de Bernard Hours, dans Jean-Clément Martin, *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011. L'historien y évoque notamment le rôle du théâtre dans l'excitation de patriotisme, comme l'ont fait avant lui les historiens du théâtre. Sur la conception du patriotisme avant la suppression, voir *Supra*, Chapitre 1, « Les Héritiers d'Ambroise Guis : la suppression des jésuites au théâtre ou l'"humeur identitaire" ».

³⁹ Voir dans *Sganarelle* (1758) : « Au Roi de Prusse une pilule/De ma nouvelle invention/Pour le guérir de la fistule/Sans faire l'opération. » *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Sganarelle médecin malgré lui », II, 4, p. 18). Et dans le *Roi huit jours* (1759), à propos de la récente victoire de la Russie sur la Prusse :

« Marchons ; qu'une ardeur commune
 Nous anime dans ce jour ;
 Marchons ; pour nous la fortune
 N'a point d'odieux retour.
 On dit qu'enfin équitable
 Par elle un roi redoutable
 Voit son projet dérangé
 Le Brandebourg mis en fuite
 Quitte un état ravagé
 La honte marche à sa suite
 Et l'univers est vengé. » *Ibid.*, « Le Roi huit jours », III, 3, p. 26.

⁴⁰ Voir par exemple le discours sur *L'amour de la patrie* du P. Lombard prononcé, en 1741, à l'Académie des Jeux floraux de Toulouse. Le P. Geoffroy écrit aussi un discours oratoire en 1744 intitulé *De amore patriae*.

⁴¹ *Tamerlan et Bajazet...*, *op. cit.*, p. 6.

⁴² S'agit-il de l'adaptation de la pièce, en trois actes, de Joseph de la Porte, ex-jésuite, qu'il affirma avoir composé pour les collèges ?

jésuites où l'on fait parfois usage de genres intermédiaires tels que les tragi-comédies ou les drames, comme l'ont montré Bruna Filippi et Jean-Marie Valentin⁴³. Les adjectifs « larmoyant » et « moralisant », qui caractérisent tout un courant théâtral de la première moitié du siècle, peuvent qualifier également une partie des pièces écrites par les jésuites comme celles du P. du Cerceau. *L'amour filial* (Rouen, 1757) est une « pièce latine » qui traite des vertus familiales et de thèmes abordés avec succès sur les scènes françaises⁴⁴. L'exemple de *Jean d'Outremer* (Marseille, 1758), donné à la suite de la tragédie *Hercule à Thèbes*, témoigne quant à lui des quelques tentatives d'ouverture qui s'opèrent alors discrètement dans le répertoire des collèges jésuites. Située à la fois entre le drame bourgeois, dont l'apparition officielle avec *le Fils naturel* de Diderot date de 1757, et la parodie, qui a ses racines notamment du côté de la Comédie-Italienne et de la foire, cette comédie transpose le héros mythologique dans un intérieur contemporain : « Mettez-le dans le monde bourgeois : changez ses travaux en voyages, son palais en maison, ses peuples en un ou deux valets, et ses états en quelques arpents de terre roturière : c'est le même homme, ce sont les mêmes malheurs, ce n'est pas le même intérêt. » Le spectacle donné à Marseille, en 1758, apparaît donc comme un jeu littéraire qui vient « dévoiler les coutures de l'illusion théâtrale »⁴⁵ tout en proposant une critique et une réflexion sur les genres théâtraux : « nous avons cru, en présentant le même sujet, d'abord dans l'héroïque, ensuite dans le bourgeois, pouvoir en tirer successivement, et ce sérieux de sentiment qui touche, et ce badinage d'instruction qui amuse. »⁴⁶ Comme a pu le remarquer David Trott, ce type de « pratique intertextuelle » met à jour les « réappropriations ironisantes du canon théâtral légué par le classicisme » et constitue, selon lui, « une étape de déconstruction importante sinon nécessaire »⁴⁷. La persistance du ballet, divertissement aristocratique qui cultive l'énigme, ne saurait enfin cacher la présence dans le répertoire des plaidoyers et des exercices littéraires introduits dans les collèges jésuites au tout début du XVIIIe siècle et qui semblent répondre davantage à une quête de vérité et de naturel qui anime les auteurs et le public au milieu du siècle⁴⁸.

Le répertoire au temps de la suppression apparaît comme l'aboutissement du processus d'institutionnalisation des spectacles dans les collèges jésuites. La régularité et

⁴³ Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti : gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano*, Rome, IHSI, 2001 et Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978.

⁴⁴ Une pastorale intitulée *L'amour filial* figure encore parmi les représentations du collège des oratoriens de Troyes, en 1770, selon Gofflot.

⁴⁵ David Trott, *Théâtre du XVIIIe siècle...*, op. cit., p. 204.

⁴⁶ *Hercule à Thèbes...*, op. cit., p. 6.

⁴⁷ David Trott, *Théâtre du XVIIIe siècle...*, op. cit., p. 201.

⁴⁸ Sur le plaidoyer et les exercices littéraires, voir *Supra*, Chapitre 5, « Le théâtre de collège en question ».

l'accroissement des représentations scolaires au cours du siècle précédent ont permis la constitution d'un répertoire conventionnel, auquel est liée l'idée de patrimoine dramatique, dans lequel les auteurs jésuites de la seconde moitié du XVIII^e siècle peuvent puiser en y opérant des choix et des reconstructions. L'appropriation est la condition de la diversification et de l'ouverture du répertoire à des formes dramaturgiques nouvelles voire à des parodies qui prennent leurs distances d'avec les modèles institués. En l'absence des textes d'origine et d'indications concernant les mises en scène, il convient néanmoins de ne pas trop exagérer de telles évolutions. Le répertoire partiel que nous avons établi laisse subsister un paradoxe difficile à résoudre en l'absence de plus amples études. Alors que la comédie consolide sa place, alors que la présence de genres intermédiaires et la diversification des sujets indiquent une recherche discrète de nouveautés, particulièrement dans les collèges de province⁴⁹, l'historiographie du XIX^e et du début du XX^e siècle a retenu, à l'instar de Lazare-Maurice Tisserand au sujet du collège de Sens, une baisse de l'alternance qui se traduit par un repli sur la tragédie, désignée comme la forme originelle du théâtre des jésuites. Les cinq dernières années de distributions de prix au collège de Louis-le-Grand ne voient effectivement représenter que des tragédies, réservant les comédies pour Pâques, et force est de constater, dans les collèges jésuites français des années de la suppression, un recours moins systématique aux ballets et aux intermèdes. Retour aux origines pour les plus indulgents – idée sur laquelle nous serons amenés à revenir et à questionner – ou retour au point de départ pour les plus sévères, il semble difficile et prématuré de répondre⁵⁰. On peut déjà se demander quels effets a eu sur la production théâtrale des jésuites des grandes villes la multiplication des salles de spectacles, surtout dans la capitale. Il ne faut pas non plus négliger le rôle qu'a pu jouer une certaine stigmatisation de ce répertoire sur la perception que l'on en a depuis le XIX^e siècle. Il semble en effet que ce soit au cours du XVIII^e siècle que l'expression « théâtre de collège » se teinte, sous la plume des gens de lettres, d'une connotation négative montrant par là même les distances progressivement prises vis-à-vis d'une forme culturelle jugée en déclin. Réduit à ses conventions, cantonné à ses dimensions scolaire, morale voire moralisante et militante, questionné sans cesse sur sa valeur littéraire, le théâtre scolaire n'en est que plus facilement rejeté. L'intérêt qu'il conserve pour les autorités civiles et les familles locales, aux côtés des formes les plus populaires du théâtre, de même que le rôle qu'il joue

⁴⁹ Cette modalité semble partagée par les collèges d'autres ordres comme celui des oratoriens de Troyes qui abandonne la tragédie au profit des drames et des comédies excepté lors de moments historiques importants comme en 1789, voir L.-V. Gofflot, *Le théâtre au collège...*, *op. cit.*, pp. 312-314.

⁵⁰ Lazare-Maurice Tisserand, *Le théâtre au collège...*, *op. cit.*, p. 153 et L.-V. Gofflot, *Le théâtre au collège...*, *op. cit.*, p. 203.

dans le développement d'autres formes théâtrales comme le théâtre d'éducation ou le théâtre de société, lui permettent néanmoins de persister jusqu'au début du XXe siècle.

2. THEÂTRE EN EXIL AU COLLEGE DES NOBLES DE MILAN (1767-1773)

La survie d'un petit corpus imprimé de pièces de théâtre françaises représentées sur la scène du collège des Nobles de Milan, à partir de 1767, est l'occasion d'examiner de plus près les formes prises par la tragédie à la veille de la suppression. Elle confirme d'abord l'idée d'une diffusion à l'échelle européenne d'un répertoire théâtral dans les collèges jésuites, comme l'a déjà souligné Giovanna Zanlonghi⁵¹. Le rôle joué par des provinces jésuites voisines, à la frontière des États – ici en l'occurrence la province de Lyon et la province de Milan – n'est pas à négliger, de même que le phénomène de mobilité des jésuites au sein d'une même province au gré des emplois et de la carrière⁵². Il faut ajouter à cela le rayonnement du répertoire tragique français, notamment en Italie, qui conduit à l'importation de modèles littéraires dès la fin du XVIIe siècle. Ce corpus s'inscrit par conséquent dans un espace et une temporalité doubles qui doivent être pris en compte. Bien que les conditions de cette acclimatation demeurent difficiles à évaluer en l'absence de détails sur les circonstances des représentations en France, les reprises milanaises nous permettent toutefois d'approfondir quelques aspects abordés précédemment.

2.1. Les voies de l'exil

L'ensemble de ces six pièces imprimées offre un état fidèle, année par année, des saisons théâtrales pendant le carnaval au collège des Nobles de Milan, jusqu'à l'expulsion des jésuites en juillet 1773⁵³. Il s'agit d'un répertoire exclusivement tragique, en français, pour

⁵¹ Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione...*, op. cit., p. 300.

⁵² L'exemple de la province gallo-belge, dont les collèges de Saint-Omer, de Mons, de Namur et de Tournai, peut aussi fournir un terrain d'étude pour la circulation des pièces entre 1762 et 1773.

⁵³ Il s'agit de *Thémistocle tragédie en cinq actes par le R. P. Follart [sic] de la Compagnie de Jésus représentée au Collège des Nobles de la Compagnie de Jésus pendant le Carnaval de l'an 1767*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. ; *Venance, tragédie en cinq actes représentée par MM. Les pensionnaires du collège des nobles pendant le carnaval de l'année 1768*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. ; *Agathocle, tragédie en cinq actes représentée au collège des nobles de la Compagnie de Jésus pendant le Carnaval de l'an 1769*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. ; *Brutus, tragédie en trois actes par le R. P. Valoris de la Compagnie de Jésus représentée au Collège des Nobles de Milan pendant le Carnaval de l'an 1771*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. ; *Victor, tragédie en cinq actes représentée au collège des Nobles de Milan pendant le Carnaval de l'an 1772*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. Il existe par ailleurs une édition de la tragédie du P. Marion que Sommervogel signale comme fort rare et que nous n'avons pu retrouver : *Absalon, Tragédie en 5 actes, par le R. P. Pierre Xavier Marion de la Compagnie de Jésus. Représentée au Collège des Nobles de Milan pendant le Carnaval de l'an 1770*, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d. Pour la chronologie précise des représentations, voir Annexe 4.

lequel nous disposons des noms des auteurs, excepté pour la tragédie intitulée *Agathocle* (Milan, 1769)⁵⁴. Hormis le P. Melchior de Folard (1683-1739), auteur du célèbre *Thémistocle* (Lyon, 1728 et Milan, 1767) qui a exercé à Lyon, le petit groupe d'auteurs jésuites dont il est question ici a professé, de façon privilégiée, dans les collèges d'Avignon et de Marseille où les pièces ont été représentées pour la première fois, dans les années 1740 et 1750⁵⁵. La consultation des catalogues triennaux de la province de Lyon, établis jusqu'en 1766, apporte des précisions décisives qui nous permettent d'envisager quelques hypothèses quant aux modalités de transmission de ces pièces⁵⁶. Les PP. Jean-Charles Régis, Jean-Joseph Rossignol et Louis Lagrange (1711-1783) se côtoient pendant plusieurs années avant la suppression au collège de Marseille où ils sont respectivement professeur de rhétorique, professeur de philosophie et directeur de l'observatoire. En 1762, le P. Régis s'exile au collège d'Avignon où il devient le préfet des études et où il rejoint le P. Tournefort, alors rhéteur. Le P. Lagrange, quant à lui, part pour Milan, auprès du P. Boscovich pour y établir l'observatoire achevé en 1766, Rossignol ne les retrouvant que vers 1763. Ce dernier avait été appelé en Russie Blanche, dès 1761, au collège de Vilna pour y construire, lui aussi, un observatoire, ainsi qu'il l'explique dans ses écrits⁵⁷. Les PP. Rossignol et Lagrange, dont la présence dans la province de Milan est attestée par le catalogue de 1766, peuvent être considérés comme les intermédiaires par lesquels les quelques tragédies marseillaises et avignonaises arrivent à Milan. Quant aux PP. Régis et Tournefort, restés en Avignon, ce sont sans doute eux qui envoient, dès 1767, les copies de leurs pièces et de celles de leurs confrères, répondant probablement à une demande des jésuites milanais mais voyant ici l'occasion de préserver leurs compositions de la destruction. Si le *Thémistocle* du P. Folard est connu et a déjà fait l'objet de représentations sur la scène scolaire milanaise, ouvrant ainsi la voie, l'année 1768,

⁵⁴ Le P. de La Rue a fait représenter un *Agathocles* à Paris en 1668 et le collège de Lyon, en 1751, donne une tragédie du nom d'*Agathocle*.

⁵⁵ L'auteur de *Venance* (Milan, 1768) est Jean-Charles Régis (1718-1777), professeur de rhétorique à Marseille entre 1758 et 1762, années durant lesquelles il donne l'*Hercule à Thèbes* et *Jean d'Outremer* que nous venons de voir. Pierre Xavier Marion (1704-1781), professeur de rhétorique à Avignon, est l'auteur d'*Absalon* (Milan, 1770), représenté pour la première fois à Marseille et publié en 1740. La tragédie de *Brutus* (Milan, 1771), quant à elle, est due au P. Antoine Valoris (1681-1761), professeur de rhétorique à Avignon, au début du XVIIIe siècle ; cette tragédie est sans doute la plus ancienne du corpus comme nous le verrons plus loin. Pierre Joseph Marie Tournefort (1733-1805), professeur de rhétorique à Avignon entre 1758 et 1767, où il donne *Eustache martyr* et *Valentinien II*, est l'auteur de *Victor* (Milan, 1772). Enfin, la représentation de la *Mort de César* de Voltaire (Milan, 1773) a été faite par le P. Jean-Joseph Rossignol (1726-1817).

⁵⁶ ARSI, Lugd. 27, « Catalogus personarum & officiorum provinciae Lugdunensi Soc. Jesu. Exeunte anno 1766 ».

⁵⁷ *Histoire des œuvres de M. Rossignol composée à la demande du ministre de Rome à Turin M. le C. Modestino Pellicani par l'auteur même*, Turin, Chez Ignace Soffiotti, 1804, p. 11. Sur la présence et les travaux du P. La Grange à l'observatoire de Brera, on peut se référer au récit de voyage de Jérôme de Lalande, *Voyage d'un françois en Italie, fait dans les années 1765 et 1766*, Yverdon, 1769, vol. 1, pp. 271-272.

année de l'expulsion du collège d'Avignon, marque le début des représentations des tragédies avignonnaises et marseillaises à Milan.

L'historiographie récente sur la vie culturelle et théâtrale milanaise au XVIII^e siècle montre à quel point ces pièces répondent à une attente et s'inscrivent dans un contexte de dynamisme et de renouveau intellectuels mais aussi d'affirmation des Lumières dont l'exemple le plus frappant est le périodique *Il Caffè* (1764-1766). Outre les travaux de Paola Vismara révélant la vitalité de la vie religieuse et rappelant l'influence romaine exercée sur la Lombardie, plusieurs volumes collectifs ont mis en valeur la présence d'une colonie milanaise de l'Arcadie de même que le rôle joué par l'un de ses membres, le P. Tommaso Ceva (1648-1737)⁵⁸. En relation épistolaire avec Antonio Ludovico Muratori, ce jésuite appelle à plus de sobriété, de régularité et de clarté dans la poésie, loin des excès baroques⁵⁹. Très tôt, les tragiques français apparaissent comme pouvant servir de modèle à la rénovation des lettres italiennes et, depuis la fin du XVII^e siècle, de nombreuses traductions italiennes sont données des pièces de Racine, de Campistron ou de Voltaire de même que des commentaires d'écrits théoriques des PP. Rapin et Bouhours, par exemple. Ainsi, le P. Barbieri, de la province de Venise, se charge-t-il de la traduction du *Thémistocle*, proposant également une traduction de la tragédie d'*Œdipe* du même P. Folard, mais aussi de *Maurice* et de *Sennacherib* du P. Porée, d'*Eustache* et de *Crésus* du P. Le Jay et encore du *Joseph* de l'abbé Genest⁶⁰. Parallèlement à des représentations dans les milieux aristocratiques du nord de l'Italie, les scènes de collèges jésuites ou somasques, à Bologne notamment, ont aussi joué un rôle dans la diffusion du modèle de la tragédie classique française, les textes circulant facilement entre les collèges⁶¹. Le répertoire du Collège des Nobles de Milan enregistre, par conséquent, ce goût et cette effervescence alors que le P. Rossignol tente par ailleurs de rénover l'enseignement, en

⁵⁸ Annamaria Cascetta et Roberta Carpani (dir.), *La scena della gloria : drammaturgia e spettacolo a Milano in età spagnola*, Milan, Vita e Pensiero, 1995 et plus récemment Annamaria Cascetta et Giovanna Zanlonghi (dir.), *Il teatro a Milano nel Settecento*, Milan, Vita e Pensiero, 2008 et Roberta Carpani, Annamaria Cascetta et Danilo Zardin (dir.), *La cultura della rappresentazione nella Milano del Settecento. Discontinuità e permanenze, Atti delle giornate di studio (26-28 novembre 2009)*, Milan, Biblioteca Ambrosiana, Rome, Bulzoni, 2010, 2 vol. Voir également Paola Vismara, « Tradition et innovation : l'Eglise de Milan à l'époque des Lumières », dans Louis Châtellier (dir.), *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 25-36.

⁵⁹ Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione...*, *op. cit.*, pp. 246-247. Voir aussi Emanuele Colombo, « Milano bilingue. Il gesuita Tommaso Ceva (1648-1737) », dans Roberta Carpani *et al.*, *La cultura della rappresentazione...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 77-97.

⁶⁰ *Temistocle tradotta dal francese del P. Folard, della Compagnia di Gesù in italiano*, Mantoue, Alberto Pazzoni, 1733.

⁶¹ François Lévy, « L'importation de la tragédie française sur les scènes de collège italiennes au début du XVIII^e siècle », dans Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, pp. 191-200. Sur la position privilégiée des collèges jésuites du nord de l'Italie, en dépit d'un certain recul dans la province milanaise suite aux réformes lancées par Victor Amédée II en 1729, voir Gian Paolo Brizzi, « Les jésuites et l'école en Italie (XVI^e-XVIII^e siècles) », dans Luce Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 35-53.

introduisant l'étude du français et de l'allemand, de la musique et de la géographie⁶². Dans un premier temps, les représentations sont en italien, comme c'est le cas, en 1767, pour la tragédie de De Belloy, *Le Siège de Calais*, et déjà en 1747 et en 1757 pour *Thémistocle* qui, dans un deuxième temps, est représenté en français, en 1767. La publication, cette même année, d'un *Théâtre à l'usage du collège des Nobles de Milan*, atteste de la prédominance de plus en plus grande du français soutenue par une véritable entreprise d'édition, en collaboration avec l'imprimeur milanais Joseph Mazzucchelli⁶³. Se chargeant notamment de l'édition des six tragédies de notre corpus, ce dernier propose ainsi une formule éditoriale permettant d'obtenir pour chacune des pièces un petit volume d'une cinquantaine de pages.

Cette uniformisation éditoriale a-t-elle impliqué une modification importante du texte d'origine ? Les observations faites par Giovanna Zanlonghi, comparant l'édition française du *Thémistocle* (1729) à son édition italienne (1767), permettent de postuler une certaine fidélité vis-à-vis de l'original. La tragédie du P. Folard a néanmoins subi deux modifications notables, la suppression du personnage féminin de Roxane – qui, en réalité, a été supprimé dès la première représentation en 1747 – et l'évacuation des didascalies⁶⁴. On peut imaginer que la révision du *Brutus* du P. Valoris, écrite à l'origine en latin, a seulement consisté dans une transcription du texte en alexandrins. Le formatage semble donc se faire au niveau du choix des pièces et révèle, comme l'a remarqué Giovanna Zanlonghi, la construction d'« une typologie tragique »⁶⁵. On cherche à travers ces six pièces à faire valoir une même facture classique déterminée par la régularité – cinq actes pour la plupart, respect des trois unités, écriture en alexandrins – et la simplicité – une seule intrigue et peu de personnages. La dramaturgie est par ailleurs construite sur un même schéma, celui de la tragédie cornélienne, où le héros, placé face à un choix, fait valoir le devoir et la fidélité à la patrie, ou bien la foi dans le cas des deux tragédies de martyr, sur l'amour paternel, fraternel et les liens de l'amitié. Mais au lieu de voir ici une « répétition passive et divertissante des normes admises », Thiphaine Karsenti et Martial Poirson nous invitent plutôt à considérer ces reprises comme pouvant relever de la « dialectique constante » qui existe, dans les divers arts, entre « l'invention des formes originales et la répétition d'un savoir-faire acquis »⁶⁶.

⁶² Giovanna Zanlonghi, « The Jesuit stage... », art. cit., p. 542.

⁶³ *Théâtre à l'usage du collège des Nobles de Milan*, Milan, Joseph Mazzucchelli, 1767. Cette édition, signalée par Sommervogel, reste introuvable.

⁶⁴ Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione...*, op. cit., pp. 302-303.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁶⁶ Thiphaine Karsenti et Martial Poirson, « L'exception sur la scène théâtrale : un crime de lèse-répertoire », *Etudes théâtrales*, 44-45/2009, p. 9.

2.2. Tragédies et culture d'opposition

Que les sujets soient donc tirés de l'histoire profane comme les tragédies de *Thémistocle*, de *Brutus* et d'*Agathocle* ou des récits de martyrs tels *Victor* et *Venance*, la façon dont on traite les deux thèmes inhérents au registre tragique et édifiant – la question de la royauté et le thème de l'oppression et de la persécution – révèle le sens et la fonction que l'on entend alors assigner à la tragédie aussi bien au moment de son écriture que lors de sa représentation milanaise. En suivant les remarques de Jacques Truchet sur le théâtre des philosophes, en s'appuyant également sur l'approche que Christian Biet propose pour l'étude du mythe d'Œdipe sur scène au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, notre analyse se bornera ici à décrire les conditions de la diffusion de thèses et d'idées destinées à faire sens à un moment donné et devant un public particulier⁶⁷. Autrement dit, et sans toutefois tomber dans le déterminisme, un tel répertoire rend possible des développements et des prolongements intellectuels comme des reprises ultérieures dans le contexte idéologique radicalisé que sera celui de la Révolution⁶⁸. Il suffit de mentionner le destin de *Thémistocle* récupéré par la Révolution, à l'instar d'autres pièces de théâtre d'Ancien Régime, pour constater que ce répertoire peut parfois renforcer une pensée et des attitudes appartenant à des courants opposés, et pas seulement conservateurs⁶⁹. Car, comme nous le rappelle Jean-Clément Martin, « Révolution et Contre-Révolution participent du même processus culturel et politique, [...] leurs radicalités spécifiques se sont alimentées à cette naissance commune et se sont exacerbés sous l'effet de leurs rivalités comme de leurs divisions internes »⁷⁰. Il serait alors inexact et schématique de qualifier ces pièces simplement d'« anti-philosophiques ». Tandis que la comédie des *Héritiers d'Ambroise Guis*, autorisée par la forme satirique, y prenait une

⁶⁷ « Plutôt que l'instrument constant de la propagande philosophique », affirme Jacques Truchet, « le théâtre du siècle des Lumières doit être considéré comme un champ clos où se heurtèrent les doctrines opposées. Il nous renseigne moins sur les idées nouvelles en elles-mêmes – il existe des moyens plus précis de les connaître – que sur les conditions de leur diffusion, y compris les résistances qu'elles rencontrèrent, et sur l'audience qu'elles purent finalement trouver auprès du grand public. » *Théâtre du XVIIIe. Textes choisis, établis et annotés par Jacques Truchet*, Paris, Gallimard, vol. 1, p. XXXIX. Voir aussi Christian Biet, *Œdipe en monarchie. Tragédie et théorie juridique à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1994.

⁶⁸ C'est une piste de réflexion, une clef de lecture parmi d'autres pour aborder le répertoire du temps de la suppression qui nous a été suggérée par les travaux de Jean-Clément Martin et par le parti pris des auteurs du *Dictionnaire de la Contre-Révolution*. Voir par exemple l'article de Bernard Hours sur la « Contre-Révolution avant 1789 », Jean-Clément Martin (dir.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Perrin, 2011, pp. 195-202.

⁶⁹ L'élan patriotique de *Thémistocle* séduit notamment lors de la campagne d'Italie : l'éditeur Sobry la dédie ainsi au général Bonaparte, voir *Infra*, Chapitre 6, « Perception externe et appropriation : la société française et le théâtre des jésuites ». *La Mort de César*, souvent représentée au XVIIIe siècle sur les scènes scolaires, est reprise de nombreuses fois sur la scène parisienne du Théâtre de la République, entre 1790 et 1796.

⁷⁰ Jean-Clément Martin, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France (1789-1799)*, Paris, Seuil, 1998, p. 9. « Révolution et Contre-Révolution n'ont pas d'existence l'une sans l'autre, et celle-ci hors des cadres de pensée imposés par celle-là. », ajoute l'historien, *Ibid.*, p. 11.

part active et ouvertement militante, la participation de ce petit répertoire tragique à la dynamique des oppositions, à la politisation de la société au tournant des années 1750 et à la genèse d'un nouvel imaginaire politique et intellectuel ne nous semble pas moins réelle, bien qu'indirecte⁷¹.

Les études sur la tragédie classique et plus généralement sur la tragédie française des XVII^e et XVIII^e siècles ont souligné ses liens profonds avec la société d'Ancien Régime et son système monarchique, qu'elles le célèbrent ou qu'elles tentent de l'infléchir pour le sauver⁷². La tragédie enregistre, par conséquent, les fissures qui se font jour au XVIII^e siècle entre le roi, les institutions et les Français et tout d'abord au cours de la Régence, contexte d'écriture de *Thémistocle* (1728) mais aussi semble-t-il de *Brutus*⁷³. Cette tragédie du P. Valoris nous paraît symptomatique de l'affermissement des positions vers lequel est conduite la seconde moitié du XVIII^e siècle, le théâtre devenant progressivement un lieu où le jeu d'opposition et la polarisation se font de plus en plus sensibles. La bibliographie abondante concernant Lucius Junius Brutus et la construction de son mythe au siècle des Lumières nous permet d'en mesurer la portée⁷⁴. Le P. Valoris a pu s'appuyer sur la tragédie de *Brutus* du P. Porée, représentée à Louis-le-Grand en 1708, 1720 et 1726. Il semble en suivre le plan général, conventionnel, mettant au centre de l'intrigue l'amour fraternel entre les deux fils de Brutus, Tite et Tibère – Titus et Tibérius – qui occupe ainsi tout l'acte II et la première partie de l'acte III⁷⁵. Mais le jésuite durcit la thèse politique. Si le texte du P. Porée, écrit à la fin du règne de Louis XIV, est tout en nuances, pouvant ainsi servir aussi bien les thèses républicaines que celles monarchiques⁷⁶, le *Brutus* de Valoris ne peut laisser les spectateurs

⁷¹ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Les Héritiers d'Ambroise Guis : la suppression des jésuites au théâtre ou l'"humeur identitaire" ».

⁷² Christian Biet, *Ceiphe en monarchie...*, *op. cit.*, p. 439. Voir également la synthèse de Jean- Pierre Perchellet *L'héritage classique : la tragédie entre 1680 et 1814*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 318.

⁷³ Seul Pierre Guillot indique que la tragédie de Valoris fut représentée en 1715 à Lyon, *Les jésuites et la musique : le collège de la Trinité à Lyon (1565-1762)*, Liège, Mardaga, 1991, p. 265. Valoris étant mort en Avignon en 1761, sa tragédie, encore signalée parmi les manuscrits présents aux archives d'Avignon, rejoint apparemment la bibliothèque du collège et peut ainsi faire partie des envois que les PP. Tournefort et Régis ont pu adresser au collège des Nobles de Milan.

⁷⁴ Voir l'étude d'Edith Flamarion mentionnée au début de ce chapitre, *Théâtre jésuite néo-latin et Antiquité...*, *op. cit.*, de même que ses articles intitulés « Théâtre jésuite au XVIII^e, régicide et tyrannicide ou le L.J. Brutus du P. Porée », dans *Tyrannicide, régicide et Antiquité*, Paris, Association « Méditerranées » Université Paris X-Nanterre, 1994, pp. 71-88 et « Brutus ou l'adoption d'un mythe par la Révolution française » dans *La Révolution française et l'Antiquité*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, 1991, p. 91-111. Voir également Antoinette et Jean Ehrard, « Brutus et les lecteurs », *Lumières utopies, révolutions : espérance de la Démocratie à Bronislaw Baczko*, Genève, Droz, 1989, pp. 103-113.

⁷⁵ Carine Barbaferi, « Egarements du cœur et voie de l'esprit : comparaison entre le *Brutus* du P. Porée (1708) et le *Brutus* de C. Bernard (1690) », dans Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, p. 177.

⁷⁶ Selon Edith Flamarion, « c'est l'exercice du pouvoir qui compte plus que la forme même du régime » : « la subtilité de la démarche suivie [par Porée] fait que le texte peut être tiré dans des sens contradictoires », « Théâtre jésuite au XVIII^e, régicide et tyrannicide... », *art. cit.*, p. 85 et p. 88.

dans le doute quant au parti à prendre. Il fonctionne ainsi comme l'*Œdipe* de Thémistocle dont l'objectif était de rappeler l'équité de Dieu et de légitimer la monarchie de droit divin, en réponse à l'*Œdipe* de Voltaire (1718)⁷⁷. Le débat entre les deux fils de Brutus, vite expédié et concentré sur une seule scène, est une démonstration en faveur du système monarchique comme le montre tout d'abord le traitement réservé aux personnages. Tite, le fils aîné⁷⁸, porte-parole du complot royaliste, est le personnage positif, conformément aux représentations qu'en donnent les quelques pièces de théâtre données précédemment sur le sujet. Éloquent, c'est lui qui mène l'échange, bénéficiant des répliques les plus longues. Son frère Tibère, qui défend la position républicaine, se contente de l'interpeller. L'engagement de Tite se fonde sur une adhésion profonde au régime monarchique alors que le ralliement de son frère au complot, à la fin de la scène, est l'effet de l'amour et de l'espoir d'un mariage avec une femme du camp des Tarquins. Valoris conserve ici un ressort de l'intrigue que le P. Porée avait évacué. Enfin, alors que, dans la deuxième scène, son père Brutus hésite à renoncer au consulat pour redevenir un simple citoyen, Tite l'exhorte en faveur de son devoir.

Les discours tenus par le personnage de Tite sont clairs. Patriotisme et liberté sont du côté de la royauté, de même que la monarchie trouve sa légitimité dans la religion, autant de principes que met en évidence la tragédie de Valoris et qui peuvent apparaître moins évidents aux spectateurs des années 1730 comme à ceux des années 1770 :

« TITE : Tibère, je conviens que les Dieux quelquefois
 Prennent soin de punir les sujets par les Rois ;
 Et que lorsque le choix s'en fait dans leur colère,
 Le Roi qu'ils ont choisi, n'est pas toujours un père ;
 Mais pour être moins père, il n'en est pas moins Roi ;
 Et c'est au Roi tout seul, qu'un sujet doit sa foi.
 Ainsi lorsqu'abusant de leur trop de puissance,
 Les Tarquins à l'outrage ont joint la violence ;
 Les Romains quoiqu'aigris par leur sévérité
 Auraient dû respecter en eux la Royauté.
 L'abolir c'est le fruit d'une fureur extrême,
 Qui condamnent les Rois condamne les Dieux même. »

Tite rappelle les liens que les Dieux ont rendu indissolubles entre Rome et ses rois. Simplement évoqué chez Porée, ce rappel se fait plus net, chez Valoris :

« L'oracle est trop marqué : Rome, c'est par tes Rois,

⁷⁷ Christian Biet, *Œdipe en monarchie...*, op. cit., pp. 257-272.

⁷⁸ Dans la pièce du P. Porée, Titus est en revanche le cadet. L'aîné des fils reste toutefois l'âme du complot.

Que tu verras un jour l'Univers sous tes lois ;
Et quand pour les chasser tu consultes ta haine,
Tu t'opposes toi-même à la grandeur romaine.
Tibère, jugez-en : vais-je contre les Cieux,
Lorsque je sers les Rois, ne sers-je pas les Dieux ? »⁷⁹

Brutus, quant à lui, conserve le statut ambigu qu'il avait jusqu'à présent. Alors que Voltaire avait fait, dans sa version de 1730, un personnage totalement vertueux, facilitant par là même sa récupération durant la Révolution, le P. Valoris le représente sensible et impitoyable à la fois. La perplexité qu'il suscite est rendue palpable dans la dernière scène et dans les répliques conclusives des personnages de Vitellius et Collatin⁸⁰. Bien qu'il tente de revenir sur sa décision de condamner ses fils (III, 4), Brutus incarne la figure du pouvoir intransigent, comme on en trouve souvent dans les tragédies, sourd aux avis du Sénat et du peuple qui réclament pourtant sa clémence. Ni le peuple, ni le sénat ne sont donc rendus mauvais, la faute seule retombant sur l'obstination de Brutus. La tragédie conduit à une conclusion classique dans le sens d'un exercice tempéré du pouvoir. L'acte III porte sur la vertu du pardon, incarnée notamment par Collatin, l'autre consul, qui fait suite à la condamnation de la violence par Tite à l'acte II.

Si, comme l'explique Christian Biet, la tragédie redit la place de chacun dans la société d'Ancien Régime en la mettant d'abord en débat, la tragédie du P. Valoris insiste avec force sur ces mêmes places immuables, là où la pièce du P. Porée voulait avant tout susciter la réflexion, en laissant au spectateur le soin d'en tirer les conclusions⁸¹. Le choix de faire représenter, sur la scène du collège des Nobles de Milan, la pièce de Valoris plutôt que celle de Porée, n'apparaît donc pas seulement comme naturel, facilité par les voies de transmissions établies entre Avignon et Milan au temps de la suppression. Il relève aussi d'une « politique de répertoire » dans le sens où la représentation de cette pièce correspond à un contexte où les positions se sont durcies entre le Saint-Siège et les monarchies catholiques et alors qu'apparaissent par ailleurs des tragédies d'inspiration antimonarchiste telle que le *Spartacus* de Saurin (1760)⁸². On comprend dès lors la présence, dans le répertoire du collège milanais,

⁷⁹ *Brutus, tragédie en trois actes par le R. P. Valoris...*, *op. cit.*, I, 1, p. 6.

⁸⁰ « Ciel ! dois-je murmurer ? dois-je admirer moi-même ? », s'exclame Vitellius. Le consul Collatin conclut la tragédie en indiquant clairement la façon dont il faut considérer le geste de Brutus : « Malgré cette fierté qui contre lui m'irrite, / Je dois rendre à Brutus la gloire qu'il mérite. / Ses deux fils immolés à notre liberté / Vont conduire son nom à l'immortalité. / Tandis que dans ces murs règnera la justice / Rome, te vantera, un si grand sacrifice. », *Ibid.*, III, 8, p. 37

⁸¹ Christian Biet, *Œdipe en monarchie...*, *op. cit.*, p. 423.

⁸² Le théâtre, explique Stéphanie Loncle à propos du théâtre contre-révolutionnaire, « n'est pas utilisé pour montrer la réalité de façon contradictoire, mais pour affirmer et souligner, par tous les moyens possibles, une

du *Siège de Calais* (1765), représenté une première fois en italien en 1767 et en français en 1774. De Belloy entendait par sa tragédie d'un nouveau genre, le genre patriotique qui voit le jour à l'issue de la Guerre de Sept Ans, « faire aimer par cette peinture [de la France], ses lois et son gouvernement »⁸³. Conforme également aux attentes du public aristocratique du collège des Nobles de Milan, ce répertoire laisse entrevoir l'idée d'« une société d'ordre purifiée », dans laquelle la noblesse de sang retrouve ses préséances : « Te ferais-tu l'affront de croire que ton rang,/Tout élevé qu'il est, soit digne de ton sang ?/Ce n'est que par ton nom que je le considère./Ton véritable rang, c'est ton sang, c'est ton père », dit *Thémistocle* à Miltiade au premier acte⁸⁴. Les valeurs patriotiques continuent d'être mises en avant par les représentations du *Siège de Calais*, de *Thémistocle* (Milan, 1767) et de *La mort de César* de Voltaire (Milan, 1773), donnée par le P. Rossignol.

2.3. Des moyens dramaturgiques pour une réponse catholique au désordre

On sait l'importance du théâtre martyrologique dans le répertoire des collèges jésuites et la part active que prend la Compagnie de Jésus dans la production hagiographique et la promotion de la sainteté. Le répertoire du temps de la suppression perpétue cette tradition tout en se concentrant presque exclusivement sur les martyrs de l'Antiquité et les persécutions romaines qui forment la base de ce théâtre depuis l'offensive tridentine lancée par Rome⁸⁵. Éric Suire décèle toutefois dans la quasi-absence, au XVIII^e siècle, de représentations de martyrs modernes et surtout jésuites un affaiblissement de la position de la Compagnie⁸⁶. Les tragédies de *Venance* du P. Régis et de *Victor* du P. Tournefort, toutes deux représentées à Milan, respectivement en 1768 et 1772, ont probablement été écrites dans les années 1750, période où le culte des saints et la littérature hagiographique connaissent une nouvelle vitalité grâce à de nombreuses canonisations sous les pontificats de Benoît XIII, Clément XII et Benoît XIV, entre 1724 et 1758. Elles s'inscrivent par conséquent dans la nouvelle offensive de l'Église catholique pour reconquérir l'opinion publique et restaurer l'autorité du Saint-Siège⁸⁷. Les villes d'Avignon et de Marseille, d'où proviennent les auteurs, prennent une part

vérité », Stéphanie Loncle, « Faire entrer le présent dans les cadres du passé : écrire du théâtre contre la Révolution en 1790, 1793 et 1795 », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution...*, op. cit., p. 319.

⁸³ Cité par Jean-Pierre Perchellet, *L'héritage classique...*, op. cit., p. 321.

⁸⁴ *Thémistocle tragédie en cinq actes... 1767*, op. cit., I, 2, p. 7. Jean-Clément Martin, *Contre-Révolution, Révolution et Nation...*, op. cit., p. 24.

⁸⁵ Bruna Filippi, « Le corps suspendu... », art. cit., p. 230.

⁸⁶ Éric Suire, *Sainteté et Lumières...*, op. cit., p. 181.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 103. Sur l'idée d'une offensive catholique mise en place avant la Révolution, voir plus généralement Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions EHESS, 2006.

non négligeable à cette entreprise, de même que Milan, à travers ses archevêques tels que Giuseppe Pozzobonelli, reste très attentive aux nouvelles orientations décidées par les papes successifs et par Benoît XIV en particulier. La représentation du martyre de ces deux jeunes gens révèle néanmoins un double ancrage, romain et français. Elle confirme à la fois l'importance que le théâtre des jésuites témoigne pour l'évocation de la « romanité » et la « révolution constantinienne », selon Jean-Marie Valentin, renouvelée par le regain d'intérêt pour l'Antiquité chrétienne dans les années 1750, mais aussi l'insertion de ce théâtre dans le contexte français et la « coloration gallicane » pris en France par l'hagiographie au XVIII^e siècle⁸⁸. La tragédie de *Venance* relate le martyre de Venance ou Venant de Camerino, jeune noble converti au christianisme, exécuté vers 250 à Camerino, dans les Marches, sous l'empereur Dèce. Le saint étant fêté le 18 mai, on peut supposer que la tragédie fut représentée à cette date, lors des fêtes de Pentecôte, à Marseille où professait le P. Régis. Victor, quant à lui, fait partie de ces « saints civiques » célébrés par les villes⁸⁹. Jeune soldat au service de Dioclétien et de Maximien Hercule, Victor de Marseille est mort en 303 dans cette ville, devenant ainsi son saint patron. Il est donc probable que la tragédie de Tournefort, pourtant professeur de rhétorique à Avignon, ait été représentée au collège de Marseille lors d'une distribution de prix de fin d'année et pour la fête du saint, le 21 juillet.

En traitant notamment de la question de l'autorité paternelle, à l'instar de nombreuses autres tragédies – et de comédies d'ailleurs –, *Victor* et surtout *Venance* réfléchissent en premier lieu à l'autorité politique et religieuse, non plus cette fois au sujet de son régime mais plutôt de son fonctionnement⁹⁰. L'image du père dépasse en effet les limites de la sphère domestique et est devenue, au cours du XVIII^e siècle, un enjeu idéologique⁹¹. La mise en scène du rapport conflictuel entre le père et le fils dans ces deux tragédies est en réalité une manière de redire l'ordre divin, comme dans *Brutus*, de façon tout à fait traditionnelle : « le théâtre écrit, programme le désordre des places et tâche de résoudre, *in extremis*, le désordre du monde par le retour difficile et parfois impossible à la norme généalogique. »⁹² Ainsi, le désordre survient-il dès la fin de l'acte I lorsque Venance confesse sa foi à son père : « Pour la première fois j'ose vous contredire./Sur ma religion obligé de parler,/Il ne m'est plus permis

⁸⁸ Jean-Marie Valentin cité par Éric Suire, *Sainteté et Lumières...*, *op. cit.*, p. 181 et p. 300.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 299.

⁹⁰ Christian Biet, *Œdipe en monarchie...*, *op. cit.*, p. 420.

⁹¹ Daniel Roche, « L'aventure des fils », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 2000, p. 241 et, dans le même ouvrage, Jean-Claude Bonnet, « De la famille à la patrie », p. 247 et 251.

⁹² Christian Biet, *Œdipe en monarchie...*, *op. cit.*, p. 421.

de la dissimuler »⁹³. Ce n'est pas tant l'autorité paternelle que redoute le personnage de Victor que l'amour qui le lie à son père : « Mon père, c'est toi seul que je crains aujourd'hui ;/Ou plutôt c'est ton cœur, c'est ton amour extrême »⁹⁴. La complexité que revêt la problématique de la piété filiale pour l'Eglise post-tridentine, et qu'illustre bien l'histoire d'Absalon mise en scène dans la tragédie du P. Marion représentée, rappelons-le, en 1770 au collège milanais, s'incarne aussi dans le personnage du père de Venance⁹⁵. Inspiré des figures paternelles de l'Ancien et du Nouveau testament, Flavien est un père dont le caractère oscille entre dureté et tendresse⁹⁶. Alors qu'il outrepassa son pouvoir par une trop grande sévérité, faiblesse que condamne vivement son confident⁹⁷, il manque surtout à son devoir le plus essentiel, celui d'assurer le salut de ses enfants. Les rôles s'en trouvent donc renversés puisque, dans *Venance* et *Victor*, ce sont les fils qui convertissent leurs pères et leurs entourages. Venance exhorte son père et lui fait la leçon dans la scène 7 de l'acte III : « Consultez votre cœur, et vous serez Chrétien. »⁹⁸

L'ordre n'est toutefois pas entièrement aboli. Le relais est pris en amont par la mère de Venance qui lui a transmis sa foi, apprend-on au troisième acte. C'est aussi par elle que la transmission se fait au fils cadet, au-delà de sa mort : « Apprenez son secret : elle est morte en Chrétienne./Ce trésor, c'est sa Foi qu'elle veut vous laisser ;/Cette divine foi qu'il vous faut embrasser », explique Venance à son frère Faustus⁹⁹. En aval apparaît surtout une autre figure paternelle, substitut valorisé par l'Eglise et qui modère le pouvoir du père naturel : il s'agit de la figure du père spirituel et du prêtre incarnée par le personnage de Porphire, auprès duquel saint Venance serait allé vivre après sa conversion. C'est lui qui catéchise le jeune Venance et son frère à la scène 2 de l'acte III. À cette première leçon répond une seconde que Porphire, à l'acte suivant, dispense à leur père après que celui-ci ait été baptisé à la fin de l'acte III :

⁹³ *Venance, tragédie...*, op. cit., I, 4, p. 11.

⁹⁴ *Victor, tragédie...*, op. cit., I, 5, p. 14

⁹⁵ Michèle Ménard, « Unique en ses images », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères...*, op. cit., p. 222. Sur l'Absalon du P. Marion, voir Mireille Herr, *Les tragédies bibliques au XVIIIe siècle*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988, p. 125.

⁹⁶ Cette image mythique du père persiste dans les écrits du XVIIIe siècle telle que *La vie de mon père* (1779) de Rétif de la Bretonne, Jean-Claude Bonnet, « De la famille à la patrie », art. cit., p. 246.

⁹⁷ « MAXIME : Non, je n'approuve point cette rigueur extrême

Qui déployant ses coups sur un fils qui vous aime

Emprunte, pour punir, la voix de la fureur,

Et ne distingue pas le vice de l'erreur.

Pour fléchir votre fils, pour verser dans son âme

Ces rayons de vertu, ces traits de vive flamme,

Que suit le repentir et l'amour du devoir,

Il ne fallait user que de votre pouvoir. »

Venance, tragédie..., op. cit., I, 7, pp. 15-16.

⁹⁸ *Ibid.*, III, 7 p. 40.

⁹⁹ *Ibid.*, III, 1, p. 30.

Venance prend ici les caractéristiques d'une pièce à conversion où l'on se livre à une démonstration de la doctrine religieuse¹⁰⁰. La remise en ordre passe par la conversion et conclut l'incertitude des actes II et III. La religion restaure et consacre alors les liens familiaux : « C'est l'ami de mon Dieu que j'honore en mon père », s'exclame *Venance* alors que son père s'apprête à se convertir¹⁰¹. La scène suivante montre Porphire instruisant Flavien de ses nouveaux droits, comme s'il s'agissait d'une autre paternité dans l'état de chrétien. Tout se passe comme si le père était remis dans son rôle par le baptême et à la fois destitué de sa paternité au profit de celle qu'exerce Dieu sur les hommes :

« PORPHIRE : Vos fils sont au Seigneur avant que d'être à vous ;
À ce maître puissant vous devez les remettre [...].

FLAVIEN : Quoi, mes fils, dois-je donc cesser de les aimer ?

PORPHIRE : Non, conservez pour eux une vive tendresse :
Dieu dans ce sentiment ne voit rien qui le blesse.
Mais ces enfants si chers, aimez-les en Chrétien,
Qui ne connaît que Dieu pour son souverain bien ;
Et qui peut soutenir l'aspect de leur supplice. »¹⁰²

Venance montre bien la manière dont « la tragédie théâtralise la réinstitution des places » et réaffirme l'ordre généalogique dans la société d'Ancien Régime¹⁰³. Elle insiste sur l'origine divine de l'autorité paternelle et la préséance de Dieu le Père sur le père naturel, comme en témoigne la prière de *Venance* à l'acte II : « Ô vous qui m'écoutez du céleste séjour, / À qui je dois ma foi, de qui je tiens le jour »¹⁰⁴. À l'heure où les hommes des Lumières cherchent une autre voie à travers une paternité laïque incarnée par la figure des grands hommes par exemple, *Venance* insiste sur la paternité divine et ses substituts, les prêtres mais aussi les saints¹⁰⁵. Cela ne signifie pourtant pas qu'il faille opposer absolument ces figures à celles que propose un « catéchisme laïc » défini par une « nouvelle exemplarité et une nouvelle pédagogie héroïque », ne serait-ce que par d'éventuelles évolutions qu'elles ont pu subir¹⁰⁶. Il resterait donc à savoir, dans les fictions dramatiques des jésuites du XVIIIe, jusqu'à quel

¹⁰⁰ Anne Teulade, *Le saint mis en scène...*, *op. cit.* p. 100.

¹⁰¹ *Venance, tragédie...*, *op. cit.*, III, 9, p. 42.

¹⁰² *Ibid.*, IV, 1, p. 43.

¹⁰³ Christian Biet, *Œdipe en monarchie...*, *op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁴ *Venance, tragédie...*, *op. cit.*, II, 7, p. 28.

¹⁰⁵ Jean-Claude Bonnet, « De la famille à la patrie », art. cit., pp. 259-260. Voir du même auteur, *Naissance du panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998, p. 25 et p. 32.

¹⁰⁶ Jean-Claude Bonnet, « De la famille à la patrie », art. cit., p. 260.

point les personnages paternels et plus généralement masculins, marqués par les rôles de soldat et de héros, subissent un infléchissement vers une plus grande sensibilité, qui ne les éloignerait pas totalement du héros bourgeois défendu par les Lumières¹⁰⁷. À travers un thème aussi récurrent dans le théâtre des jésuites que celui de l'enfant prodigue par exemple – la comédie au sens large nous semblant un lieu d'analyse trop peu exploité –, il serait possible d'examiner les représentations du masculin et de la virilité qui sont proposées au public des collèges jésuites du XVIIIe siècle¹⁰⁸.

L'inquiétude qui se manifestait déjà dans les *Héritiers d'Ambroise Guis* à l'égard des fondements catholiques de la société apparaît également dans la tragédie de *Victor*. Elle est exprimée par le personnage de Constantin, jeune ami de Victor, dont on découvre l'identité à la fin de la pièce. Constantin est en réalité le futur empereur chrétien, soutien de l'Église et défenseur de son unité :

« Ce temps heureux n'est plus où Rome souveraine
Tenait seule à son gré l'univers à la chaîne [...].
Ce temps n'est plus, il faut qu'on se rende justice
Et l'Empire Romain, cet immense édifice
Sur des trônes sans nombre autrefois exalté,
Par son poids aujourd'hui croule de tout côté. »¹⁰⁹

La pièce de *Victor*, écrite à la suite de tragédies qui mettent en cause l'intolérance religieuse comme *Zaïre* (1732) ou *Alzire* (1736) et représentée en 1772 alors que triomphent les Lumières, montre la voie dans le combat contre l'impiété qui menace l'ordre politique et religieux de la société. En reprenant, dans la bouche du personnage de Maximien, les accusations et les critiques énoncées au temps des premiers chrétiens, l'auteur dénonce les idées et le langage de la philosophie. Les Chrétiens, que Maximien entend combattre, sont pour lui de « crédules esprits », « des insensés qu'un zèle fanatique/Fait courir à la mort pour un Dieu chimérique », des « citoyens sans valeur, sans vertu »¹¹⁰. Parce qu'il les considère incapable de vertus, Maximien commence par ne pas croire à la récente conversion de son valeureux soldat Victor : « Lui Chrétien ! non, Varus, tant de noblesse d'âme/Ne se trouva

¹⁰⁷ C'est notamment ce que se propose le volume dirigé par Katherine Astbury et Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le mâle en France, 1715-1830 : représentations de la masculinité*, Berne, New-York, Peter Lang, 2004. Katherine Astbury constate, en effet, qu'au XVIIIe siècle « la sensibilité engendre une réévaluation du concept de l'héroïsme, qui est inséparable des notions de masculinité », *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁸ Voir par exemple Michel Delon, « Hommes de fiction », dans Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité. De l'Antiquité aux Lumières : l'invention de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, pp. 467-498.

¹⁰⁹ *Victor, tragédie...*, *op. cit.*, II, 2, p. 21.

¹¹⁰ *Ibid.*, I, 2, p. 9.

jamais dans le cœur d'un infâme »¹¹¹. Symbole du pouvoir tyrannique et impie, Maximien connaît le sort que réserve la tragédie aux personnages de tyrans. Les imprécations du père de Victor au dernier acte annoncent sa mort prochaine, son suicide étant présenté comme le résultat de la justice divine¹¹². On ne saurait comprendre la représentation milanaise des deux tragédies des PP. Régis et Tournefort sans renvoyer aux termes véhéments de l'encyclique *Christianae reipublicae salus* (25 novembre 1766) avec lesquels Clément XIII, après la mise à l'index en 1759 de l'ouvrage d'Helvétius *De l'Esprit* et de l'*Encyclopédie*, condamne les mauvais livres qui ébranlent la croyance et les fondements de la religion catholique. Cette encyclique est à l'image du pontificat de Clément XIII (1758-1769), qui marque un tournant dans la position de l'Eglise vers le raidissement et l'intransigeance.

Aux vices de l'impiété, Victor oppose les bienfaits de la religion dans une longue tirade à l'acte III. Il énonce ainsi le renversement de valeurs et la rupture que symbolisent les premières communautés chrétiennes et que postule le christianisme vis-à-vis de la société moderne laïque, valeurs et attitudes, telle la pauvreté, progressivement réinvesties au siècle des Lumières par une partie du monde catholique :

« De vos Dieux et du mien faites le parallèle :
 Notre Dieu par amour prend une chair mortelle,
 Et vient à l'univers, attendant le trépas,
 Apporter des vertus qu'on n'y connaissait pas.
 Il ordonne aux mortels de haïr les richesses,
 D'en faire à l'indigent de pieuses largesses,
 De chérir l'amertume attachée au mépris.
 D'oublier les affronts, d'aimer leurs ennemis ;
 D'avoir les yeux fermés sur les défauts des autres,
 Pour les tenir sans cesse attachés sur les nôtres ;
 De ne point nous livrer aux profanes plaisirs
 Et d'en combattre enfin jusqu'aux moindres désirs.
 Si l'on se conformait à ces sages maximes
 L'univers serait-il souillé de tant de crimes ?
 De ma religion ce sont là les devoirs.
 Que commandent vos Dieux ? les crimes les plus noirs :
 L'homicide, le vol, la basse jalousie,
 La prostitution, les fureurs de l'envie,
 Les infâmes amours, la noire trahison,

¹¹¹ *Ibid.*, II, 1, p. 19

¹¹² « FLAVIEN : [...] Son bras pour te punir, n'emploiera que ta main/[...]Abhorré, détesté, le désespoir dans l'âme,/De tes coupables jours tu trancheras la trame », *Ibid.*, V, 6 pp. 64-65.

La vengeance, le rapt, l'usage du poison [...]
Un mortel qui voudrait ressembler à vos Dieux,
Ne passerait-il pas pour un monstre odieux ?
Plus sages qu'eux les lois punissent leurs semblables »¹¹³.

Le combat est aussi bien livré à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Eglise et contre des courants religieux séduits par les idées des Lumières qui portent atteinte à l'unité ecclésiale. Victor comme son ami Constantin ont été élevés dans un monde païen : « Comme vous, hélas ! j'eus le malheur/De sucer en naissant le poison de l'erreur », dit le héros à son ami¹¹⁴. La représentation de *Victor* au collège des Nobles de Milan peut aussi apparaître comme une réponse à l'émergence de Lumières catholiques, dans les années 1770, représentée notamment par des hommes tels que Ludovico Antonio Muratori. Le personnage de Victor incarne en effet une certaine intransigeance : « Dans la religion il faut de la droiture ;/Qui peut feindre un moment est un lâche, un parjure. »¹¹⁵

L'allusion à des faits miraculeux et la représentation de miracles dans les tragédies de *Victor* et de *Venance* sont une autre manière de combattre un courant philo-janséniste et une spiritualité plutôt « antibaroque », si ce n'est antijésuite¹¹⁶. Elles marquent surtout ce qu'Éric Suire nomme le « retour en grâce du merveilleux chrétien », en particulier entre 1760 et 1770, et le regain d'intérêt pour les miracles¹¹⁷. Ce dernier fait suite à une période, au début du XVIIIe siècle, de méfiance à l'égard des phénomènes mystiques et des manifestations de piété populaire et vise, par la défense des miracles, à légitimer les croyances catholiques et à réaffirmer le sacré. En outre, le contexte provençal dans lequel ces deux tragédies ont été écrites est dans les décennies 1740 à 1760, selon Michel Vovelle, marqué par un sursaut des pratiques religieuses extériorisées¹¹⁸. Les pièces de théâtre des PP. Régis et Tournefort accompagnent et prolongent les manifestations persistantes d'une « piété baroque ». Si le saint est représenté de façon plus humaine, en lutte avec ses sentiments de fils, de frère et d'ami, l'engouement pour une certaine sensibilité dans les pièces du répertoire milanais ne va pas jusqu'à remettre en cause, pour Giovanna Zanlonghi, le modèle anthropologique sur lequel se fonde le héros tragique¹¹⁹. Ainsi que l'explique Bruna Filippi pour le contexte romain, la figuration du martyr dans les tragédies des jésuites subit, dans la seconde moitié

¹¹³ *Ibid.*, III, 6, pp. 39-40. Voir Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, op. cit., p. 53.

¹¹⁴ *Victor, tragédie...*, op. cit., I, 6, p. 17.

¹¹⁵ *Ibid.*, IV, 2, p. 46.

¹¹⁶ Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, op. cit., p. 55.

¹¹⁷ Éric Suire, *Sainteté et Lumières...*, op. cit., p. 86.

¹¹⁸ Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Editions du CTHS, 1997, p. 268 et pp. 272-273.

¹¹⁹ Giovanna Zanlonghi, « The Jesuit stage... », art. cit., p. 545.

du XVII^e siècle, un mouvement de « rhétorisation ». La mise en scène de la mort ne consiste plus à donner à voir l'exécution mais simplement à l'évoquer de façon allégorique et dans une volonté de « sublimation » et d'« apaisement des excès », en conformité avec un ordre moral plutôt que sacré¹²⁰. Le récit du martyr de Victor, relaté par le capitaine des gardes, adopte ces traits caractéristiques :

« RUTILE : [...] Moi-même avec ce fer, dans l'ardeur qui m'anime,
Pour répondre à vos vœux j'immole la victime:
Mais à peine son sang coule-t-il à grands flots,
Qu'une voix dans les airs fait entendre ces mots:
Vous avez à jamais remporté la victoire,
Victor, venez, volez au séjour de la gloire »¹²¹.

Pourtant, l'on assiste, dans *Victor* et *Vengeance*, à un retour à une certaine visibilité du martyr ou, pour reprendre les termes de Bruna Filippi, à un autre « registre de la visibilité » qui ne passe ni par la représentation spectaculaire du martyr des tragédies chrétiennes du début du XVII^e siècle ni par le récit allégorique du sacrifice des pièces de la fin du même siècle. Cette dramaturgie répond davantage aux critiques contemporaines qui réclament la disparition des longs récits au profit de l'action et une plus grande souplesse dans les règles tragiques. Les deux pièces sont construites sur un même schéma dans lequel le martyr revient miraculeusement sur scène, alors qu'il a subi un premier supplice, pour témoigner lui-même et achever la conversion de son entourage et des spectateurs. Tout se passe comme si l'on avait intercalé un nouveau tableau dans le trajet dramaturgique du martyr, juste avant celui du sacrifice et de la déploration, marquant ainsi une pause dans le paroxysme de la violence¹²². Avant d'être décapité dans l'acte V, Victor est traîné autour des remparts de la ville, à la fin de l'acte IV, et laissé pour mort. Le coup de théâtre que constitue son retour, à la scène 3 de l'acte V, est préparé par la scène précédente où l'on fait le récit de son supplice et où l'on assure de la mort du héros. Victor vient en personne rendre compte des souffrances endurées, en faisant une description qui rappelle celle de la mort d'Hyppolite dans *Phèdre* de Racine :

« Traîné par un coursier dont on pressait le flanc,
Mon corps laisse partout des traces de mon sang :
L'on me traîne en prison en cet état funeste ;
Mais à peine j'y suis qu'une clarté céleste

¹²⁰ Bruna Filippi, « Le corps suspendu... », art. cit. p. 234. Le terme de « rhétorisation » est emprunté à Ralph Dekoninck qui a mis à jour ce phénomène dans la littérature spirituelle des jésuites au XVII^e siècle, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005.

¹²¹ *Victor, tragédie...*, op. cit., V, 6, p. 64.

¹²² Christian Biet et Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyrs...*, op. cit., p. 83.

De cet affreux séjour vient dissiper l'horreur,
 Et montre à mes regards mon aimable Sauveur [...].
 Mais ô prodige étrange ! à peine a-t-il parlé
 Je ne sens plus les maux dont j'étais accablé,
 Un doux contentement succédant à mes peines,
 De mes mains aussitôt, je sens tomber les chaînes [...].
 Par ces traits éclatants, le Ciel assez s'exprime ;
 Rendez-lui de vos cœurs le culte légitime. »¹²³

La tragédie de *Victor* rend visible le miracle sans toutefois avoir recours à un procédé spectaculaire. Cela permet de préserver les bienséances tout en infléchissant le modèle qui prévalait jusqu'alors dans le théâtre classique. Nous ne sommes plus confronté, dans ces deux tragédies, à « l'effacement du corps » et à son « allégorisation »¹²⁴ mais plutôt au retour temporaire du corps du martyr sur la scène. C'est néanmoins l'intégrité du corps, sa transfiguration et sa « résistance héroïque »¹²⁵ qui portent témoignage d'une croyance et annoncent la gloire et la résurrection, non pas le corps supplicié et mutilé des tragédies sanglantes du début du XVIIIe siècle. Le spectacle, ici allégorique, de la douleur et de la souffrance était devenu l'un des principaux signes visibles du martyr dans les récits et les représentations¹²⁶. Le personnage de Victor insiste pourtant sur un autre élément de la démonstration et de la légitimation du martyr, la victoire sur la souffrance et sur la mort que les récits allégoriques mettaient déjà en valeur mais qui est ici authentifiée par le propre corps de la victime offert comme preuve ultime. Son témoignage, adressé ici à l'empereur Maximien, s'ajoute à ceux que donnent traditionnellement les bourreaux :

« VICTOR : Tes yeux ont de mon sang vu les traces fumantes,
 Ils ont vu de mon corps les dépouilles sanglantes
 Eparses avec joie autour de nos remparts ;
 Et presque au même instant *je m'offre à tes regards*.
 En vain de tes bourreaux la cruauté se lasse,
 En reste-t-il sur moi la plus légère trace ? »¹²⁷

Les procédés dramatiques qui mettent en scène cet épisode s'adaptent au goût du public. L'évocation typique de l'horreur des supplices des martyrs est, au XVIIIe siècle, susceptible de séduire un public amateur du « pathétique de l'horreur » popularisé par les

¹²³ *Victor, tragédie...*, op. cit., V, 3, p. 56.

¹²⁴ Bruna Filippi, « Le corps suspendu... », art. cit. p. 233.

¹²⁵ Christian Biet et Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyrs...*, op. cit., p. 56.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁷ *Victor, tragédie...*, op. cit., V, 4, p. 60 ; nous soulignons.

pièces de Crébillon¹²⁸. De la même façon, le recours aux visions et l'analogie entre l'apparition du martyr et les personnages de spectres représentés de plus en plus sur les théâtres français au XVIIIe siècle est à chercher du côté du tragique grec, de l'opéra mais surtout du théâtre anglais dont l'influence marque notamment les tragédies de Voltaire comme par exemple *Sémiramis* (1748). Antiochus, persécuteur de Venance, croit devenir fou en voyant Flavien couronné de gloire (V, 12), de même qu'il sent une main invisible le pressant vers la mort. Lorsque Victor se présente à son père Eutyque et à son ami Constantin (V, 3), puis à Maximien (V, 4) ceux-ci croient voir un spectre et expriment leur trouble :

« EUTYQUE : Où suis-je ? Est-ce bien toi, chère ombre que j'adore ? [...] Est-ce toi que j'embrasse, ou quelque ombre légère ?

CONSTANTIN : [...] Ami, n'êtes-vous pas descendu chez les morts ? Se peut-il bien qu'après... »¹²⁹

C'est également lors de son bref retour sur scène que Victor prophétise. Il décrit à son ami Constantin son brillant avenir en faveur de la défense de l'Eglise et contre la puissance du paganisme :

« Mon Dieu de l'avenir écartant le nuage,
À mon esprit surpris en présente l'image.
Oui, Prince, c'est de vous que le Ciel a fait choix
Pour briser les liens qui captivent ses lois [...].
Par vous Jésus-Christ l'étendard glorieux
Dont vous verrez briller l'image dans les Cieux,
La Croix, par l'infidèle à présent abhorrée,
Sera sous votre règne en tous lieux adorée ;
Et ses fiers ennemis abattus, consternés,
Publieront sa puissance à ses pieds prosternés. »¹³⁰

Le martyr, en prophétisant et en annonçant le rétablissement d'un ordre divin et la « réparation divine d'une injustice ou d'un malheur »¹³¹, comme cela peut se faire dans les

¹²⁸ Sur les origines d'un théâtre sanglant en France, voir par exemple Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.

¹²⁹ *Ibid.*, V, 3, pp. 55-56.

¹³⁰ *Victor, tragédie...*, *op. cit.*, V, 3, pp. 57-58. Sur la figure de Constantin dans le théâtre des jésuites au moment de la Restauration, voir *Infra*, Chapitre 7, « Constantin, figure de l'histoire d'une France catholique ».

¹³¹ Éric Suire, *Sainteté et Lumières...*, *op. cit.*, p. 319.

tragédies chrétiennes lorsque triomphent les personnages de méchants, joue bien ici le rôle social du garant de l'équilibre et de l'unité attribué plus généralement à la sainteté¹³².

Les tragédies de *Victor* et de *Venance* ne font sans doute pas preuve d'une grande originalité quant à la conduite générale de la pièce – encore qu'en l'absence d'études sur les tragédies de martyres au XVIIIe siècle il est difficile d'être catégorique – mais elles nous semblent prendre tout leur sens en tant que « reprises de circonstance »¹³³. Le choix de les faire représenter à Milan nous paraît relever d'une intention stratégique, à l'instar du *Brutus* du P. Valoris. De nouveau, on n'entend pas seulement faire vivre un patrimoine historique mais également un « patrimoine politique », selon les termes de Maud Pouradier. Les thèmes qui y sont développés et la façon dont ceux-ci sont traités ont une signification pour le temps présent de la représentation milanaise, marqué par l'eschatologie et le prophétisme qui touchent la spiritualité notamment dans l'Italie des années 1770 : ils suggèrent sans doute plus que lors de la représentation française¹³⁴. Plus particulièrement, la manière avec laquelle *Venance* traite des sujets récurrents de la persécution et de l'oppression peut renvoyer au contexte dans lequel se trouve alors la Compagnie de Jésus en 1768, lors de la représentation au collège milanais durant le carnaval, à la mi-février. Tandis que Clément XIII, par la bulle *Apostolicum pascendi* (7 janvier 1765), défend vainement la Compagnie contre les attaques dont elle fait l'objet, les monarchies bourbonniennes et les états italiens sous leur influence rentrent dans un rapport de force avec le Saint-Siège qui débute par l'expulsion des jésuites d'Espagne et des possessions espagnoles (2 avril 1767), suivie de celle de Naples (31 octobre 1767). Le monitoire du pape du 30 janvier 1768, qui annule les mesures prises par le ministre Du Tillot à l'encontre de l'Eglise, déclenche l'expulsion de la Compagnie de Jésus du Duché de Parme dans la nuit du 7 au 8 février. À la veille de l'occupation du Bénévent et de Pontecorvo par le royaume des Deux-Siciles (15-16 avril 1768) puis du Comtat Venaissin par les troupes françaises (11 juin 1768), le rapprochement entre les persécutions des premiers chrétiens, telles qu'elles sont décrites dans la scène 3 de l'acte I de *Venance*, et les récentes expulsions et mesures de suppression prises à l'encontre des jésuites dans l'Europe catholique

¹³² Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, *op. cit.*, p. 81. Sur l'image du Christ Rédempteur et le thème de la réconciliation dans les tragédies des jésuites au XVIIIe siècle, voir Mireille Herr, *Les tragédies bibliques...*, *op. cit.*, p. 57.

¹³³ Maud Pouradier, « Le débat sur la liberté des théâtres : le répertoire en question », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la révolution...*, *op. cit.*, p. 73.

¹³⁴ Maud Pouradier parle, à propos du Théâtre de la République sous le Directoire, de « conception politique du répertoire patrimonial », *Ibid.*, p. 72. La typologie de sainteté incarnée par Benoît-Joseph Labre répond à cette tendance prophétique et eschatologique qui connaît une intensification à l'époque de la Révolution, comme l'explique Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, *op. cit.*, p. 191. Voir surtout, du même auteur, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991.

n'a donc pu manqué d'être fait dans l'esprit des spectateurs et des lecteurs de la tragédie. Venance et son père Flavien débattent en des termes qui rappellent des lieux communs utilisés par les deux camps, pro et antijésuite :

« VENANCE : Ces Chrétiens, qu'on poursuit par de cruels moyens,
Sont des hommes, Seigneur, ce sont des citoyens.
Peut-on les dévouer à tant de barbarie
Sans déchirer dans eux le sein de la patrie ?

FLAVIEN : Je sais qu'ils sont proscrits par les lois de l'Empire,
Qu'on les craint, qu'on les hait, que contr'eux tout conspire ;
Que Rome, dont partout on vante l'équité,
Se fit une vertu de l'inhumanité ;
Qu'elle ne compta plus le nombre des victimes.

VENANCE : Ce sont là leurs malheurs, ce ne sont pas leurs crimes.
De ces noirs attentats, dont on fait tant de bruit,
Quelles est contr'eux, Seigneur, la preuve qu'on produit ?

FLAVIEN : J'en crois le cri public.

VENANCE : Mais par la voix publique
De même que le vrai mensonge s'explique.
Moins vertueux, peut-être ils seraient moins haïs. »¹³⁵

Les tragédies de martyres du XVIe et du XVIIe siècles, comme nous l'a montré Bruna Filippi à propos des jésuites romains, cultivaient le lien entre deux typologies de martyrs, paléochrétiens et missionnaires, et deux époques, l'Antiquité chrétienne et l'époque moderne post-tridentine, permettant aux nouveaux chrétiens partis défendre la foi aux Indes et à la religion catholique de gagner « en force légendaire et en impact religieux ». Ces deux types de martyrs apparaissaient comme « les premiers et les pionniers d'une nouvelle foi [...] destinée à triompher, justement, à travers la mort »¹³⁶. *Venance* nous semble en revanche cultiver un autre lien, déjà mis en évidence au chapitre précédent au sujet de la pièce des *Héritiers d'Ambroise Guis*, entre l'histoire des jésuites et celle de la première Église et qui fait des

¹³⁵ *Venance, tragédie...*, op. cit., I, 3, p. 8. Sur l'expérience « traumatisante » de l'arrivée des jésuites de l'Assistance d'Espagne dans les États pontificaux et en Italie, à partir de septembre 1768, voir Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei Gesuiti spagnoli : identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2005, p. 27 et suiv. Quelques-uns d'entre eux s'installent en Lombardie, *Ibid.*, p. 45.

¹³⁶ Bruna Filippi, « Le corps suspendu... », art. cit. p. 232.

membres de la Compagnie de Jésus l'avant-garde d'une Église en danger et représentée comme persécutée¹³⁷. Cela nous donne une idée de la manière avec laquelle ont pu être traités, au temps de la suppression, d'autres sujets similaires comme ceux des tragédies avignonaises d'*Eustache* (1766) et de *Valentinien II* (1767), dont les textes n'ont pas été retrouvés.

¹³⁷ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Les *Héritiers d'Ambroise Guis* : la suppression des jésuites au théâtre ou l'"humeur identitaire" ».

CHAPITRE 3

Des lieux de refuge : théâtre privé et théâtre conventuel

(1773-1792)

L'expulsion des jésuites des collèges français en 1762 et de la plupart des collèges européens en 1773 marque un arrêt brutal et quasi total de l'activité théâtrale de la Compagnie de Jésus¹. Cela ne signifie pas pour autant que les individus, restés en France, ont renoncé à cette pratique. Outre le fait que la pratique théâtrale des jésuites ne relève pas exclusivement d'une pratique scolaire, comme nous avons pu le voir au sujet du théâtre écrit et représenté par les scolastiques de Louis-le-Grand, une partie des anciens jésuites français poursuivent leurs activités d'enseignement le plus souvent pour des familles aisées, en tant que précepteurs². De la même façon, la poursuite des leurs activités pastorales et spirituelles les amène à développer une activité qui leur était strictement interdite par les *Constitutions*, la direction spirituelle régulière des couvents féminins³. Un réseau aristocratique et un réseau conventuel, dont il reste à définir les contours, forment ainsi de solides soutiens pour les anciens jésuites français et fournissent autant de lieux de « refuge » et de possibilités d'emplois. C'est de ces deux cadres privilégiés que sont issues les cinq pièces de théâtre écrites après la suppression que nous avons pu retrouver. Non seulement elles constituent un témoignage unique de la pratique théâtrale des anciens jésuites français après 1773⁴, mais elles se révèlent intéressantes du fait notamment de l'identité et de la réputation de leurs auteurs. Augustin Barruel (1741-1820), Pierre de Clorivière (1735-1820) et Jean-Baptiste Fouet de la Fontaine (1739-1821), entrés dans la Compagnie entre 1756 et 1757, font partie de la jeune génération de jésuites encore scolastiques au moment des arrêts de suppression de 1762. Ces individus font le choix de poursuivre leur formation en exil dans les collèges jésuites étrangers. Se revendiquant et se percevant comme des membres survivants de la

¹ Frédéric II comme Catherine II ne promulguent pas le bref de suppression de 1773. Les jésuites de Prusse restent donc en Silésie jusqu'en 1776, moment où Frédéric II sécularise les jésuites et vend leurs biens, et en Prusse-Orientale jusqu'en 1780. La Compagnie subsiste par ailleurs en Russie Blanche. On sait que dans les collèges russes, des représentations théâtrales étaient données pour la distribution des prix, Sabina Pavone, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 185.

² Voir *Infra*, Chapitre 5, « Fonctions éducatives et pratiques culturelles ».

³ Voir *Infra*, Chapitre 4, « La vie ecclésiastique et spirituelle des anciens jésuites ».

⁴ Nous ne parlerons pas ici du parcours singulier de Philippon de la Madelaine, seul ancien scolastique qui devient dramaturge après la suppression. Voir *Infra*, Chapitre 5, « Le théâtre de collège en question ».

Compagnie⁵, ces trois anciens jésuites se révèlent particulièrement militants et actifs après 1789, dans le domaine de la littérature apologétique et contre-révolutionnaire, pour Barruel, ou dans le domaine spirituel, pour Clorivière et Fontaine. Ils font partie des sept anciens jésuites français à être réadmis dans la Compagnie de Jésus après 1801 et font donc le lien entre ce que l'on appelle communément l'« ancienne » et la « nouvelle » Compagnie. C'est pourquoi la Compagnie s'appuiera particulièrement sur eux lors de son rétablissement en France après 1814⁶.

Les cinq pièces de théâtre, toutes écrites en français, laissées par ces trois anciens jésuites nous permettent de réfléchir en premier lieu aux passerelles qui existent, au XVIIIe siècle, entre les différentes formes de théâtre non professionnel. Bien qu'ils diffèrent les uns des autres, le théâtre de collège plus ancien, le théâtre de société ainsi que le théâtre d'éducation, plus récents et connaissant une progression décisive et une apogée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, peuvent néanmoins se rejoindre et méritent d'être rapprochés⁷. Rarement évoqué et encore largement méconnu, le « théâtre conventuel »⁸ qui appartient à une longue tradition dramatique et qui fait encore partie des pratiques amateurs au XVIIIe siècle, doit aussi être pris en compte. Si l'une de ces cinq pièces a été écrite pour être jouée par de très jeunes enfants, les quatre restantes ont été représentées dans un milieu exclusivement féminin, celui d'un pensionnat religieux et d'un carmel. L'étude de ces pièces nous amène par conséquent à nous attarder sur les rapports que les anciens jésuites ont entretenus avec les congrégations féminines, après 1762. Confrontée à de nouveaux lieux de représentation, à des acteurs et à un public différent, notamment féminin, que devient la pratique théâtrale des jésuites ? Peut-elle d'ailleurs encore s'apparenter à une pratique « jésuite », d'autant plus que ces trois auteurs n'ont eu, à notre connaissance, aucune activité dramatique avant 1762 ? Est-ce l'occasion pour eux de proposer un théâtre différent de celui

⁵ Clorivière se considère comme « existant », tandis que Barruel estime qu'il n'a pas cessé « d'être vraiment jésuite ». Nous renvoyons ici à notre article, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'« identité jésuite » pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, p. 122.

⁶ La Compagnie de Russie réadmet le P. Fouet de la Fontaine en 1803, avec ses compagnons d'Angleterre, et le P. Clorivière en 1805. Le P. Barruel demande quant à lui sa réadmission en 1815. Après 1814, Clorivière est nommé à une charge équivalente à celle de provincial de France et Fouet de la Fontaine s'occupera notamment du noviciat de Montrouge.

⁷ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Du théâtre de société au théâtre amateur : le tournant des Lumières », dans *Le théâtre des amateurs, un théâtre de société(s), Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, le Triangle, Rennes*, Rennes, Théâtre s en Bretagne, 2005, p. 40.

⁸ Ce terme est employé à propos du théâtre pratiqué au Carmel, depuis la fin du XVIe siècle, voir l'introduction au théâtre de Thérèse de Lisieux, *Théâtre au Carmel : créations pieuses*, Bayeux, Cerf et Desclée De Brouwer, 1985, p. 12. Elissa B. Weaver utilise quand à elle les termes similaires de « convent theatre », tout en montrant que cette forme de théâtre ne peut se réduire à l'espace conventuel et s'est construit par rapport aux autres formes de théâtre profane, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

qui fut en usage dans les collèges de la Compagnie, dont on a vu pourtant qu'il pouvait être, au XVIII^e siècle, assez varié, un théâtre plus proche d'autres formes de théâtre amateur propres à cette fin de siècle ?

1. UNE PIÈCE DE THÉÂTRE POUR LA SOCIÉTÉ DU PRINCE DE SAXE

Dans le fonds conservé par les archives départementales de l'Aube, relatif à la résidence de Pont-sur-Seine abandonnée à la hâte en 1790 par le prince François-Xavier de Saxe (1730-1806), se trouve le fragment d'une pièce de théâtre écrite par l'abbé Barruel, en 1775, et intitulée *Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial*⁹. Après être parti en Bohême dans un collège jésuite de la Compagnie afin d'y achever sa théologie, Augustin de Barruel retourne en France en 1773 où il est sollicité pour s'occuper de l'éducation des deux fils de François-Xavier de Saxe. Fort d'une première expérience de préceptorat en Bohême, il entre au service du prince en juillet 1774, ainsi qu'il l'annonce dans une lettre à son frère, jusqu'en mai 1777, période durant laquelle il s'occupe également de la bibliothèque de la résidence de Pont-sur-Seine¹⁰. Outre Louis (1766-1782) et Joseph (1767-1802), dont il a la charge, il est également amené à côtoyer les deux filles aînées du prince, Elisabeth (1768-1844) et Marie-Anne (1770-1845). C'est pour ces enfants, âgés de 9 à 5 ans au moment de la représentation, et pour la société du château de Pont-sur-Seine, acquis récemment, que Barruel écrit sa pièce.

À l'instar d'autres demeures aristocratiques, il n'est pas rare que l'on donne des représentations dramatiques dans les deux résidences principales où séjourne la famille après 1771, d'abord au château de Chaumot, dans l'Yonne, puis dans celui de Pont-sur-Seine, dans l'Aube. Ainsi, pour l'anniversaire de la femme du prince, la comtesse de Lusace, le 3 août 1774, accueille-t-on une troupe ambulante de comédiens qui représente deux succès dramatiques du temps, *Les Folies amoureuses* de Regnard (1704), comédie du répertoire des scènes officielles, et *Annette et Lubin*, opéra-comique de Favart (1762) tiré du conte moral de Marmontel¹¹. En plus de la pratique courante de faire venir des troupes professionnelles de

⁹ Cette pièce est signalée par Abel Dechêne, « Un précepteur de princes au XVIII^e siècle : Barruel chez le Prince François-Xavier de Saxe (1774-1777) », *Etudes*, 1929, vol. 201, pp. 292-319. Nous suivons et complétons donc les principales informations données dans cet article.

¹⁰ AFSI, H Ba 52 a) n° 3, Lettre de Barruel à son frère, M. Barruel, lieutenant général, 21 juillet 1774. Abel Dechêne parle d'une disgrâce ce que vient confirmer Michel Riquet dans sa biographie du P. Barruel, voir Abel Dechêne, « Un précepteur de princes... », art. cit., p. 313 et Michel Riquet, *Augustin de Barruel : un jésuite face aux jacobins francs-maçons (1741-1820)*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 21.

¹¹ « De ma triste chaumière », écrit le prince de Saxe à sa sœur Christine, « je ne puis rien vous marquer de nouveau ni d'intéressant sinon que vendredi passé, pour célébrer un peu la fête du jour, nous avons eu une petite comédie d'une troupe ambulante qui a joué *Les Folies amoureuses* et *Annette et Lubin* assez bien pour de pareils acteurs, qui, étant en même temps sauteurs et artificiers, nous ont fait passer gaiement la soirée. », AD de l'Aube,

passage, il y a bien un théâtre de société chez le prince de Saxe qui témoigne du goût dramatique du prince et de sa famille¹². Une lettre de Barruel nous renseigne sur la forme que pouvait prendre ce théâtre, dont il est difficile toutefois de mesurer l'ampleur. Le 20 avril 1775, l'ancien jésuite rend compte à François-Xavier de Saxe de la petite fête qui vient de se tenir à Chaumot, le prince et la comtesse se trouvant à Versailles pour le temps pascal :

« J'espère que Votre Altesse ne désapprouvera pas le divertissement que nous avons permis hier à toute la petite famille. Il y a eu pour eux comédie, bal et opéra. Depuis longtemps les musiciens me priaient de leur permettre de donner ce spectacle aux jeunes Messieurs. Je l'avais refusé à cause du carême et des fêtes de pâques, et surtout parce que je ne trouvais point bon que les jeunes Messieurs allassent assister à ce spectacle dans la chambre des Messieurs. Mais hier tous ces obstacles furent levés. Le Théâtre fut dressé dans le vestibule. Mademoiselle Discowitz, le Milord Quiochs [Quisch], et le vieux Anton le coureur, donnèrent une pièce sans titre, mais décente et qui fit beaucoup rire. Anton joua en vrai acteur. À l'*opera buffa* Madame Favier ne se tenait plus de rire, criait qu'elle en avait mal à la gorge et à la tête. Les jeunes Messieurs et les demoiselles n'en rirent pas moins, mais sans mal de gorge et de tête. Le spectacle dura près de cinq quarts d'heures après le souper que nous avions avancé de demi-heure. Mademoiselle Béatrice même n'y dormit pas. On lui avait permis d'y assister parce qu'elle est bien guérie. Votre Altesse ne s'attendait peut être pas que nous jouissions du spectacle en son absence. »¹³

Loisir aristocratique et mondain prenant sa source dans l'univers de salons et la pratique de la conversation, le théâtre de société, selon Martine de Rougemont et Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, est loin de se réduire à une simple mode et constitue l'un des principaux lieux de sociabilité pour l'aristocratie ou la haute bourgeoisie de la seconde moitié du XVIIIe siècle¹⁴. Comme son nom l'indique, ce type de théâtre rassemble une société retreinte composée le plus souvent de la famille, des amis, de relations et parfois de domestiques, comme ici, formant le public et les acteurs. C'est un théâtre privé, « c'est-à-dire distinct des théâtres publics et privilégiés », qui se déroule donc dans un espace privé tel que le château de

EE 1455, Lettres autographes du prince Xavier à sa sœur la princesse Christine, 31 décembre 1760-31 décembre 1774, n° 9, 15 août 1774. On ne sait pas si Barruel était présent à cette représentation.

¹² On sait que l'oncle du prince de Saxe, le maréchal Maurice de Saxe, était particulièrement féru de théâtre et employait Favart dans son théâtre de société, voir Alfred Dinaux, « Le théâtre du maréchal de Saxe en Belgique (1745-1759) », *Archives historiques et littéraires du Nord*, t. V, 3^e série, 1855, pp. 80-99.

¹³ AD de l'Aube, EE 1461, Lettres de l'abbé Augustin de Barruel, précepteur des jeunes princes de Saxe au prince Xavier, la plupart relatives à ses élèves, 1775-1783, n° 48, le 20 avril 1775.

¹⁴ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société : un autre théâtre ?*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 15 et Martine de Rougemont, *La vie théâtrale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 306.

Pont-sur-Seine¹⁵. Ici, pas de scène fixe mais apparemment une scène démontable élevée dans le vestibule. En tant que théâtre d'amateurs, le théâtre de société suppose « une activité discontinue et non lucrative »¹⁶. Il nécessite néanmoins un minimum d'« investissement de la part d'un hôte et/ou d'une société », comme la pension accordée à un auteur¹⁷. Pour les représentations données à Chaumot et à Pont-sur-Seine, l'engagement financier a consisté essentiellement dans la construction d'un théâtre démontable et dans l'élaboration de décors tels que ceux utilisés pour la pièce de l'abbé Barruel. Le théâtre de société est l'occasion également d'un mélange des arts ; c'est pourquoi la fête organisée à Chaumot, en avril 1775, propose à la fois une comédie, un bal et un opéra¹⁸. Le répertoire consiste soit en reprises du répertoire des scènes publiques, soit dans des créations originales dont il ne faut pas négliger l'importance dans la carrière de certains auteurs, Marivaux étant le plus connu. Il n'est pas rare enfin que le théâtre de société implique la présence d'enfants, soit comme spectateurs, soit comme acteurs. Le fait que les divertissements d'avril 1775 aient été donnés plus spécialement pour eux implique l'usage d'un répertoire sans doute plus adapté et, en tout cas, moins mondain que la fête pour l'anniversaire de la Comtesse.

Des *Vœux de l'enfance* du P. Barruel, les archives de l'Aube n'ont malheureusement conservé qu'un fragment, c'est-à-dire la première et un morceau de la seconde scène du premier acte, la pièce étant divisée en deux actes. Sur un feuillet, subsistent également quelques vers formant, semble-t-il, l'épilogue de la pièce¹⁹. Ainsi que le précise son titre complet, *Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial* sont une pièce de circonstance donnée pour l'anniversaire du prince de Saxe, le 3 décembre 1775, au château de Pont-sur-Seine, par ses enfants, le chambellan du prince jouant également l'un des personnages. Le théâtre de société obéit en effet à un calendrier propre dont, par exemple, les anniversaires des différents membres du groupe sont les principaux temps forts²⁰. Dans le cas des pièces données pour les enfants du prince de Saxe, le P. Barruel, nous l'avons vu, veille néanmoins au respect du calendrier religieux. La pièce de l'ancien jésuite, en prose et mêlée des airs, est conservée dans une série rassemblant des vers, des couplets et des compliments adressés à François-Xavier de Saxe et à sa femme, notamment par leurs enfants. L'allusion, dans l'épilogue, à un

¹⁵ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Du théâtre de société au théâtre amateur : le tournant des Lumières », dans *Le théâtre des amateurs, un théâtre de société(s), Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, le Triangle, Rennes*, Rennes, Théâtre s en Bretagne, 2005, p. 39.

¹⁶ Martine de Rougemont, *La vie théâtrale en France...*, *op. cit.*, p. 297.

¹⁷ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Du théâtre de société au théâtre amateur... », *art. cit.*, p. 39.

¹⁸ *Id.*, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹ AD de l'Aube, EE 2014, Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace, « Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial, drame en deux actes par l'abbé de Barruel ».

²⁰ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, p. 30.

« bouquet » nous laisse supposer que la pièce fournissait probablement aux enfants l'occasion de débiter des compliments de leur composition, pouvant ainsi constituer une sorte d'exercice oratoire. *Les Vœux de l'enfance* rapprochent donc la fiction de la réalité et, excepté le chambellan qui joue le rôle d'un solitaire, mettent en scène les quatre enfants du prince dans leurs propres rôles. La pièce de circonstance, qui s'inscrit dans la fête privée et prend sa source notamment dans la fête de cour, est en effet à la « frontière du théâtre »²¹. On retrouve, dans la pièce de Barruel, les passages obligés formés par les compliments des divers acteurs au dédicataire de la pièce, à commencer par celui adressé par le solitaire : « Toi surtout, prince vertueux, digne enfant des Rois de la terre, toi dont les efforts n'ont pu me soustraire à la calomnie, ton nom gravé par la reconnaissance au fond de mon cœur n'y sera jamais effacé. »²² L'entrée de Louis et d'Elisabeth à la seconde scène est l'occasion pour chacun d'eux de présenter leurs cadeaux : « J'ai apporté, ma chère sœur, un petit présent que je veux laisser sur l'autel. Voyez, c'est un tableau. Vous voilà d'un côté avec notre petite sœur, mon frère et moi de l'autre, et un autel au milieu. Cela marquera au Dieu du solitaire que nous voudrions le prier toujours pour notre cher papa. »²³ Ainsi, François-Xavier de Saxe, bien qu'absent de la pièce, est la figure centrale des *Vœux de l'enfance* qui laissent deviner le schéma tripartite caractéristique du théâtre de société, le commanditaire, l'auteur, les acteurs²⁴.

Si les enfants sont les principaux acteurs de la représentation, cela ne fait pas des *Vœux de l'enfance* une pièce relevant, semble-t-il, du théâtre d'éducation tel que le définit Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, genre qui connaît un succès auprès des pédagogues des années 1770 et 1780. En dépit des lacunes de la source, il semble en effet que la pièce du P. Barruel ne se propose pas de délivrer une leçon morale en mettant en scène une quelconque épreuve que doit traverser un jeune personnage, l'objectif de la pièce restant la célébration du destinataire²⁵. La présence du personnage du solitaire pourrait néanmoins nous faire penser au pédagogue des pièces éducatives et édifiantes, substitut à la figure paternelle et dans laquelle il est possible de voir Barruel lui-même. Ce qui est certain, c'est que la pièce de l'ancien

²¹ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, op. cit., p. 149 et 151 et Martine de Rougemont, *La vie théâtrale en France...*, op. cit., p. 308.

²² AD de l'Aube, EE 2014, Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace, « Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial, drame en deux actes par l'abbé de Barruel », I, 1.

²³ *Ibid.*, I, 2.

²⁴ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, op. cit., p. 27.

²⁵ « Appartiendrait au théâtre d'éducation toute pièce qui prend comme personnage central un individu jeune ou insuffisamment formé pour pouvoir être l'objet d'une épreuve de type éducatif au sens large du terme, dont le dénouement coïncide avec l'heureux bénéfice qu'il en retire, c'est-à-dire un gain moral. », *Id.*, *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC vol. 350, 1997, p. 34.

jésuite est construite autour de deux thèmes fondamentaux mis à l'honneur dans le théâtre d'éducation et plus généralement dans le théâtre et la littérature de la seconde moitié du XVIIIe siècle. La famille et la vie privée sont les valeurs que consacrent *Les Vœux de l'enfance*²⁶. Certes, les comédies écrites par les jésuites telles que celles du P. du Cerceau mettaient également en scène la piété filiale mais le cadre dans lequel la pièce de Barruel fut représentée est davantage propice à enregistrer certaines évolutions dans la représentation de la famille. Cela se traduit d'abord par l'usage de petits noms tendres : « Dieu qui reçois les vœux de l'innocence/Sur mon Papa, sur ma tendre Maman,/De la santé verse le doux présent/Protège ainsi notre trop faible enfance. »²⁷ Ainsi que nous le rappelle Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, non seulement la famille apparaît comme « toute-puissante, omniprésente » et indispensable à l'existence de l'enfant mais elle est un espace idéal et harmonieux, exempt des luttes habituelles que donnent à voir les comédies traditionnelles²⁸. L'épilogue adressé au prince de Saxe donne, en effet, une image idyllique de la petite société : « Heureux au sein de sa jeune famille,/Ses seuls enfants forment toute sa cour,/Il les chérit tous d'un égal amour,/Le fils n'est pas plus chéri que la fille »²⁹. Dans *Les Vœux de l'enfance*, le lieu où évoluent les personnages est une forêt, dont une allée laisse entrevoir le frontispice d'un temple à côté duquel se trouvent la maison du solitaire et un petit jardin que cultive ce dernier au lever de rideau. L'idéal de la retraite et de l'« autarcie campagnarde et familiale » est parfaitement exprimé par le personnage, récurrent dans la littérature du XVIIIe siècle, du solitaire³⁰. C'est d'ailleurs sur l'air « Dans ma cabane obscure » du *Devin du village* (1752), de Jean-Jacques Rousseau, qu'Ernest le solitaire chante son bonheur de vivre une vie retirée :

« Loin du bruit de la ville,
Du faste de la cour,
De ce paisible asile
Que j'aime le séjour ! [...]
Ici la jalousie,
La noire trahison
Ne sauraient sur ma vie
Répandre leur poison ;
Ici de l'imposture

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ AD de l'Aube, EE 2014, Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace, « Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial, drame en deux actes par l'abbé de Barruel », épilogue.

²⁸ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis ...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁹ AD de l'Aube, EE 2014, Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace, « Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial, drame en deux actes par l'abbé de Barruel », épilogue.

³⁰ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis...*, *op. cit.*, p. 15.

Je ne crains plus les traits ;
La vertu la plus pure
Y peut régner en paix. »³¹

Ne peut-on voir également dans les mots du solitaire l'expression du soulagement qu'a pu ressentir le P. Barruel après ses quelques dix années d'errance ? « Que de soucis, de craintes, de dangers n'ont cessé de m'assiéger depuis que j'ai fui loin des cours ! Une foule d'envieux et de méchants ne fixe plus sur moi les yeux de la calomnie. »³² Il semble en effet probable que Barruel se soit représenté à travers la figure du solitaire. L'image qu'il donne de lui est celle d'un ermite qui emploie son temps au travail du jardin et à la prière : « Dieu qui habites dans ce temple, je veux tous les jours te bénir de mon sort. Ce sera par des cantiques d'action de grâce que tous les jours je terminerai mes travaux. »³³ À l'écart de la petite société constituée par le cercle familial, le solitaire n'en est pas moins l'un de ses principaux ciments, ciment religieux avant tout : « nous avons formé le projet de faire prier le solitaire pour notre cher papa », ainsi que le rappelle la fille aînée dans la seconde scène³⁴. L'exercice auquel le P. Barruel s'est plié pour l'anniversaire du Prince de Saxe doit tout autant à la pratique jésuite de l'éloge de circonstance, employé pour célébrer des grands personnages mais également des personnalités importantes pour la communauté, comme nous avons pu le voir dans le théâtre de scolasticat, qu'au succès du théâtre de société. Celui-ci impose ses thèmes et son esthétique, parfois proches de ceux du théâtre d'éducation. Barruel célèbre une société familiale organisée autour du chef paternel, dont il salue le patronage, une société dans laquelle il semble s'inclure par le biais de la figure ambiguë du solitaire. Écriture vouée à l'éphémère, la pièce des *Vœux de l'enfance* est un moyen par lequel s'instaure une relation avec une société restreinte, moyen que développent, dans un contexte et un but différent, les pièces de théâtre écrites pour l'espace conventuel.

2. LE THÉÂTRE DANS LA VIE CONVENTUELLE : INSTRUCTION, SPIRITUALITÉ, SOCIABILITÉ

À la différence des *Vœux de l'enfance*, les pièces de théâtre des PP. Clorivière et Fontaine ont été écrites pour un univers exclusivement féminin et conventuel, dans la

³¹ AD de l'Aube, EE 2014, Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace, « Les Vœux de l'enfance ou l'amour filial, drame en deux actes par l'abbé de Barruel », I, 1.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, I, 2.

décennie qui précède la Révolution. *Les Vertus à la crèche* et *Tobie ou la vertu éprouvée* du P. Fontaine furent en effet écrites pour les pensionnaires des bénédictines de Montargis, tandis que le P. Clorivière a composé *Zénobie* et *La Sainte Vierge présentée au temple* pour le carmel de Saint-Denis³⁵. Ces quatre pièces de théâtre, conservées aux archives françaises de la Compagnie de Jésus, présentent un réel intérêt pour l'étude de la pratique du théâtre dans le milieu conventuel français, à la fin du XVIIIe siècle. Elles constituent également une forme originale de relation entre d'anciens jésuites et des religieuses, après 1773, dont il s'agit ici de définir la nature. Ainsi que l'ont montré les travaux sur le genre et sur les rapports entre les sexes, cette relation ne peut se réduire à une relation d'autorité et de domination, quand bien même la suppression est venue développer et renforcer les liens existant auparavant avec les congrégations féminines. Ecriture masculine adressée aux femmes, vouée en principe à être incarnée sur scène, les pièces des PP. Fontaine et Clorivière relèvent aussi d'une écriture postérieure à la suppression dont nous allons maintenant tenter de dégager les traits particuliers.

2.1. Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace conventuel

La question des rapports entre les jésuites et les femmes à l'époque moderne bénéficia depuis quelques années d'un renouvellement historiographique qui s'est développé dans le sillage des travaux sur les congrégations féminines et sur la direction spirituelle, adoptant progressivement les perspectives suggérées par l'histoire des femmes et l'usage du concept de genre³⁶. La période de la suppression de la Compagnie de Jésus offre un observatoire

³⁵ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte » et « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral » et G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans pièce en trois actes avec des chœurs*. Le manuscrit de cette dernière pièce n'indique pas pour qui elle fut composée mais plusieurs indices nous laissent à penser qu'elle fut destinée au carmel de Saint-Denis.

³⁶ Pour la France, il faut avant tout citer le travail pionnier de Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984, suivi, pour la période moderne, par le travail de Marcel Bernos, *Femmes et gens d'église dans la France classique, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Cerf, 2003. Sur les ordres contemplatifs à l'époque moderne, voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1987 et Marie-Elisabeth Henneau, *Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles, Brepols, 1990. Parmi les travaux sur les ordres enseignants, voir par exemple Philippe Annaert, *Les collèges au féminin : les ursulines au 17^e et 18^e siècles*, Bruxelles, Lessius, 1999 ainsi que le panorama donné par Martine Sonnet, *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Cerf, 1987. Pour mesurer l'apport d'une perspective « genrée », voir également le point fait dans Silvia Mostaccio (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010. L'historiographie italienne a très tôt développé une réflexion sur le rôle des femmes dans la réforme catholique, voir par exemple Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarri (dir.), *Donne e Fede: Santità e Vita Religiosa in Italia*, Rome-Bari, Laterza, 1994 et le numéro des *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni*

privilegié pour étudier ces rapports, entre évolution et inertie, dans un contexte socio-politique en mutation. Si les formes de relations entre les anciens jésuites et les congrégations féminines ne changent pas radicalement après la suppression, elles connaissent néanmoins une évolution décisive dont les quatre pièces de théâtre sont un témoignage singulier. Du fait de leur entrée massive dans le clergé séculier qui fait suite à leur expulsion des collèges en 1762 et à la suppression de la Compagnie par le bref papal de 1773, les anciens jésuites peuvent désormais être attachés plus durablement aux couvents féminins, alors que les *Constitutions* interdisaient aux membres de la Compagnie d'en assurer la direction spirituelle régulière. Une partie d'anciens jésuites sont en effet employés dans les couvents après 1762³⁷. Il nous a donc paru nécessaire de revenir, dans un premier temps, sur la manière dont les PP. Clorivière et Fontaine sont amenés à entrer en relation avec les communautés religieuses de Montargis et de Saint-Denis ainsi que sur certaines des raisons qui les ont conduits à composer des pièces de théâtre pour ces deux communautés.

Les parcours de Jean-Baptiste Fouet de la Fontaine et de Pierre de Clorivière ainsi que l'histoire de leurs relations avec les communautés de Montargis et de Saint-Denis sont un bon exemple des collaborations qui se développent après la suppression entre les anciens jésuites et de nombreux couvents féminins. Forcé, par ordre de Marie-Thérèse d'Autriche, de quitter Bruxelles où il est aumônier des bénédictines anglaises depuis 1770, Clorivière arrive en 1775 à Paris, où il est hébergé dans un premier temps par les bénédictines de Jarcy, au titre d'aumônier bénévole. Il prêche pour plusieurs communautés religieuses dont celle de sa sœur, les visitandines de la rue du Bac, et entre alors en contact avec Louise de France (1737-1787), carmélite à Saint-Denis depuis 1770³⁸. Le travail de Bernard Hours sur le dauphin, fils de Louis XV, a montré combien l'image d'une famille royale dévouée à la Compagnie de Jésus devait être nuancée, ainsi que l'existence d'un « parti dévot » autour de la reine Marie

scolastiche dirigé par Angelo Bianchi et Giancarlo Rocca consacré à « L'educazione femminile tra Cinque e Settecento », 2007, n° 14. Sur la direction spirituelle, voir notamment Gabriella Zarri (dir.), *Storia della direzione spirituale, III. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008. Enfin, sur les rapports des jésuites avec les congrégations féminines et la question de l'appropriation du modèle ignatien, voir Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre, Alessandro Serra (dir.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre : femmes, jésuites et modèles ignatien*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014.

³⁷ Un peu moins d'un quart des jésuites résidents en Bretagne sont employés auprès de couvents féminins, voir Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Turin, Libreria Stampatori, 2001, p. 69. Voir également Dorothy Gillian, *A modern persecution: Breton Jesuits under the suppression of 1762-1814*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC vol. 378, 1999.

³⁸ André Rayez et Louis Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1971-1973, vol. 1, pp. 36-37 et vol. 2, p. 61.

Leszczynska et de son fils pouvait être interrogée³⁹. De fait, après 1762, le soutien dont bénéficient les anciens jésuites à la cour, s'il est réel et visible, est pourtant assez limité et concerne seulement quelques individus⁴⁰. L'action de Madame Louise lors de la suppression de la Compagnie de Jésus consiste donc, elle aussi, dans une aide ponctuelle⁴¹. Dans les relations que le Carmel de Saint-Denis entretient avec les anciens jésuites, l'influence et la personnalité de la princesse n'en ont pas moins été décisives. La présence de plusieurs anciens jésuites dans ce Carmel tient en effet à l'attrait et au rayonnement que connaît le couvent depuis l'entrée de Madame Louise en avril 1770. Mais la protection qu'ils trouvent à Saint-Denis, comme dans d'autres couvents français, est surtout le résultat des liens qui existent depuis le XVIIe siècle entre la Compagnie de Jésus et le Carmel réformé de sainte Thérèse d'Avila⁴², autant que de la réputation acquise par les jésuites en matière de direction spirituelle et de prédication. Enfin, c'est en raison du rôle joué par les jésuites dans la diffusion de dévotions caractéristiques du catholicisme du XVIIIe siècle, à commencer par celle du Sacré Cœur dont la fête est officiellement instituée en 1765, que se manifeste un attachement pour la Compagnie au sein des congrégations féminines⁴³. Contrairement à son frère pour qui la défense de la Compagnie relevait davantage de la stratégie politique⁴⁴, Madame Louise conserve, à l'instar de sa mère, une profonde sympathie pour l'ordre de saint Ignace qui se manifeste notamment pendant ses années de priorat à travers les diverses demandes qu'elle transmet, en 1774, au cardinal de Bernis, pour l'obtention d'objets culturels provenant du Collège romain⁴⁵.

Le Carmel de Saint-Denis apparaît donc comme un point d'ancrage où trouvent refuge certains anciens jésuites français qui peuvent y poursuivre leurs activités. À partir de 1770, le P. Louis Avril, ancien substitut de l'assistant de France à Rome, devient l'un des confesseurs du Carmel ; il sera rejoint en 1781 par le P. Réveillaud⁴⁶. De la même façon, les PP. Vincent et Corret viennent prêcher la retraite de septembre et d'octobre 1770, tandis que le P. Lanfant

³⁹ Bernard Hours, *La vertu et le secret : le dauphin, fils de Louis XV*, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 196-199. Sur l'existence d'un parti dévot dans le cercle de la reine, voir du même auteur, *Louis XV et sa cour*, Paris, PUF, 2002, pp. 194-195.

⁴⁰ Si le P. Berthier est un temps conservateur de la bibliothèque du dauphin, il doit quitter ses fonctions probablement en mars 1764. Le P. Para du Phanjas quant à lui, obtient une pension grâce à la recommandation d'Adélaïde et à l'entremise de Mgr de Beaumont.

⁴¹ Bernard Hours, *Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, Cerf, 1987, p. 309.

⁴² Voir par exemple Dominique de Courcelles, *Thérèse d'Avila. Femme d'écriture et de pouvoir*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 170-171.

⁴³ Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.*, p. 135, 138 et p. 143.

⁴⁴ Bernard Hours, *La vertu et le secret...*, *op. cit.*, pp. 229-249.

⁴⁵ Officiellement offerts par Clément XIV au Carmel de Saint-Denis, la croix et les chandeliers du maître-autel du collège romain ont en réalité été donnés suite aux instances de la princesse, ainsi qu'en témoigne une lettre du duc d'Aiguillon au Cardinal de Bernis, voir Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, pp. 308-309.

⁴⁶ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 310-312.

vient en 1771 et 1772⁴⁷. À partir de 1776, le P. Clorivière prêche à son tour dans la communauté et c'est probablement ainsi qu'il développe des liens avec Madame Louise, l'amenant à composer plusieurs écrits spirituels et poétiques qui lui sont dédiés⁴⁸. Après son départ de Paris, en 1779, alors qu'il a été nommé à la cure de Paramé, près de Saint-Malo, l'ancien jésuite adresse encore à la princesse sa traduction de l'ouvrage italien de son ancien confrère, Barthélemy Galpin, sur les *Exercices de dévotion à S. Louis de Gonzague* (1785), dévotion que Madame Louise contribue à développer à Saint-Denis⁴⁹. Plus généralement, c'est Paris et ses environs qui amènent les anciens jésuites à braver l'interdiction de résidence décrétée par le parlement de Paris en 1762. La capitale est un centre spirituel important pour les anciens jésuites où un réseau d'entraides se constitue, dont les couvents féminins sont un maillon essentiel. Il faut souligner ici un lien qui semble se réactiver à partir de ces années 1770 entre plusieurs anciens jésuites qui entrèrent ensemble au noviciat de Paris entre 1756 et 1757⁵⁰. Clorivière retrouve en effet dans la capitale Nicolas-Marie Verron (1740-1792), directeur spirituel à partir de 1779 de la communauté de Sainte-Aure, rue Neuve-Sainte-Geneviève, établie depuis 1723 pour l'éducation des jeunes filles de la noblesse et l'adoration perpétuelle du Sacré Cœur⁵¹. C'est à Verron, avec lequel il est entré la même année au noviciat, que le P. Fontaine confie, avant son départ d'exil, le manuscrit des *Entretiens affectifs et religieux propres aux communautés religieuses*. Ceux-ci sont publiés en 1792, juste avant les massacres de septembre où Verron trouve la mort. Contrairement à Clorivière, Fontaine ne réside pourtant pas à Paris mais chez les bénédictines de Montargis, dans le Loiret. De retour de Liège en 1786, il en devient en effet l'aumônier ou le chapelain, c'est-à-dire le confesseur résidant auprès de la communauté, dirigée alors par l'abbesse Gabrielle-Elisabeth de Lévis-Mirepoix, à laquelle l'ancien jésuite dédie ses *Entretiens affectifs*. Fontaine choisit d'accompagner l'ensemble des bénédictines qui émigrent en Angleterre, en octobre 1792, pour s'installer à Bodney Hall dans le Norfolk, là où trouvera refuge également

⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁸ André Rayez et Louis Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 61.

⁴⁹ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 184. La carmélite reçoit également des reliques du saint jésuite, de même que celles de saint Stanislas Kotska, voir *Ibid.*, p. 188.

⁵⁰ ARSI, Franciae 28 c, Cat. Brev., 1753-1760, « Catalogus personarum et officiorum Provinciae Franciae Societatis Jesu exeunte anno 1757 », pp. 31-32. Clorivière y entre le 14 août 1756, Louis Simpson, dont il sera question plus loin, le 11 octobre de la même année, tandis que Fontaine y entre le 13 septembre 1757 et Verron, quelques jours après, le 25 septembre.

⁵¹ Henri Fouqueray, *Un groupe de martyrs de septembre 1792. Vingt-trois anciens jésuites*, Paris, Spes, 1926, p. 99 et p. 102. Sur les liens entre Verron et Clorivière, voir André Rayez et Louis Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 37 et p. 66.

Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé en 1805⁵². Le 2 septembre 1803, il est réintégré dans la Compagnie et est incorporé aux jésuites qui forment depuis quelques mois la province anglaise, grâce à l'autorisation de Pie VII.

Si le statut d'aumônier ou de chapelain du P. Fontaine suppose un contact plus étroit et régulier avec la communauté de Montargis que celui de prédicateur extérieur qu'occupe le P. Clorivière auprès du Carmel de Saint-Denis, l'objectif que se proposent les deux anciens jésuites consiste pareillement à enrichir la formation religieuse des sœurs et entretenir leur vocation. Ayant pris à l'époque moderne une importance considérable dans la reconquête catholique et l'évangélisation de la société au sein de laquelle les femmes ont une position stratégique, l'activité d'écriture qui accompagne et prolonge les relations avec ces communautés religieuses est aussi un moyen pour les anciens jésuites d'étendre leur travail de prédication et de direction spirituelle⁵³. Les livres et les manuscrits laissés aux communautés et dédiés aux supérieures de celles-ci s'inscrivent, en premier lieu, dans la production traditionnelle que les clercs destinent aux femmes entrée en religion. On y valorise la vie conventuelle et la clôture renforcées au lendemain de la 25^e session du Concile de Trente, en 1563. Discours et exhortations, de la même façon que le ferait un confesseur ou un prédicateur en chaire, présentent ainsi l'idéal de perfection monastique en vue de contrôler, de discipliner et de régler les comportements, ainsi que le font les ouvrages traitant des devoirs d'états adressés aussi bien aux hommes qu'aux femmes⁵⁴. Il s'agit alors avant tout d'une littérature de « discipline » insistant sur les règles de vie conventuelle, une littérature spirituelle et dévote également par laquelle on instruit tout autant que l'on transmet des modèles de dévotion et une culture religieuse⁵⁵. Clorivière et Fontaine écrivent en premier

⁵² Voir Claude-Alain Sarre, *Louise de Condé*, Paris, Jean-Paul Gisserot, 2005 et Marie-Louise Jacotey, *Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé*, Saints-Geosmes, Guéniot, 1996. Voir plus généralement Nicole Pellegrin, « Errances, odyssées ou cheminements ? Quelques religieuses voyageuses au temps des Républiques », dans Gilles Bertrand et Pierre Serna (dir.), *La République en voyage (1770-1830)*, Rennes, PUR, 2013, pp. 123-146.

⁵³ La réflexion et les questionnements que nous menons ici sur les types de relations qu'instaure le texte avec les couvents féminins nous ont été suggérés notamment par le travail de Patrick Goujon sur la correspondance et l'activité d'écriture de Jean-Joseph Surin, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 130. Sur l'importance de la production destinées aux femmes voir notamment Silvia Mostaccio, « Entre Réforme et Espagne : quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux ? », dans Silvia Mostaccio (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas...*, op. cit., p. 82 et surtout Xenia von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Rome, Viella, 2011. Voir *Infra*, chapitre 4.

⁵⁴ Sara Cabibbo, « Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne », dans Silvia Mostaccio (dir.), *Genre et identités...*, op. cit., p. 23. L'historiographie italienne a notamment souligné l'importance du contrôle et du « disciplinamento » dans ce type d'ouvrages.

⁵⁵ Marie-Elisabeth Henneau précise que la lecture autorisée dans les couvents relève de trois catégories : « la liturgie, la régularité et la spiritualité », voir « À l'école du cloître au 17^e siècle : formation et éducation dans les ordres contemplatifs féminins (Pays-Bas méridionaux et principauté de Liège) », dans Silvia Mostaccio (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas...*, op. cit., p. 135.

lieu des traités spirituels ou des opuscules pour les communautés dans lesquelles ils sont accueillis. Les *Entretiens affectifs et religieux propres aux communautés religieuses* du P. Fontaine, pour le couvent de Montargis, s'efforcent de rappeler les anniversaires et les étapes importants de la vie d'une religieuse ainsi que l'esprit de chaque charge dans la communauté. Clorivière, quant à lui, dans un écrit adressé aux bénédictines anglaises de Bruxelles, s'attache, comme l'indique le titre, aux *Devoirs d'une supérieure*. Suite à son départ de Paris en 1779, l'ancien jésuite envoie également à Madame Louise plusieurs cahiers servant à l'*Introduction à l'histoire des Carmélites de la Réforme de Sainte Thérèse en France*.

Le recours à la dédicace témoigne de la complexité des relations qui s'instaurent avec les communautés religieuses. Non seulement l'écrit et le livre célèbrent un patronage, servent de remerciements, dans une logique qui n'est pas dénuée de visées stratégiques, mais ils révèlent également l'amitié qui peut lier les anciens jésuites à ces communautés, à leurs abbesses ou à leurs prieures. Cela est d'autant plus vrai que ces textes, y compris les pièces de théâtre sur lesquelles nous allons nous pencher, s'ils peuvent être le résultat d'une commande, n'impliquent en revanche pas une gratification financière quelconque de la part du commanditaire : nous sommes ici dans un contexte de gratuité⁵⁶. L'activité d'écriture renvoie donc aussi à un mode de relation que les travaux sur la direction spirituelle définissent comme s'approchant davantage de la conversation, des rapports fondés sur le principe de la collaboration et de l'échange⁵⁷. Restées manuscrites, les pièces de théâtre de Fontaine et de Clorivière s'adressent à un groupe restreint et, à l'instar des pièces de circonstance, peuvent donc difficilement échapper à l'environnement éducatif féminin, à l'espace conventuel voire à la communauté religieuse pour laquelle elles ont été écrites, surtout dans le cas de *Zénobie*⁵⁸. Seul *Tobie ou la vertu éprouvée* du P. Fontaine est envisagé, dans un second temps, pour un cercle scolaire plus étendu. La présence inhabituelle, dans ce type de manuscrits, d'une adresse au lecteur laisse en effet penser que cette pièce était destinée à la publication. Ajoutée alors que l'ancien jésuite est en exil en Angleterre, l'adresse au lecteur indique un nouveau destinataire qui n'est plus la petite communauté de Montargis. Effectivement, « cette pièce, écrite en l'année 1787, n'avait été destinée qu'à l'instruction des jeunes demoiselles dans un des monastères de France » ; elle est désormais présentée au public « comme un hommage de plus dû aux bienfaiteurs généreux dont l'Angleterre a fourni un si grand nombre ». Fontaine

⁵⁶ Stéphane Van Damme, citant Dominique Bertrand, rappelle que pour Ignace de Loyola, « la gratuité des moyens impliquait trois registres de relations : la faveur, l'obligation, et l'amitié », *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005, p. 124.

⁵⁷ Gabriella Zarri, « Introduzione », dans Gabriella Zarri, *Storia della direzione spirituale...*, op. cit., pp. 36-46.

⁵⁸ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, op. cit., p. 149.

définit alors un usage idéal de sa pièce : « l'on jugera peut-être », affirme-t-il, « qu'[elle] serait utilement employé[e] dans les écoles où l'étude de la langue française est devenue si commune. »⁵⁹ Parce que c'est la pièce du corpus la moins marquée par le milieu conventuel, *Tobie* trouve dans l'exil une nouvelle valeur. Un travail plus approfondi sur la pratique de la dédicace par les anciens jésuites, tel que l'a mené Stéphane Van Damme pour les jésuites à Lyon au XVIIe et au début du XVIIIe siècle, permettrait sans doute de faire émerger certaines caractéristiques propres à la période de la suppression, de souligner l'impact des événements suppressifs et révolutionnaires sur les relations avec les anciens soutiens dont bénéficiait auparavant la Compagnie de Jésus et de mesurer jusqu'à quel point les couvents peuvent être au centre de ce système⁶⁰. Il serait possible de dégager à la fois des stratégies individuelles, dues à des parcours singuliers, mais aussi des stratégies d'ordre plus communautaire où la qualité d'anciens jésuites n'est pas la seule pertinente. L'exemple des dédicaces adressées à Louise de France par les anciens jésuites, à la suite d'autres auteurs spirituels, pour lesquels elle représente une caution avant tout « morale », constituerait alors un point de départ intéressant pour une réflexion sur l'activité d'écriture après 1762⁶¹. Nous nous contenterons seulement ici de souligner le fait qu'écrire pour le Carmel de Saint-Denis dans les années 1770, c'est aussi écrire pour Louise de France dont elle est la prieure de 1773 à 1779, c'est-à-dire écrire pour une carmélite et une princesse de France.

En allant plus avant dans notre réflexion sur le sens et la spécificité de l'écriture dramatique destinée aux communautés de Saint-Denis et de Montargis, il convient de préciser les circonstances particulières qui donnent lieu, au XVIIIe siècle, à des représentations théâtrales dans les couvents. Avec les cantiques spirituels, les pièces de théâtre forment un ensemble littéraire et poétique destiné plus spécialement aux temps de récréations et à certaines fêtes du calendrier liturgique qui rythment la vie des religieuses. Les deux anciens jésuites ont dû ainsi prendre en compte deux pratiques théâtrales en usage dans l'espace conventuel qui, bien que proches, doivent être considérées séparément. Evoqué dans l'historiographie française, le théâtre conventuel, dont les deux pièces de Clorivière sont un exemple, a surtout fait l'objet, pour l'époque moderne, de l'attention des chercheurs italiens et anglo-saxons. Ce sont avant tout les couvents espagnols mais surtout italiens, comme ceux de

⁵⁹ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », Au lecteur.

⁶⁰ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 91 et suiv.

⁶¹ Eric Suire remarque en effet qu'« elle fit figure de mécène et de protectrice des écrivains religieux, établissant une sorte de patronage moral sur la production édifiante du royaume », Éric Suire, *Sainteté et Lumières : hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 163. Outre Clorivière, plusieurs autres anciens jésuites dédient leurs ouvrages à Madame Louise tels que les PP. Champion de Pontalier, Rouville, Vincent.

Toscane auxquels s'est attaché Elissa B. Weaver, qui ont bénéficié de la réflexion historique⁶². Au-delà de l'approche traditionnelle qui s'appuie de façon privilégiée sur des sources normatives et comptables, ces travaux se sont efforcés de décrire les pratiques culturelles des religieuses et ainsi d'analyser le quotidien, les comportements et les modèles en usage dans les couvents, à travers une variété de documents écrits par les religieuses dont les récits autobiographiques et les écrits spirituels sont les plus emblématiques⁶³. Les quatre pièces de théâtre dont nous disposons n'ont certes pas été écrites par les religieuses elles-mêmes mais elles nous rapprochent néanmoins de l'intimité et de la vie vécue dans deux communautés religieuses des dernières décennies d'Ancien Régime.

Même si le théâtre est pratiqué dans les couvents féminins depuis le Moyen Âge, le développement de la pratique théâtrale dans l'espace conventuel à l'époque moderne coïncide tout d'abord avec le renforcement de la clôture. Ainsi que l'explique Gabriella Zarri, il a fallu prévoir « de nouvelles occasions de vie sociale », « des moments de la journée consacrés à la récréation »⁶⁴. On sait d'ailleurs que la réforme du Carmel consistait notamment à ménager des temps de récréations que ce soit durant les deux heures quotidiennes de détente prises en commun, au chauffoir, le midi et le soir, ou lors de fêtes durant l'année. Dans l'esprit de Thérèse d'Avila, il s'agissait de trouver un équilibre spirituel tout en favorisant la gaieté par la discussion ou les jeux littéraires. Le théâtre, toléré en conséquence par les autorités ecclésiastiques, constitue un moyen pour supporter la clôture, de même que d'autres pratiques plus courantes telles que les cantiques spirituels⁶⁵. Ces temps de récréations n'en demeurent

⁶² Il faut ici souligner le rôle pionnier des travaux sur les couvents médiévaux et notamment l'édition par Monique Goulet des œuvres dramatiques de Hrotsvita de Gandersheim, *Théâtre*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Parmi les travaux les plus récents, Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy. Spiritual Fun and Learning for Women*, New York, Cambridge University Press, 2002 et, du même auteur, *Scenes from Italian convent life : an anthology of convent theatrical texts and contexts*, Ravenne, Longo, 2009. Voir également le chapitre consacré au théâtre dans l'ouvrage de Silvia Evangelisti, *Nuns, a History of Convent Life, 1540-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁶³ Sara Cabibbo, « Perspectives pour une histoire institutionnelle... », art. cit., p. 22. Voir surtout l'article de Marie-Elisabeth Henneau qui apporte un éclairage historiographique dépassant largement le cadre des Pays-Bas méridionaux, « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire. État de la question et pistes de recherches à propos des couvents de femmes (XIIIe-XVIIIe s.) sur le territoire de la Belgique actuelle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2008, vol. 86-3 et 4, pp. 769-792. Sur les pratiques littéraires des religieuses, voir Elissa B. Weaver, « Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650) », dans Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarri (dir.), *Donne e Fede...*, op. cit., pp. 253-276. On peut regretter ici que l'entreprise éditoriale menée par l'université de Saint-Etienne sur le théâtre écrit par les femmes, n'évoque la tradition conventuelle qu'à travers une seule pièce d'une religieuse du XVIIIe siècle, voir Aurore Evain, Perry Gethner et Henriette Goldwyn (dir.), *Théâtre de femmes de l'Ancien Régime*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006-2014.

⁶⁴ Gabriella Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2007, n° 26, p. 50.

⁶⁵ Sur le rôle des cantiques spirituels à l'époque moderne dans la formation des femmes, voir notamment Catherine Gordon-Seifert, « From Impurity to Piety : Mid 17th-Century French Devotional Airs and the Spiritual Conversion of Women », *The Journal of Musicology*, 22/2, 2005, pp. 268-291 et plus généralement Bernard

pas moins codifiés, soumis à un contrôle et à une stricte réglementation intervenant à différents niveaux. Les représentations théâtrales ont avant tout lieu lors de fêtes liturgiques, c'est-à-dire le plus souvent au carnaval et à Noël, et lors de fêtes communautaires comme la fête des novices, le jour des Saints Innocents⁶⁶. Ainsi, *Les vertus à la crèche* du P. Fontaine ont visiblement été représentées pour Noël, tandis que *Tobie* le fut sans doute pour le temps de carnaval. Spécialement fêtée dans les carmels mais également dans les autres couvents féminins, la fête de la prieure ou de la supérieure est à l'origine de l'écriture et de la représentation de *Zénobie* du P. Clorivière. Le sujet de sa deuxième pièce, la présentation de la Vierge au temple, nous laisse penser qu'elle fut écrite pour la fête particulière du 21 novembre au cours de laquelle les religieux et les personnes consacrées célèbrent leurs vœux. S'il s'agit de divertir l'ensemble de la communauté, ce théâtre est avant tout un théâtre de novices, joué par les plus jeunes pour lesquelles les exigences de la clôture sont les plus sensibles. Le personnage de Zénobie rappelle au troisième acte de la pièce de Clorivière que ce type de festivités, regardées comme d'« innocents loisirs », est donné à une « jeunesse innocente » lors de « jours consacrés aux plaisirs »⁶⁷. Le plus souvent écrites par la maîtresse des novices, ces pièces de théâtre se proposent surtout de participer à l'instruction et à la formation des plus jeunes à la vie religieuse et conventuelle ainsi qu'à la transmission de valeurs spirituelles par la mise en scène d'exemples et de modèles d'édification et de perfection : elles nous rappellent le rôle joué par les ordres contemplatifs, à côté des congrégations enseignantes, dans la formation des femmes⁶⁸. Pour les PP. Clorivière et Fontaine, leurs pièces de théâtre sont autant l'occasion de catéchiser, de fournir des éléments nécessaires à une vie dévote que de préparer, d'une certaine manière, les voies vers la méditation, tout en étant un moyen d'expression et de partage d'un sentiment religieux. S'il est pertinent de penser notre petit corpus de pièces de théâtre comme autant de « récréations pieuses » qui empruntent avant tout au répertoire sacré et édifiant en usage dans les couvents

Dompnier, « Les cantiques dans la pastorale missionnaire en France au XVIIe siècle », dans Stefania Nanni (dir.), *La musica dei semplici : l'altra Controriforma*, Rome, Viella, 2012, pp. 73-105. Le P. Avril a écrit des cantiques spirituels pour les récréations du carmel de Saint-Denis de même que le P. Joseph Vincent, qui a prêché au carmel, et a laissé manuscrit des *Cantiques spirituels* (1783) dédiés à Louise de France. Quant aux nombreux cantiques du P. Clorivière, conservés aux archives jésuites de Vanves, il est probable qu'une partie d'entre eux aient été destinés à Saint-Denis. Ils constituent un beau témoignage de ce type d'écriture dans la seconde moitié du XVIIIe et au début du XIXe siècle.

⁶⁶ Elissa B. Weaver, *Convent Theatre...*, op. cit., pp. 59-60. La fête des Saints Innocents, le 28 décembre, était parfois l'occasion, dans les pensionnats religieux de même que dans les couvents, d'un renversement typique des pratiques carnavalesques, au cours duquel les novices ou les pensionnaires prenaient le costumes de religieuses et élaient une abbesse, voir notamment Martine Sonnet, *L'éducation des filles...*, op. cit., p. 186.

⁶⁷ AFSI, G CI 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », III, 6.

⁶⁸ Marie-Elisabeth Henneau, « À l'école du cloître au 17^e siècle... », art. cit.

féminins, telle la pièce de Fontaine intitulée *Les vertus à la crèche*, cela ne doit pourtant pas nous conduire à négliger la tendance à une sécularisation des sujets au cours du XVIII^e siècle qui conduit également à représenter des farces ou plus souvent des pastorales, comme celle écrite par Clorivière, intitulée *Zénobie*⁶⁹. *La Sainte Vierge présentée au temple* nous montre aussi que la non-mixité des rôles n'était pas systématiquement respectée. Par conséquent, nous ne devons pas oublier la grande diversité qui existe entre les couvents où l'éducation des novices dépend, ainsi que le rappelle Marie-Elisabeth Henneau, « de la curiosité et des capacités intellectuelles des moniales responsables de la formation, de l'ouverture d'esprit des autorités spirituelles en charge de leur direction, et, sans doute, de la perméabilité, ou de la résistance, de l'entourage aux tendances qui, dans la seconde moitié du [XVIII^e] siècle, puis davantage encore au siècle suivant, se méfient de l'accès des femmes au savoir, et, donc, de celui des religieuses aux domaines nécessairement réservés à leurs homologues masculins. »⁷⁰ Il faut donc se garder de réduire le théâtre conventuel à l'espace qui l'a vu naître, espace qui est lui-même bien plus complexe qu'il n'y paraît.

En quoi le théâtre proposé aux pensionnaires du couvent des bénédictines de Montargis, soumises elles aussi à la clôture mais toutefois séparées des religieuses, diffère-t-il du théâtre pratiqué par les novices du carmel de Saint-Denis ? Au-delà de la physionomie propre à chacune des deux congrégations, la question mérite d'être posée parce que le système du pensionnat a longtemps été considéré par les congrégations non enseignantes comme un mode de recrutement, outre l'apport financier qu'il représente. Fondé en 1630 par Marie Granger, auparavant religieuse à Montmartre, le couvent de Notre-Dame des Anges de Montargis regroupe, à l'époque où le P. Fontaine y est aumônier, une trentaine de religieuses. Rapidement, pour financer la construction de ses bâtiments, il accueille des pensionnaires, à partir de l'âge de 7 ans, élevées au début avec les novices, et dont le nombre excède rarement la dizaine⁷¹. Le parcours des jeunes filles au sortir des pensionnats, y compris au XVIII^e siècle et malgré le fléchissement des vocations, confirme généralement cette tendance à la reproduction religieuse⁷². Le développement, au cours du XVIII^e siècle, des congrégations vouées à l'enseignement tend pourtant à modifier les finalités de l'éducation dispensée en milieu conventuel. Cette dernière, bien qu'essentiellement religieuse et morale, cherche en

⁶⁹ Elissa B. Weaver, *Convent Theatre...*, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁰ Marie-Elisabeth Henneau, « À l'école du cloître au 17^e siècle... », art. cit., p. 125.

⁷¹ Yves Chaussy, *Les bénédictines et la réforme catholique en France au XVIII^e siècle*, Paris, Editions de la Source, 1975, pp. 309-310.

⁷² Une grande partie des pensionnaires de la maison royale de Saint-Cyr se font en effet religieuses, voir Dominique Picco, « La perception de l'éducation reçue à Saint-Cyr (1686-1719) », *Dix-septième siècle*, 2010/4, n° 249, pp. 742-743.

effet moins à conduire les jeunes filles au noviciat qu'à en faire de diligentes épouses et de vertueuses mères de famille, pour lesquelles une instruction cantonnée au strict nécessaire est néanmoins de rigueur. Tout comme pour les collèges de garçons, le recours à la pratique théâtrale, parallèlement à l'insertion de disciplines artistiques comme le dessin ou la danse, est justifié par le fait qu'il est susceptible de préparer « au rôle social et mondain de la femme », en conformité avec l'environnement aristocratique dans lequel la jeune pensionnaire, généralement issue de la noblesse ou de la haute bourgeoisie, est vouée à évoluer⁷³. L'exercice de la déclamation, la récitation de vers tirés de tragédies et la représentation occasionnelle de pièces de théâtre, devant une partie de la communauté⁷⁴ et les familles, visent avant tout à vaincre la timidité, à acquérir une bonne diction et à discipliner les corps, tout en dispensant des principes religieux et moraux⁷⁵. Il reste toutefois difficile, dans l'état actuel des recherches, d'évaluer ce phénomène qui, au cours du XVIIIe siècle, ne semble pas toucher uniquement les grands pensionnats religieux parisiens.

Si ce théâtre s'inscrit dans un programme éducatif différent de celui du théâtre pour les novices, les sujets mis en scène et tirés en premier lieu de la Bible ou de l'histoire sainte semblent en revanche très proches. En l'absence d'études significatives sur le théâtre dans les pensionnats religieux du XVIIIe siècle, excepté l'exemple de Saint-Cyr pour lequel nous disposons de plusieurs travaux, il est toutefois difficile de savoir avec précision quel répertoire y était alors en usage⁷⁶. Tout juste précise-t-on qu'il devait respecter les règles élémentaires de décence et de morale, imposées de même à tout théâtre scolaire, et ainsi bannir les intrigues amoureuses et les rôles masculins lesquels n'étaient, en réalité, pas totalement exclus, comme en témoigne la pièce de *Tobie* du P. Fontaine. Seules *Esther* et *Athalie*, que Racine écrivit pour la maison royale de Saint-Cyr, respectivement en 1689 et 1691, sont mentionnées régulièrement, témoignant ainsi de l'adoption durable de ces deux

⁷³ François Lebrun, Marc Venard et Jean Quéniart, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation. Tome II, De Gutenberg aux Lumières, 1480-1789*, Paris, Perrin, 1981, p. 485.

⁷⁴ Les représentations avaient-elles lieu seulement devant les sœurs qui encadraient les élèves ?

⁷⁵ François Lebrun, Marc Venard et Jean Quéniart, *Histoire de l'enseignement...*, *op. cit.*, p. 484. Les *Mémoires* de l'intendant de la maison royale de Saint-Cyr, écrites entre 1686 et 1690, alors que l'institution est encore à ses débuts, précisent que la récitation de vers de quelque tragédie sainte permet aux jeunes filles de « leur apprendre à bien parler et leur ôter le patois des provinces » cité par Dominique Picco, « La perception de l'éducation reçue à Saint-Cyr (1686-1719) », *Dix-septième siècle*, 2010/4, n° 249, p. 732.

⁷⁶ La pratique du théâtre dans l'institution royale de Saint-Cyr, dirigée par les Dames de Saint-Louis qui, rapidement après leur fondation, vont dépendre de l'ordre de Saint-Augustin, est presque la seule à avoir bénéficié de recherches approfondies, voir notamment Anne Piéjus, *Le théâtre des Demoiselles. Tragédie et musique à Saint-Cyr à la fin du Grand Siècle*, Paris, Société française de musicologie, 2000 puis le catalogue d'exposition, *Les Demoiselles de Saint-Cyr : maison royale d'éducation (1686-1793)*, Paris, Somogy, 1999. Il faut également retenir l'ouvrage récent d'Hélène Jacquemin, *Livres et jeunes filles nobles à Saint-Cyr (1686-1793)*, Rennes, PUR, 2007.

pièces dans les maisons d'éducation⁷⁷. Les deux pièces furent d'ailleurs reprises par les demoiselles de Saint-Cyr, lors du carnaval de 1756, devant un public composé notamment du Dauphin et de Mesdames, dont Madame Louise, alors âgée de 19 ans⁷⁸. À cette occasion, une partie des conversations et proverbes dramatiques écrits par Madame de Maintenon pour ses pensionnaires est publiée en 1757 sous le titre *Les Loisirs de Madame de Maintenon*. Bien que le grand genre de la tragédie religieuse fasse partie du fond du répertoire destiné aux jeunes filles, des genres plus modestes s'imposent alors, telles que les petites comédies ou des pièces désignées par le terme générique de « drames » auquel appartiennent les pièces de Clorivière et Fontaine. Toutefois, la plupart des pensionnats religieux semblent peu concernés par l'évolution que connaît le répertoire scolaire dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, favorisée par la suppression des collèges jésuites, et qui consiste principalement dans une plus grande sécularisation des sujets, sans que les représentations traditionnelles de la femme en soient fondamentalement modifiées. Les années 1770 et 1780 voient en effet le développement et la diffusion, par le biais de nombreux recueils destinés aux familles et aux pensions privées, d'un théâtre d'éducation qui se fait l'écho des réflexions contemporaines sur l'éducation et dont le répertoire se caractérise aussi bien par un affranchissement des sujets religieux que par « une thématique bâtie autour de l'enfant, de la famille [ou du pensionnat], des problèmes d'éducation », explique Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval⁷⁹. En réalité, ce type de théâtre, qui privilégie l'éducation domestique, touche davantage les pensions particulières, qui se multiplient durant ces années, ainsi que quelques grands couvents parisiens dont l'enseignement est résolument mondain⁸⁰.

Les deux pièces de théâtre écrites par le P. Fontaine dans les années 1780 pour les pensionnaires de Montargis témoignent par conséquent des limites de l'évolution de l'éducation conventuelle et de l'ambiguïté d'une pédagogie qui peine à se détacher de la volonté de susciter des vocations. Elles révèlent surtout les résistances que suscitent la progressive sécularisation de l'éducation des jeunes filles des classes les plus aisées et les sévères critiques formulées par les philosophes et par plusieurs pédagogues à l'encontre des couvents. À travers ses deux pièces de théâtre, Fontaine défend l'éducation conventuelle et

⁷⁷ Hélène Massalska, future princesse de Ligne, pensionnaire à l'Abbaye-au-Bois, entre 1771 et 1779, y joue *Esther* en costumes d'après ceux de la Comédie-Française, voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, *op. cit.*, p. 267.

⁷⁸ Achille Taphanel, *Le théâtre de Saint-Cyr (1689-1792) d'après des documents inédits*, Versailles, Cerf et fils, Paris, Baudry, 1876, p. 170.

⁷⁹ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, pp. 31-32

⁸⁰ C'est à l'abbaye royale de Panthéon que Louise de Condé, avant de devenir l'une des pensionnaires des bénédictines de Montargis en Angleterre, joue les proverbes dramatiques de Garnier, voir Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis...*, *op. cit.*, pp. 374-375.

réaffirme son sens religieux, à l'instar de son ancien confrère le P. Reyre qui publie au même moment *L'Ecole des jeunes Demoiselles* (1786)⁸¹. Dans cet ouvrage, qui est comme un traité d'éducation en forme de lettres fictives échangées entre une mère et sa fille, Reyre met également en scène la Mère Rosalie, supérieure du couvent dans lequel a été placée la jeune fille. À travers ce personnage, l'ancien jésuite combat les idées reçues sur l'éducation conventuelle, diffusées par exemple par l'un des personnages d'une pièce du *Théâtre à l'usage des jeunes personnes* (1779-1780) de Madame de Genlis : « Je ne trouve pas mauvais », écrit la Mère Rosalie, « qu'on cherche à éclairer l'esprit des jeunes demoiselles et je serais bien fâchée que nos pensionnaires pussent dire dans la suite comme une certaine *Mélanide* qui figure dans le *Théâtre d'éducation : je fus élevée dans un couvent : voilà la meilleure excuse que je puisse donner de mon ignorance.* »⁸² Conforme aux idées de Fénelon auquel l'auteur fait explicitement référence dans son avertissement et à ce qui se pratiquait à Saint-Cyr, l'instruction des jeunes filles comporte notamment un peu de géographie mais elle reste adaptée à leur futur état d'épouse et de mère de famille pour lequel l'économie domestique et le travail manuel sont les principales sciences, sans compter l'instruction religieuse qui forme l'objectif principal de l'éducation conventuelle, ainsi que le rappelle la Mère Rosalie : « notre principale étude est de les instruire des vérités de la Religion, de les accoutumer à les réduire en pratique »⁸³. Outre la pratique de la déclamation, la jeune fille que met en scène le P. Reyre dans son ouvrage est amenée à jouer *Esther* et *Athalie*. La fiction se conclut d'ailleurs par l'entrée en religion de la jeune fille. Par conséquent, il nous semble qu'il ne faut pas exagérer l'écart entre les pièces proposées aux novices de Saint-Denis et celles pour les pensionnaires de Montargis. Seule une analyse plus approfondie des pièces nous permet de mesurer leurs différences, résultant à la fois du public visé et des personnalités des auteurs.

Une dernière difficulté, et non des moindres, doit être signalée qui concerne les modalités de la mise en scène des pièces de théâtre des PP. Fontaine et Clorivière, pour lesquelles nous en sommes réduits à des conjectures, faute d'informations suffisantes. On peut

⁸¹ Deux autres anciens jésuites publient des ouvrages consacrés à l'éducation des filles mais écrivent soit au sujet de l'éducation nationale (Philippon de la Madeleine, *L'éducation du peuple*, 1783) soit au sujet de l'éducation privée, au sein de la famille (Jean-Baptiste Blanchard, *Préceptes pour l'éducation des deux sexes, à l'usage des familles chrétiennes*, 1803). Il s'agit de deux individus dont le parcours s'est éloigné de la Compagnie de Jésus. Blanchard renvoie certes à Fénelon mais emprunte ses réflexions à la Marquise de Lambert et à l'*Emile* de Rousseau.

⁸² Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles, ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille, avec les Réponses de la Fille à sa Mère*, Paris, Varin, 1786, vol. 1, p. 243. Voir *Infra*, chapitre 4, « L'ordre du péché : voir, représenter, lire du théâtre ».

⁸³ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 18.

raisonnablement se demander si leur écriture a été suivie, dans les faits, d'une représentation. La lettre que Madame Louise envoie, le 18 octobre 1779, au P. Clorivière pour le remercier d'avoir composé *Zénobie* en son honneur est assez décevante puisqu'elle ne précise pas si la pièce a été représentée au carmel de Saint-Denis⁸⁴. Il est possible de considérer *La Sainte Vierge présentée au temple* comme une pièce destinée à la lecture, une lecture édifiante lors des courts temps de récréation en commun dont bénéficient les carmélites pendant la journée. Mais le fait que cette pièce ait été probablement conservée dans l'un des ermitages du carmel nous laisse à penser qu'elle pouvait, dans cette solitude, servir aussi de support à la méditation⁸⁵. Lecture personnelle ou, au contraire, lecture collective, c'est avant tout une lecture réduite, par extraits, qui a dû prévaloir, les temps de lecture accordés dans les couvents étant assez restreints⁸⁶. La lecture de pièces de théâtre dans un but édifiant existe également dans les pensionnats religieux. En 1714, Madame de Maintenon recommande pour l'édification de ses pensionnaires la lecture d'*Esther*⁸⁷. Plus généralement, il n'était pas inhabituel que les pièces représentées dans les pensionnats recourent à une mise en scène réduite, sans costumes par exemple, comme le pratiquaient les demoiselles de Saint-Cyr, après la réforme de l'institution, en 1692, qui visait à renforcer la clôture des enseignantes⁸⁸ : cette pratique peut alors renvoyer à la lecture théâtralisée. En outre, dans certains recueils de théâtre d'éducation, tels que les *Entretiens, drames et contes moraux à l'usage des enfants* (1778) de Madame de La Fite, la lecture de la pièce est suivie d'un commentaire moral. Proche du théâtre édifiant, une partie du théâtre d'éducation se caractérise en effet par un « relatif statisme » qu'entraîne « la présence de discours moraux »⁸⁹. La longueur et la structure inhabituelles de *Tobie ou la vertu éprouvée*, partagé en trois parties, elles-mêmes divisées en trois actes, laissent présumer que l'auteur envisageait sans doute que la représentation fut tronquée, chaque partie pouvant être indépendante. En réalité, il est probable que la pièce de théâtre fût lue par extraits par les pensionnaires et leurs enseignantes. En effet, « les scènes y paraissent détachées surtout dans la première partie », ainsi que le précise le P. Fontaine, dans une remarque insérée au début de son manuscrit,

⁸⁴ Pierre-Joseph de Clorivière, *Lettres aux membres de sa famille, de la Société du Cœur de Jésus et à diverses personnes*, Troyes, Editions Fates, 1994, p. 153.

⁸⁵ Voir *Infra*, « Dévotion mariale et invitation à la méditation sur le sacrifice ».

⁸⁶ Marie-Elisabeth Henneau, « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17^e-18^e siècle) », dans Isabelle Brouard-Arends (dir.), *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2003, p. 70.

⁸⁷ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 325-326 et p. 391.

malheureusement lacunaire à cet endroit⁹⁰. La mise en scène implique un changement fréquent de décors non pas seulement entre les actes mais entre les scènes, et, à supposer que Montargis en disposât, la manipulation des toiles peintes, qui ne sont pourtant qu'au nombre de trois, figurant un intérieur, une campagne et la salle du trône de Sennachérib, pouvait être assez malaisée. C'est pourquoi, explique le P. Fontaine, « l'on ne donne point à cette pièce le titre de drame, puisqu'on n'y en observe point les règles ». Son parti pris se trouve justifié par l'ambition qui l'a guidé : « Instruire et édifier est principalement ce qu'on s'est proposé. »⁹¹

2.2. Théâtre pour le cloître, théâtre pour les femmes

Parmi les réflexions menées dans les travaux récents sur les congrégations religieuses, celle que suscite la notion de clôture⁹² nous semble offrir une perspective assez large qui permet d'aborder la question identitaire en interrogeant les rapports sociaux qui s'établissent dans cet espace, tout en intégrant la question devenue classique de la « construction culturelle du féminin »⁹³, des représentations et des modèles proposés à la fois aux religieuses et aux pensionnaires de Montargis et de Saint-Denis. Ce n'est pas tant l'idée de perméabilité et de relativité de la clôture, soulignée par les historiens, qui a retenu ici notre attention mais plutôt celle d'un microcosme social, caractérisé par « l'absence physique de l'un des deux sexes » – absence, on le sait, relative –, un lieu où la séparation des sexes « a de ce fait réorganisé les codes de genre » et où, par exemple, le travestissement n'est pas forcément transgression, pouvant alors conforter un ordre sexuel et social⁹⁴. Ainsi que l'explique le numéro de la revue *Clio* consacré à la notion de clôture, l'espace conventuel produit ses normes autant qu'il adopte celles de l'extérieur :

« La clôture peut s'analyser comme un microcosme qui fait référence à une norme de genre, celle du dehors, tout en construisant ses propres règles. Aussi complexes soient-elles, ces

⁹⁰ AFSI, G CI 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », Remarque.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Parmi les nombreux travaux sur la clôture, voir Marie-Elisabeth Henneau, « La femme et le cloître à l'époque moderne : bilan historiographique et perspectives de recherches », dans Guyonne Leduc (dir.), *Nouvelles sources et nouvelles méthodes de recherche dans les études sur les femmes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 59-75 et Nicole Pellegrin, « De la clôture et de ses porosités. Les couvents de femmes sous l'Ancien Régime » dans Christine Bard (dir.), *Le genre des territoires. Féminin masculin neutre*, Angers, PUA, 2004, pp. 27-43. Voir surtout le numéro sur la clôture de la revue *Clio*, dirigé par Christiane Klapisch-Zuber et Florence Rochefort, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2007, n° 26 ainsi qu'Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre et Elisabeth Luset (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

⁹³ Michelle Zancarini-Fournel, « Histoire des femmes, histoire du genre », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, vol. 1, p. 210.

⁹⁴ Christiane Klapisch-Zuber et Florie Rochefort, « Clôtures », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2007, n° 26, p.10. Il nous semble qu'une telle problématique permettrait de renouveler l'approche du théâtre de collège, tout en ayant conscience que le collège d'Ancien Régime n'est pas un espace clos comme l'est le couvent féminin.

constructions en marge éclairent comme en miroir les normes sociales du monde ouvert autant que l'imaginaire qui les inspire. La clôture suppose une représentation préalable du genre qui informe sa transposition dans un univers singulier ; le monde clos et celui du dehors se font écho jusque dans leur univers fantasmatique. »⁹⁵

L'espace conventuel est par conséquent un lieu de sociabilité où se construisent et s'expriment des « identités communautaires »⁹⁶. Il est alors permis de considérer les pièces de théâtre des PP. Fontaine et Clorivière du point de vue de leur participation au processus de construction identitaire des religieuses et pensionnaires de Montargis et de Saint-Denis. Une participation qui, ainsi que nous l'avons précisé auparavant, ne saurait se considérer uniquement sous le rapport de l'autorité et du contrôle. Certes, ces pièces de théâtre laissent deviner les diverses normes de comportement recommandées aux femmes. Mais elles nous semblent aussi témoigner de ce que les deux anciens jésuites comprennent de l'espace clos – qu'ils sont parfois autorisés à franchir dans le cas du P. Fontaine –, de ses normes et de ses valeurs, compréhension qui est susceptible de rejoindre celle des religieuses elles-mêmes. L'écriture est alors l'occasion d'exprimer une affinité avec ces deux communautés. Plus généralement, c'est la manière dont ces deux communautés féminines sont « préparées à l'action » que l'on espère ici préciser à travers une réflexion sur les figures héroïques mises en scène dans ces pièces de théâtre⁹⁷.

Chemin de perfection

Le manuscrit des *Vertus à la crèche* a été copié après 1799, alors que le P. Fontaine et les bénédictines sont en exil en Angleterre. La pièce a toutefois été écrite entre 1786 et 1792, lorsque la communauté résidait à Montargis⁹⁸. Destinée aux pensionnaires du couvent, elle est la pièce la plus courte et la plus modeste de notre corpus. Composée de deux actes, divisée en six scènes seulement, cette pièce sainte aborde l'un des thèmes les plus anciens du théâtre religieux et conventuel, la Nativité et l'annonce faite aux bergers. *Les vertus à la crèche* faisaient sûrement partie des diverses célébrations organisées par la communauté pour Noël, durant lesquelles une représentation théâtrale était, depuis le Moyen Âge, volontiers donnée.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁶ Philippe Guignet, « De la clôture et de ses usages », *Histoire, économie & société*, 2005/3, p. 325.

⁹⁷ Rogers Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, p. 77.

⁹⁸ Le début du manuscrit fait en effet référence à l'annonce de la pièce dans le premier volume des *Entretiens affectifs sur les principaux mystères de Notre Seigneur Jésus-Christ et de la sainte Vierge, et autres sujets de religion*, publiés par le P. Fontaine à Londres, en 1799. On précise toutefois que cette pièce « avait été faite pour les pensionnaires d'un monastère à Montargis. »

Martine de Rougemont nous rappelle qu'encore tard dans le siècle la pratique des mystères et des représentations sacrées était encore vivace, hors de Paris et des grandes villes, notamment dans les régions où prévalait une autre langue que le français⁹⁹. Les couvents sont assurément un lieu où persiste, sous des formes – comédie spirituelle, drame sacré – et une esthétique renouvelées, l'esprit de ce type de pratiques théâtrales. Inspiré de l'Évangile de Luc (2, 20) mais transposé dans un univers exclusivement féminin, le sujet est simple : l'acte I met en scène « des Bergères qui ont accompagné les Bergers à la crèche [et qui] s'entretiennent à leur retour de ce qu'elles ont vu. » Le second acte est quant à lui plus didactique, conforme en cela à l'environnement éducatif pour lequel la pièce a été écrite : « les vertus du Sauveur leur apparaissent sous des formes humaines, et achèvent de les instruire. »¹⁰⁰ Par l'absence presque totale d'intrigue, par l'indication vague du lieu de l'action – Bethléem –, par son « statisme » qui limite les entrées et sorties des personnages, on constate combien la pièce du P. Fontaine néglige la dimension spectaculaire, à la différence de la plupart des mystères et des moralités, et repose presque exclusivement sur les dialogues et sur les discours des personnages dans lesquels on traite plutôt de notions abstraites. Seule la dernière scène renvoie à la nécessité d'une représentation. Constituée uniquement de didascalies, celle-ci décrit une petite danse exécutée par les bergères devant les vertus, elles-mêmes disposées de part et d'autre d'un trône sur lequel est assise la Charité. *Les vertus à la crèche* fonctionnent comme un entretien, renvoyant au succès que rencontrent alors les conversations et les proverbes dramatiques, et s'apparentent en ce sens davantage à la littérature didactique¹⁰¹. Elles ne sauraient néanmoins être confondues avec les pièces édifiantes du corpus du théâtre d'éducation, qui empruntent des sujets bibliques et dispensent une morale d'inspiration chrétienne mais non pas une leçon religieuse. Car la pièce du P. Fontaine est conçue à la fois comme un catéchisme – caractérisé, rappelons-le, par son écriture en forme de questions/réponses – mais aussi comme un discours, un entretien spirituel sur la naissance de Jésus-Christ¹⁰². Le P. Fontaine fait ainsi référence à cette petite pièce dans l'Entretien sur la

⁹⁹ Martine de Rougemont, « Bible et théâtre », dans Yvon Belaval et Dominique Bourel (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 271-272. Sans parler de la tradition des crèches qui se renforce à la fin du XVIIIe siècle en Provence, l'historienne donne notamment l'exemple d'une Nativité dialoguée en nissart, représentée en 1722, voir André Compan, « Une Nativité dialoguée en nissart en 1722 », dans Yves Giraud (dir.), *La vie théâtrale dans les provinces du Midi, Actes du IIe colloque de Grasse*, 1976, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1980, pp. 175-188.

¹⁰⁰ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », Sujet.

¹⁰¹ Véronique Lochert, *L'écriture du spectacle. Les didascalies dans le théâtre européen aux XVIe et XVIIe siècles*, Genève, Droz, 2009, p. 432.

¹⁰² « On appelle *Entretiens spirituels* », précise le *Dictionnaire de l'Académie française* (1762), « des discours de piété que des ecclésiastiques font dans les assemblées convoquées pour cet effet. Et on dit quelquefois, qu'*Un homme fait les entretiens dans une Congrégation, dans un Séminaire*, pour dire, qu'il fait des discours spirituels,

naissance du Sauveur contenu dans ses *Entretiens affectifs* (1799)¹⁰³. *Les vertus à la crèche* semblent servir tout autant à l'instruction religieuse des plus jeunes¹⁰⁴ qu'à l'édification des pensionnaires les plus âgées et des religieuses qui assistaient à la représentation. La pièce de théâtre du P. Fontaine renvoie donc aux formes les plus traditionnelles du théâtre religieux qu'étaient les mystères et surtout les moralités, comportant pour les uns un exposé doctrinal et pour les autres une leçon morale.

La pièce donne à voir les débuts d'une vie spirituelle et religieuse, marquée avant toute chose par la rencontre avec Dieu, à l'acte I, encore mystérieuse pour les bergères. Le P. Fontaine choisit de débiter sa pièce par une sorte d'acte introductif, réduit à deux scènes, reposant sur un dialogue simple et naïf entre les six bergères. La singularité de cette pièce de théâtre réside d'abord dans la place faite ici à l'expression spontanée du sentiment religieux, auquel viendra ensuite s'ajouter le discours moral et doctrinal du second acte. Cela donne à cette pièce, foncièrement didactique, une tournure tout d'abord spirituelle. Avant que les bergères ne se livrent à la louange, dernière étape qui interviendra en effet à la fin de la pièce, l'expression de leur sentiment passe en premier lieu par le dialogue et par l'échange : « D'abord communiquons-nous les sentiments que cet événement nous inspire », commence par dire la jeune Tempé¹⁰⁵. Dans les paroles des jeunes bergères, on retrouve les principaux lieux communs de la rhétorique amoureuse caractéristique de la littérature et de la poésie spirituelles : « HYBIS : [...] Mon âme ne peut plus se contenir... ô le bel enfant !... Ses yeux ont heureusement rencontré les miens. Quelque chose m'a dit qu'il se mettait dans mon cœur... ô mon cœur tu n'es plus à moi. »¹⁰⁶ Le partage et la communication verbale du sentiment religieux entre les bergères apparaissent comme des éléments indispensables à la communion et à l'unité. Si l'expérience spirituelle est tout d'abord individuelle (I, 1), elle prend dans un second temps une dimension collective (I, 2) : « LUCILE : O Hybis, nos cœurs ont toujours été unis de sentiments. O ! chère amie, cet enfant n'est pas pour vous seule : il s'est aussi placé dans mon cœur. [...] Votre cœur brûle ; et le mien aussi. ». De ce sentiment religieux découle une ébauche de prière qui peut rappeler, d'une certaine manière, les pratiques enseignées aux pensionnaires de Montargis dont on sait qu'elles reposaient sur la récitation et la répétition d'invocations mentales et de courtes formules, destinées à garder le

des instructions, des exhortations spirituelles » En outre, l'entretien, dans le langage spirituel et mystique, désigne également la communication avec Dieu.

¹⁰³ Malheureusement, cette édition fort rare n'a pu être consultée.

¹⁰⁴ On peut ici se demander si la pièce du P. Fontaine a pu faire l'objet d'un commentaire en classe.

¹⁰⁵ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », I, 2.

¹⁰⁶ *Ibid.*

silence et à occuper l'esprit : « CÉRÈS : Son nom, [je l'ai] appris, est *Marie*. Je le répète souvent ; et il me remplit d'affection. »¹⁰⁷

Ces expériences se révèlent néanmoins insuffisantes : les jeunes bergères sont rapidement confrontées à leur ignorance : « Nous tâcherons de savoir davantage qui elle est », dit la bergère Hybis à propos de la Vierge Marie, avant de se demander « si elle est mortelle »¹⁰⁸. À l'issue du premier acte, des femmes viennent à la rencontre des bergères et révèlent leur identité : « Nous sommes les vertus de l'enfant à qui vous avez porté des présents », explique la Charité¹⁰⁹. Le P. Fontaine a recours ici à la figure de rhétorique de la personnification des vertus qui sont, dans sa pièce, au nombre de cinq : la Charité se présente d'abord aux bergères (II, 1) et conduit à sa suite la Pauvreté, l'Humilité, la Mortification et la Pureté (II, 2). Caractéristique du corpus des pièces représentées dans les couvents, ce procédé, de même que l'allégorie morale, s'inscrit dans la tradition des moralités et dans la littérature didactique depuis la fin du Moyen Âge, et continue au XVIIIe siècle de séduire les dramaturges¹¹⁰. Au contraire des moralités qui donnaient à voir le choix moral et spirituel qui se présente à l'homme pour son salut, par la représentation d'un combat entre les vices et les vertus ou celle d'un carrefour proposant deux chemins possibles et leurs conséquences, la conversion ici a déjà eu lieu, la direction a déjà été choisie : après s'être rendues à la crèche, les bergères sont de retour chez elles. Ce qui est en jeu dans la pièce du P. Fontaine ce sont les moyens mis en œuvre par l'homme pour progresser sur le chemin de la perfection et de la sainteté, chemin indiqué et incarné par Jésus-Christ, notamment lors de sa naissance. C'est ce chemin-là que *Les vertus à la crèche* figurent tout d'abord aux jeunes pensionnaires de Montargis. Mais parce que ce chemin est considéré comme un apprentissage perpétuel, la pièce est susceptible de s'adresser non seulement aux débutants mais aussi, jusqu'à un certain point, à ceux que l'on appelle les progressants, dans le langage spirituel. Contrairement à l'allégorie qui joue de l'équivoque, du double sens et de l'énigme, le détour par la personnification vise à la fois l'amplification, la transparence et la simplicité du message, conformément à l'ambition didactique de la pièce¹¹¹. L'objectif n'est donc pas de figurer ou

¹⁰⁷ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », I, 2. On a gardé en effet un Règlement pour la maîtresse des petites en usage chez les bénédictines de Montargis, voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, *op. cit.*, pp. 28-29 et Yves Chaussy, *Les bénédictines et la réforme catholique...*, *op. cit.*, p. 324.

¹⁰⁸ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », I, 2.

¹⁰⁹ *Ibid.*, II, 1.

¹¹⁰ Nathalie Rizzoni, « Quand l'absence apparaît... L'allégorie au théâtre au XVIIIe siècle », dans *Voltaire ; Raynal ; Rousseau ; Allégorie*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2003/7, pp. 429-443. Voir également Mireille Demaules (dir.), *La personnification du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

¹¹¹ Martial Poirson définit ainsi l'allégorie : « une figure consistant à décrire un objet, une situation ou une personne donnés afin de désigner un autre objet, une autre situation, une entité abstraite, sans qu'aucun élément

de désigner autre chose, quand bien même on pourrait voir dans les personnifications des vertus la figure du guide, et plus précisément celle du directeur spirituel ou de la religieuse enseignante : « Suivez-moi mes chères filles », enjoint la Pureté, tandis que la Charité dit aux bergères : « Voyez en nous des amies précieuses. »¹¹² Dans la pièce du P. Fontaine, ces diverses personnifications figurent des notions abstraites qui relèvent du domaine spirituel et moral. Elles représentent tout d'abord les vertus de Jésus-Christ : « nous sommes les vertus de l'enfant à qui vous avez porté des présents », explique la Charité¹¹³. Mais elles signifient également des sentiments, des dispositions intérieures, c'est-à-dire, selon la conception chrétienne, les vertus dont Dieu a fait don à l'homme : « LA CHARITÉ : Rassurez-vous. Nous sommes aussi dans vos cœurs. [...] Ces ardeurs que vous ressentez pour l'enfant que vous avez vu sont les dons de sa bonté. » Il ne s'agit donc pas pour le chrétien de les cultiver mais de les découvrir cachées au fond de lui et de les reconnaître : « LUCILE : Écoutons bien nos cœurs, ô Hybis ! Soyons-leur fidèles : ne craignons pas. [...] Écoutons encore. »¹¹⁴

Par le biais de la prosopopée, les vertus personnifiées s'adressent aux bergères pour les instruire de ce qu'elles viennent de voir à la crèche. Rien n'est indiqué dans le manuscrit quant à leur attributs ou à leurs costumes et c'est en déclarant leur nom que les vertus se dévoilent aux bergères au début de la scène 2 du second acte. Outre l'exposé des principes qu'elles personnifient, les brefs discours des vertus, énoncés chacun à leur tour, consistent à donner certains éléments de doctrine chrétienne, ainsi les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité énoncés par la Pauvreté : « Oui cet enfant est *Dieu*, le *fi*ls du très Haut. Son nom est le *Verbe* [...]. Après s'être fait un enfant semblable à vous par son propre choix, il a voulu naître dans le lieu où vous l'avez trouvé. »¹¹⁵ Une exhortation ou une invitation à la suivre clôt parfois l'intervention d'une vertu qui précise également la récompense que les jeunes bergères peuvent attendre dans l'autre monde. Mais il revient au personnage de la Charité de clore la démonstration par un discours final : « Les vertus vous ont donné l'information que je vous avais promise. Le Mystère que renferme la naissance de l'enfant à Bethléem vous est

n'indique au lecteur ou au spectateur la relation entre les deux entités, mais surtout sans que l'une des lectures, explicite et implicite, ne prenne le pas sur l'autre. » Martial Poirson, *Les audiences de Thalie : la comédie allégorique, théâtre des idées à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 27-28.

¹¹² AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », II, 2.

¹¹³ Plusieurs catéchismes, tels celui d'Avignon, invitent les fidèles, à l'occasion de Noël, à « pratiquer les vertus, dont [Jésus-Christ] nous donne l'exemple dans sa naissance, qui sont l'humilité, la pauvreté et l'amour des souffrances. » *Catéchisme imprimé par l'ordre du dernier concile provincial d'Avignon pour être seul enseigné dans les diocèses de la province*, 1763, p. 74.

¹¹⁴ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », II, 1. Voir l'article « Perfection », *DS*, vol. 12, col. 1147-1148.

¹¹⁵ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », II, 2.

manifesté. »¹¹⁶ Derrière le sens littéral, il faut voir ici un sens allégorique : la compréhension du mystère de la naissance de Jésus-Christ n'est accessible que par les vertus qui en révèlent toute l'étendue, mais encore, l'union à Dieu, que figure ici la personnification de la Charité, se réalise par les quatre autres vertus¹¹⁷. Première des vertus, vertu théologale, la Charité a la préséance sur les autres vertus dans la pièce du P. Fontaine conformément à la doctrine et à la théologie catholiques car, comme l'explique Thomas d'Aquin, « la charité est forme des autres vertus. »¹¹⁸ Ce principe, développé notamment par saint Augustin, nous semble bien illustré par les paroles que prononce la Charité à la fin de la seconde scène : « Mon nom est la Charité. Ces vertus m'appellent leur Reine [...]. Sans moi, elles seraient sans lustre et sans soutien. Vos ardeurs pour le nouveau né sont l'effet de ma présence : c'est moi qui les perfectionne. Prenez-moi donc aussi pour votre Reine. »¹¹⁹ Si les jeunes bergères sont cantonnées, dans l'acte II, à un rôle plutôt passif, c'est néanmoins par des chants et par une danse qu'elles montrent qu'elles ont compris et assimilé les leçons des vertus. Elles s'expriment non plus individuellement, comme dans le premier acte, mais collectivement. L'unité et l'harmonie s'accomplissent dans la scène finale où les bergères couronnent les vertus et dansent autour d'elles en formant des chaînons par lequel elles entrelacent les vertus, tandis que la Charité est sur un trône.

Qu'est-ce qui caractérise le chemin de perfection donné à voir dans *Les vertus à la crèche* ? Deux séries de questions, liées entre elles, méritent d'être posées, à partir de la perspective que nous avons définie plus haut. Premièrement, nous devons nous demander ce qui distingue la pièce du P. Fontaine destinée aux pensionnaires d'un couvent féminin d'une pièce écrite pour les jeunes membres masculins d'une congrégation mariale, par exemple¹²⁰. Le traitement réservé au personnage de la Pureté, qui, en réalité, personnifie la vertu de chasteté, atteste de la « valorisation excessive de la pureté féminine » caractérisant plus généralement la littérature religieuse et spirituelle adressée aux femmes, à partir du XVI^e siècle¹²¹. Si cette vertu est l'affaire de tous les croyants, elle constitue en fait l'un des pivots

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ « La sainteté est l'union à Dieu par l'amour, l'humilité et l'obéissance, dans l'imitation de Jésus », voir l'article « Perfection », *DS*, vol. 12, col. 1148.

¹¹⁸ François Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin : ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1962, p. 208.

¹¹⁹ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », II, 2.

¹²⁰ Nous pensons ici aux pièces de théâtre contenues dans la collection du *Theatrum asceticum, sive Meditationes sacrae*, écrites par les préfets successifs de la congrégation mariale de Munich, les PP. Franz Neumayr, Franz Xaver Gachet et Georg Arnold dont les pièces sont publiées respectivement en 1747, 1759 et 1761.

¹²¹ Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, *op. cit.*, p. 126.

sur lequel s'est construit, de façon durable, le modèle de la femme catholique¹²². De fait, la Pureté a, dans *Les vertus à la crèche*, une place privilégiée qui n'est pas uniquement due à l'importance qu'elle est censée revêtir au cours du chemin spirituel du fidèle. Si elle ne dialogue pas avec les bergères comme le fait la Charité, les autres vertus se contentant seulement de leur énoncer leurs leçons, elle chante en harmonie avec les jeunes filles. De même, la Pureté est, après la Charité, celle qui se présente comme indispensable aux autres vertus : « Pauvreté, humilité, souffrances qui vous donne les attraits, qui vous rendent si chères au cœur de cet enfant, si ce n'est la Pureté qui vous accompagne ? C'est parce que je vous ai revêtues de toute ma beauté que vous avez trouvé entrée dans ses affections. »¹²³ Renvoyant à des attributs et des images traditionnelles comme le lys, la beauté ou la figure de l'épouse, la Pureté enjoint les jeunes bergères, « parées de [leur] innocence », à être ses « filles chéries » : « C'est moi qui suis avec vous dans vos chants, dans vos têtes, et dans vos travaux », continue-t-elle, « Le lys de la pureté qui vous décore, vous a rendues les plus propres à paraître devant cet époux des âmes chastes. [...] Placez-moi encore plus avant dans vos cœurs. »¹²⁴ Les chants échangés entre la Pureté et les bergères rapprochent le thème de l'enfance élevée loin du vice avec celui l'innocence de la jeune fille, jouant ainsi sur la superposition des deux représentations.

Nous pouvons, dans un deuxième temps, nous demander dans quelle mesure la pièce du P. Fontaine présente le cloître comme étant le lieu privilégié où les jeunes pensionnaires peuvent découvrir et approfondir les diverses vertus religieuses, en particulier la chasteté, et progresser dans la sainteté. La pièce ne fait aucune allusion à un lieu déterminé où l'enseignement des vertus personnifiées est dispensé aux jeunes bergères. C'est d'abord dans l'Eglise que sont appelées à vivre les bergères qui doivent, en cela, imiter Jésus-Christ qui a choisi le sein de Marie pour naître, c'est-à-dire, conformément à une interprétation traditionnelle, le sein de l'Eglise : « Le sein de la Mère pauvre et très pure qu'il s'est choisie lui a été une couche plus agréable que les palais les plus splendides des rois. Ce sein sacré est le temple de la pureté parfaite », explique la Pureté aux bergères¹²⁵. Ainsi, c'est moins à un état futur de religieuse qu'à l'état présent de pensionnaires que la Mortification fait référence dans les paroles suivantes : « Ô Bergères, je sais les peines auxquelles votre genre de vie vous

¹²² Elisja Schulte van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers temps modernes », dans Nathalie Zemon Davis Nathalie et Arlette Farge (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1991, pp. 150-151 et Michela De Giorgio, « La bonne catholique », dans Geneviève Fraisse et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XIXe siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 229.

¹²³ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Les vertus à la crèche, pièce sainte », II, 2.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

assujettit »¹²⁶. Devons-nous en conclure que *Les vertus à la crèche* n'orientent pas le spectateur vers un modèle de vie bien déterminé, c'est-à-dire celui d'une vie consacrée et cloîtrée ? Du fait de la composante majoritairement religieuse de l'enseignement dispensé dans les pensionnats conventuels, où la perfection est l'aboutissement d'une éducation, ces « instituts de perfection »¹²⁷ que sont les couvents conservent auprès d'une partie de la société l'image d'un lieu où l'on peut acquérir plus sûrement les vertus religieuses auxquelles on se lie d'ailleurs par des vœux spéciaux. La pièce du P. Fontaine nous semble favoriser une perception positive du cloître et plus généralement de la vie religieuse. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la citation du verset 15 du psaume 44 – « *Adducentur Regi Virgines... adducentur in templum Regis.* » – placé par le P. Fontaine au début de sa pièce que l'ancien jésuite transpose et développe ainsi : « Des vierges, ô Roi, se rendront à votre temple appelées par nous d'une façon spéciale. »¹²⁸ *Les vertus à la crèche* insistent par conséquent sur des vertus religieuses plutôt que sociales, réservant à la chasteté une place privilégiée qu'elle occupe dans la représentation de la femme et de la jeune fille chrétiennes.

Héroïsme marial et considérations sur le sacrifice

Sans date, le manuscrit de *La Sainte Vierge présentée au temple*, qui contient également la musique des chœurs de la pièce ainsi que des cantiques spirituels du P. Clorivière, n'a pas été copié de la main de l'ancien jésuite, à la différence de *Zénobie*. Le manuscrit comporte en outre une inscription d'une autre main pour le moins problématique mais qui, parmi d'autres indices, nous laisse à penser que c'est bien pour le carmel de Saint-Denis qu'elle fut composée, alors que Clorivière résidait à Paris, entre 1776 et 1779. Sur la page de titre est ainsi précisé : « de l'ermitage du Saint-Sépulcre ». Parmi les ermitages que comportait le carmel de Saint-Denis, celui du Saint-Sépulcre avait été confié aux soins de Madame Louise, en 1771, un an après sa prise d'habit, à l'issue de son noviciat¹²⁹. En effet, conformément aux règles et constitutions des carmélites déchaussées, plusieurs ermitages construits dans l'enceinte du carmel permettaient aux religieuses de se retirer pour une retraite

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Elisja Schulte van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre.. », art. cit., pp. 158-159.

¹²⁸ Chanté à Noël, le psaume 44 a été interprété par les Pères de l'Eglise comme traitant du mariage du Christ et de l'Eglise. L'extrait choisi par le P. Fontaine peut ainsi s'adresser à la fois au chrétien, amené à faire partie de l'Eglise, aux vierges consacrées et aux parfaits. C'est pourquoi ce psaume est chanté également en l'honneur de la Vierge et des vierges consacrées. Voir Thomas d'Aquin, *Commentaire sur les psaumes*, Paris, Cerf, 2004, p. 583.

¹²⁹ Bernard Hours, *Madame Louise...*, op. cit., p. 121.

individuelle¹³⁰. Consacrés à des dévotions particulières, ils étaient décorés notamment d'images pieuses, afin d'aider à la méditation et à l'édification des religieuses qui, dans cette solitude, se livraient également à la lecture des Ecritures et d'ouvrages de piété. On sait que l'ermitage du Saint-Sépulcre de Saint-Denis était richement décoré du temps de Madame Louise, grâce aux nombreux dons de la famille royale et de certains ecclésiastiques¹³¹. Si l'on part du postulat que l'inscription indique l'endroit où les carmélites de Saint-Denis gardaient le manuscrit de la pièce du P. Clorivière, on peut se demander s'il y était simplement conservé ou s'il pouvait faire partie des lectures spirituelles des religieuses qui se retiraient dans l'ermitage¹³². En outre, si la pièce se trouvait dans l'ermitage du Saint-Sépulcre, et non pas dans celui du Cœur de Marie, place qui nous semble également convenir pour une pièce de théâtre sur la Vierge, n'est-ce pas en raison du fait qu'elle renvoie implicitement à Madame Louise et à sa vocation ? Il paraît néanmoins difficile d'en savoir plus. Par ailleurs, on ne sait pas si cette pièce a donné lieu à une représentation¹³³.

La Sainte Vierge présentée au temple se présente davantage sous la forme d'une tragédie religieuse que de celle du drame sacré. Respectant les règles formelles de la tragédie classique de même que l'utilisation des alexandrins, le P. Clorivière a également choisi d'incorporer des chœurs d'anges à la fin de chacun des trois actes, sur le modèle d'*Esther* et d'*Athalie* et de plusieurs autres tragédies bibliques qui, au XVIIIe siècle, étaient encore appréciées¹³⁴. Peu traité au théâtre religieux, le sujet de la pièce, tiré du protévangile de Jacques, popularisé par la *Légende dorée*, raconte l'épisode de la présentation de Marie au temple de Jérusalem, conduite à l'âge de trois ans par ses parents, Anne et Joachim, selon leur promesse, pour y être élevée jusqu'à ses douze ans¹³⁵. Cet épisode de l'enfance de Marie est

¹³⁰ Voir par exemple le *Cérémonial pour l'usage des religieuses carmélites déchaussées de Notre Dame du Mon Carmel, érigé en France selon la première règle*, s.l., 1659, Livre 1, chapitre 17, p. 27.

¹³¹ Ainsi, « le roi Louis XV a donné neuf vases porcelaine et la Draperie noire et blanche qui sert le vendredi Saint. Au même Hermitage : une belle Sainte Thérèse en bas-relief. Un parement de drap d'argent brodé en paillettes paillons avec une frange d'or, dons de Madame Adélaïde. Six vases de porcelaine de Sèvres, dons de Mesdames. Un saint Suaire de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a touché celui de Turin, don de Madame Clotilde. Saint Ignace de Loyola, Saint François-Xavier en bas-relief d'ivoire, avec des cadres dorés, don de M. Le Brun Serrurier. » Voir Jean Rollin, « Saint-Denis Musée d'Art et d'Histoire. La mémoire du Carmel », *La Revue du Louvre et des Musées de France*, 1981, n° 3, vol. 31, p. 228.

¹³² Sur la lecture qui prépare à la méditation, voir Cordula Van Wyhe, « *L'Idée Vitae Teresianae* (1687). La vie mystique thérésienne et sa représentation visuelle dans les Pays-Bas espagnols », dans Silvia Mostaccio (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas...*, op. cit., pp. 109-110.

¹³³ Voir *Supra*, « Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace conventuel ».

¹³⁴ Sur ce sujet, voir Mireille Herr, *Les tragédies bibliques au XVIIIe siècle*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988. Le manuscrit comporte également la musique des cantiques et chœurs, dont on ne sait par qui elle fut composée.

¹³⁵ Il existe un drame liturgique médiéval sur la Présentation de Marie écrit par de Philippe de Mézières (1372, Avignon). Elissa B. Weaver ne fait pas mention d'un tel sujet dans le répertoire des couvents italiens bien que la Vierge figure parmi les personnages récurrents, notamment dans les représentations de la Nativité et de la

célébré, dans la liturgie catholique, depuis le XIV^e siècle ; cette fête est confirmée en 1585. Le choix d'un tel sujet se justifie plus profondément par la dévotion particulière que le P. Clorivière développe très tôt pour la Vierge Marie, à laquelle il confie d'ailleurs sa vocation religieuse¹³⁶. L'écriture de sa pièce de théâtre intervient après une période, entre 1766 et 1771, d'intense vie spirituelle et mystique au cours de laquelle il a recours à l'intercession de Marie. C'est également dans les années 1770, selon André Rayez, qu'il élabore sa doctrine mariale, à la fois personnelle et traditionnelle, dans la lignée de Jean Eudes et de Grignon de Montfort, dont il publie une *Vie* en 1785¹³⁷. C'est d'abord auprès des Bénédictines de Bruxelles qu'il commence à enseigner sa doctrine. En 1776, alors qu'il est à Paris, il envoie un *Traité de la Sainte Vierge*, intitulé également *Les Excellences de Marie*, à l'abbesse de la communauté¹³⁸. Les efforts du P. Clorivière en faveur de la diffusion de la dévotion et de l'imitation de la sainte Vierge, dans laquelle il voit une figure de renaissance pour l'Église catholique, s'inscrivent dans un contexte de renouveau du culte marial qui se fait sentir dès la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle¹³⁹. Protectrice de l'ordre du carmel réformé, objet de nombreuses réflexions spirituelles chez les écrivains carmes notamment au XVII^e siècle, la figure de la Vierge est également honorée au carmel de Saint-Denis à travers la dévotion au cœur de Marie, liée à celle du Sacré Cœur de Jésus, dont le P. Clorivière est également un propagateur, poursuivant en ceci l'entreprise de ses anciens confrères¹⁴⁰. Madame Louise est, en outre, l'une des figures par lesquelles le culte marial trouve un solide appui en France. Elle soutient notamment la dévotion du mois de Marie qui est apparue particulièrement en Italie dans la première moitié du XVIII^e siècle, encouragée par les jésuites, et qui se propage alors en France. La carmélite fait traduire l'ouvrage du P. jésuite Francesco Lalomia publié en 1758, *Il mese di maggio consacrato alle glorie della gran Madre de Dio*¹⁴¹. C'est encore à Madame Louise que l'ancien jésuite, le P. Rouville, dédie la réédition en 1773 de son *Imitation de la Sainte Vierge*. La pièce de *La Sainte Vierge présentée au temple* est non

présentation de Jésus au temple. Un travail approfondi nous permettrait néanmoins de déterminer les circonstances de l'apparition d'un tel sujet qui nous semble particulièrement adapté à l'espace conventuel.

¹³⁶ Jacques Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière de la Compagnie de Jésus*, Paris, Poussielgue, 1892, p. 12 et 61.

¹³⁷ André Rayez, « Dévotion et mystique mariales du P. de Clorivière », *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, t. 3, Paris, 1954, pp. 314-315 et p. 322.

¹³⁸ *Jesuitica*, Ms 12° 193-194, « Traité de la Sainte Vierge ».

¹³⁹ Éric Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles), d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, pp. 126 et 127. Sur la question de la baisse de la dévotion mariale au XVII^e, voir Paul Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle. Autour du jansénisme et des « Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets »*, Paris, Cerf, 1938.

¹⁴⁰ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 341.

¹⁴¹ Voir l'article « Thérèse de Saint Augustin », *DS*, t. 15, col. 666.

seulement un témoignage intéressant de l'expression de la piété du P. Clorivière, en résonnance avec celle des carmélites de Saint-Denis, mais elle marque aussi une étape dans l'élaboration et la formulation de sa doctrine mariale, dont l'influence s'étendra sur une partie des spirituels du XIXe siècle, et porte déjà les germes d'un combat autant religieux que politique voué à la radicalisation et à la clandestinité après les événements révolutionnaires.

Cette pièce de théâtre se présente, dans un premier temps, comme une pièce où, conformément à une interprétation traditionnelle et hagiographique, la figure de Marie et la représentation de son entrée au temple offrent un modèle valorisant et idéalisé de la vocation religieuse et de l'entrée au cloître, alors même que ces modèles de vie se trouvent fortement contestés¹⁴². Parmi les nombreuses fêtes mariales, auxquelles le Concile de Trente s'est efforcé de redonner de la vitalité, celle de la présentation de Marie, le 21 novembre, était devenue l'occasion, pour certaines communautés religieuses, de célébrer également la rénovation de leurs vœux monastiques. Plus généralement, cette date était, pour chaque personne consacrée, un temps de méditation où, à partir de ce modèle, on revenait sur son propre engagement¹⁴³. Il semble donc possible que Clorivière ait écrit sa pièce de théâtre pour cette fête du calendrier liturgique, et que celle-ci y fut représentée ou lue à cette occasion. À l'opposé de l'image des vocations forcées véhiculée alors par une partie de la littérature contemporaine, *La Sainte Vierge présentée au temple* offre aux professes de Saint-Denis un reflet idéal et édifiant de leur vocation tandis qu'elle est un moyen de conforter les jeunes novices dans leur engagement¹⁴⁴. La représentation que donne le P. Clorivière est traditionnelle et conforme à l'idéal contemplatif du carmel thérésien qui s'épanouit notamment dans la clôture. Cette dernière, en effet, constitue, aux yeux de l'autorité masculine, l'un des fondements de la vie religieuse féminine, réaffirmé par décret tridentin. Elle est, en outre, pour le carmel thérésien, modèle par excellence de l'ordre féminin contemplatif, qui continue de susciter l'admiration parmi les spirituels du XVIIIe siècle, un point d'ancrage identitaire¹⁴⁵. Les paroles d'Azarias, prêtre en charge de l'éducation des

¹⁴² Pour un aperçu historiographique sur la question de la vocation religieuse, voir Marie-Elisabeth Henneau, « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire... », art. cit., p. 780.

¹⁴³ Voir par exemple l'ouvrage de Vincent Toussaint Beurier, eudiste, *Sermons ou discours pour les dimanches et fêtes de l'aveil, du Carême, les Mystères de Notre-Seigneur... Ouvrage très utile à Messieurs les ecclésiastiques, curés, vicaires, etc.*, Berton, Paris, 1784, vol. 2, p. 185 et suiv.

¹⁴⁴ En 1770, on dénombre 29 religieuses à Saint-Denis ; 16 postulantes prononcent leurs vœux entre 1775 et 1784, Bernard Hours, *Madame Louise...*, op. cit., p. 146.

¹⁴⁵ Marie-Elisabeth Henneau, « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVIIe siècle : une vie *sub clausura perpetua* ? », *Histoire, économie et société*, 2005/3, p. 392. Voir également Eric Suire, « La sainteté carmélitaine, d'après la littérature hagiographique des XVIIe-XVIIIe siècles », dans Bernard Hours (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours, Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Cerf, 2001, pp. 171-189.

enfants dans le temple, renvoient à l'idée que la clôture apporte une solide garantie dans l'apprentissage de la perfection religieuse, défendant par là même l'éducation conventuelle des jeunes filles : « Dans ce temple, autrefois, reçue avec honneur/Anne apprit dès l'enfance à bénir le seigneur/Et cet asile saint, objet de sa tendresse/Des plus rares vertus vit briller sa jeunesse/Jusqu'au jour fortuné qui l'unit à ton sort ! »¹⁴⁶ De même, la jeune Marie voit dans le temple un refuge où elle entend se « mettre à l'abri », reprenant l'image de la clôture-protection¹⁴⁷. On retrouve ici une représentation qui fut développée, à l'époque moderne, dans la littérature adressée aux couvents féminins, où la Vierge est proposée comme le modèle de la parfaite religieuse, servant ainsi à la formation des novices comme des professes¹⁴⁸.

Communément associée à l'image de la clôture, la notion de sacrifice est au cœur de la pièce du P. Clorivière. *La Sainte Vierge présentée au temple* est, en effet, un drame sur le sacrifice qui reprend certains codes dramatiques du genre. Ainsi, le monologue de Joachim, à la seconde scène du premier acte, s'inscrit à la suite des monologues prononcés par les pères sacrificateurs des tragédies mythologiques et bibliques. Le personnage fait explicitement référence aux figures d'Abraham et de Jephthé, récurrentes dans le répertoire jésuite : « Que te faut-il de plus ? Seigneur daigne parler,/La victime à ta voix est prête à s'immoler,/Faut-il pour te prouver ma prompte obéissance,/Des plus affreux tourments subir la violence ? »¹⁴⁹ La dimension sacrificielle du geste de la Vierge est également soulignée par le personnage d'Anne, la mère de Marie :

« Renonçant pour toujours à des liens mortels,
Ta fille se dévoue au culte des autels.
Pour offrir au Seigneur un plus grand sacrifice
Pour lui rendre en tout temps un plus parfait service,
Aux foyers paternels, elle dit ses adieux,
Et désire à jamais se fixer en ces lieux. »¹⁵⁰

Ce que l'on nomme « le sacrifice du cloître » est considéré comme un geste remarquable, supérieur, susceptible de conduire à la sainteté, dont il s'agit ici de valoriser le sens et la portée. C'est pourquoi il est volontiers rapproché du sacrifice du martyr. De fait, la pièce de

¹⁴⁶ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, I, 1, p. 1.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22. Voir Philippe Guignet, « De la clôture et de ses usages », art. cit., p. 325.

¹⁴⁸ Marie-Elisabeth Henneau, « Ecritures masculines d'un héroïsme au féminin : portrait moderne d'une mystique médiévale », dans Véronique Alemany, Monique et Bernard Cottret (dir.), *Saintes ou sorcières ? L'héroïsme chrétien au féminin*, Paris, Les éditions de Paris, 2006, pp. 164-165.

¹⁴⁹ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, I, 2, p. 10. Sur le sacrifice dans les tragédies des jésuites, voir l'introduction que donne Jean-Philippe Groperrin à la pièce du P. François Paulin, *Idoménee*, Toulouse, Société de littératures classiques, 2008, pp. XXVI-XXX.

¹⁵⁰ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, II, 5, p. 37.

théâtre du P. Clorivière s'apparente, par certains côtés, aux tragédies de martyr où le sacrifice a une valeur réparatrice pour la société entière. Bien qu'elle prenne, sous la plume du P. Clorivière, nous le verrons, une forte connotation prophétique et idéologique, l'entrée de Marie au temple se conforme à la vision habituelle « du cloître comme lieu d'un martyr sans effusions de sang pour le salut du monde et le triomphe de la vraie foi »¹⁵¹.

À l'instar des tragédies de martyr, et contrairement aux représentations iconographiques qui se concentrent exclusivement sur l'instant du sacrifice, *La Sainte Vierge présentée au temple* emprunte un même schéma dramaturgique en progression¹⁵². En revenant sur les moments qui le précèdent, on est conduit au point culminant du sacrifice, à la dernière scène du dernier acte, à la différence que, à la déploration finale suscitée habituellement par le martyr et la vue de la souffrance, est substituée la louange chantée par les trois personnages féminins de la pièce auxquels répond le chœur d'anges. Le contraste est produit par la résistance que rencontre le martyr-témoin¹⁵³ et les épreuves qu'il subit. Cette résistance, qui n'atteint toutefois pas l'intensité des tragédies de martyr, constitue l'intrigue de la pièce du P. Clorivière. Elle est portée par les trois personnages masculins qui s'opposent à l'entrée de Marie au temple et entravent ainsi le témoignage qu'elle entend rendre à travers ce geste. Avant que Joachim ne plaide en faveur de sa fille auprès du Grand Prêtre, à l'acte III, il apparaît plutôt hésitant. Bien qu'il entende respecter le vœu de conduire sa fille au temple, en reconnaissance de sa naissance miraculeuse, l'affection et la tendresse l'emportent dans un premier temps, l'empêchant de souscrire pleinement au projet de sa fille et de reconnaître la force de sa vocation. De même, Azarias et le Grand Prêtre opposent à Joachim la loi qui empêche d'accepter de si jeunes enfants dans le temple : « Il faut fermer la porte à toute nouveauté, / Et ce qui sort de l'ordre est à droit suspecté », résume Azarias¹⁵⁴. Marie est soutenue dans ses efforts par deux autres figures féminines, Anne, sa mère, et Anne la prophétesse chargée de l'éducation des jeunes filles dans le temple, selon l'interprétation de Marie d'Agréda dans *La Cité mystique de Dieu*, dont la traduction française parut en 1715.

¹⁵¹ Silvia Mostaccio, « Entre Réforme et Espagne... », art. cit., p. 83. « En se meurtrissant le corps et le cœur par l'ascèse », explique Philippe Guignet, « la moniale, comme du reste le moine, participe, en réparation pour le genre humain, aux offenses faites au Christ sur la Croix. », Philippe Guignet, « De la clôture et de ses usages », art. cit., p. 325. Sur l'émergence de nouveaux genres de martyres à l'époque moderne, voir Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyr au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », dans Jacques Marx (dir.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 77-90. Jacques Le Brun souligne le fait que, pour les hommes du XVIIe siècle, « l'âge des martyres sanglants est clos ».

¹⁵² Christian Biet et Marie-Madeleine Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France (fin XVIe-début XVIIe siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009, pp. 83-84.

¹⁵³ « Martyr et témoin, c'est la même chose », disait Bossuet, cité par Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyr au XVIIe siècle... », art. cit., p. 89.

¹⁵⁴ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, III, 1, p. 45.

Ces trois personnages féminins, par leurs exemples et par leurs discours, convainquent et convertissent les hommes, sans se départir de la vertu de soumission à la hiérarchie ecclésiastique. Ce sont elles qui sont les véritables héroïnes de la pièce du P. Clorivière. Elles constituent trois modèles de femmes dont la dévotion et l'engagement sont jugés exemplaires. Leurs représentations sont conformes aux canons de l'héroïsme féminin caractérisé par les vertus et les qualités que constituent par exemple la force d'âme ou la constance¹⁵⁵. En outre, elles se distinguent par leur fermeté et leur espérance, vertu dont elles sont la parfaite illustration, contrairement aux personnages masculins, habités par le doute :

« ANNE : Je ne m'étonne point de ces raisonnements
Qui demandent de nous de longs retardements,
De l'humaine raison, c'est le faible langage ;
Mais nous conviendrait-il d'attendre son suffrage ?
Quand pour guider nos pas, le souverain des Rois
Daigne si clairement faire entendre sa voix.
Il nous faut nous appuyant sur son bras invincible
Oser tout espérer, tenter l'impossible. »¹⁵⁶

Modèle de la sage épouse, Anne soutient et exhorte son mari : « Joachim, ta tendresse,/De ce coup imprévu, ne doit point s'alarmer,/Contre tous les revers, ton grand cœur doit s'armer »¹⁵⁷. Quant au personnage d'Anne la prophétesse, il est mis en contraste notamment avec celui d'Azarias (III, 6), dont elle ôte la crainte et les doutes. Enfin, c'est au Grand prêtre d'être à son tour converti par l'exemple de Marie et par les réponses qu'elle fournit aux questions sensées vérifier la solidité de sa vocation : « D'un tel engagement on n'a point vu d'exemple ». Il accepte l'entrée de Marie au temple : « Le Ciel reçoit tes vœux. Il me le fait entendre [...] /Pour vous, troupes fidèles, en ce lieu par vos chants,/Célébrez du seigneur les dons les plus touchants »¹⁵⁸. Marie peut alors porter témoignage devant tous :

« MARIE : Me voici, Dieu puissant ; oui, j'en prends à témoin
Tous ces êtres divers créés pour nos besoins [...].
Que tous les habitants de ce vaste univers
Des célestes esprits, que les ordres divers,
Recueillent, de mes vœux, l'immuable parole
Mon cœur, à ton autel, en ce moment s'immole

¹⁵⁵ Sophie Cassagnes-Brouquet et Mathilde Dubesset, « La fabrique des héroïnes », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2009, n° 30, p. 11 et 13.

¹⁵⁶ AFSI, G Cl 167, La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans, I, 3, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, II, 5, p. 36.

¹⁵⁸ *Ibid.*, III, 8, pp. 68-69.

Il renonce à jamais à tout autre lien,
Ô Dieu, sois mon époux, sois toi seul tout mon bien. »¹⁵⁹

Le répertoire conventuel comporte assurément des tragédies de martyre à commencer par *Athalie*. Les PP. Clorivière et Fontaine ont néanmoins choisi de mettre en scène deux autres formes de sacrifices qui ne passent pas forcément par la mort et que des spirituels comme Bossuet ont mis en valeur¹⁶⁰. À travers la figure de la vierge consacrée, c'est un martyr plus accessible qui est donné à voir, un martyr pour lequel les qualités jugées féminines représentent une véritable ressource¹⁶¹. C'est par sa douceur, sa patience et sa persévérance que la jeune Marie réussit à vaincre les obstacles. Si *La Sainte Vierge présentée au temple* met en scène le sacrifice du cloître, *Tobie* du P. Fontaine représente, quant à lui, le sacrifice de la charité, qui semble également adapté au public de pensionnaires des bénédictines de Montargis, auxquelles on espère ainsi fournir un modèle d'action à leur sortie du cloître :

« TOBIE : [La foi de nos père] fut éprouvée : à tous Dieu demanda des sacrifices. Notre plus grande gloire, Héber, doit être de les imiter. Si Dieu daigne m'appeler à marcher sur leur pas, bénissons-le : ce sont les épreuves qui font les saints. Je sais que ma vie a été en danger et je l'exposerai encore volontiers pour les mêmes raisons. Si je meurs dans l'exercice de ma charité, Dieu est le maître. Je cherche à secourir mes frères, laissons-lui le soin du reste. »¹⁶²

La mise en scène vient illustrer particulièrement l'abnégation et l'héroïsme de Tobie. On le voit en effet par deux fois transporter, dans le fond du théâtre, le corps d'un de ses compagnons d'exil tandis que, au cours d'un autre acte, une troupe de soldats traverse la scène en conduisant des prisonniers enchaînés. *La Sainte Vierge présentée au temple* nous éclaire sur la manière dont se construit l'héroïne chrétienne et les critères sur lesquels elle repose, s'appuyant à la fois sur l'héroïne féminine et sur le héros chrétien façonné par l'image du martyr¹⁶³. Indispensable au processus d'héroïsation, l'interprétation du geste de Marie

¹⁵⁹ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, III, 8, p. 68.

¹⁶⁰ Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyr au XVIIIe siècle... », art. cit. Le *Dictionnaire de spiritualité*, plaçant l'extension de la signification du terme martyr précise : « est disposé au martyr tout croyant qui accepte délibérément les conséquences extrêmes des engagements de son baptême, et qui, à l'exemple du Christ, est prêt à témoigner son amour de Dieu et des hommes jusqu'à la mort inclusivement », article « Martyr », *DS*, t. 10, col. 733.

¹⁶¹ Sophie Cassagnes-Brouquet et Mathilde Dubesset, « La fabrique des héroïnes », art. cit., pp. 11-13. Voir également Annick Delfosse, « La figure de la Vierge Marie dans l'histoire des femmes et du féminisme », *Hieros, Bulletin Annuel de la Société Belgo-luxembourgeoise d'histoire des religions*, 2003, vol. 8, pp. 22-26.

¹⁶² AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », 2^e partie, I, 3, p. 4.

¹⁶³ Geneviève Dermenjian, Jacques Guilhaumou et Martine Lapied (dir.), *Le panthéon des femmes. Figures et représentations des héroïnes*, Paris, Publisud, 2004, p. 15. S'il ne faut bien sûr pas confondre héros et martyr, on constate bien souvent que les deux notions évoluent conjointement et que les frontières sont parfois floues, voir

comme geste sacrificiel la conduit aux côtés d'autres héroïnes bibliques, dont Azarias dresse la galerie : « Je crois, dans cet enfant, voir l'espoir d'Israël/Et la prudente Esther, et Judith et Jahel ;/Et tous ces noms fameux de saintes héroïnes,/Dont on célèbre encore les actions divines »¹⁶⁴.

On sait par ailleurs que la Vierge n'est pas seulement une héroïne chrétienne mais qu'elle est aussi présentée comme l'une des premières héroïnes du Carmel¹⁶⁵. Or, derrière le personnage héroïque de la Vierge se dessine en réalité une seconde héroïne, Madame Louise, qui vient se placer, elle aussi, à la suite des figures bibliques féminines de haute lignée énumérées par Azarias. La pièce du P. Clorivière semble en effet cultiver la ressemblance entre la sainte et la princesse. L'ancien jésuite n'a pas choisi de représenter n'importe quelle vocation. Le caractère exceptionnel de l'entrée de la Vierge au temple renvoie à l'exceptionnalité de celle de Madame Louise que les contemporains se sont volontairement plu à signaler. La pièce de théâtre du P. Clorivière ne conduit pas seulement chaque carmélite à considérer sa propre vocation à travers celle de la Vierge, il leur donne aussi à contempler celle de leur prieure. La qualité et la haute naissance de la Vierge y sont régulièrement rappelées, évoquant le fait que Madame Louise ne fut jamais une carmélite comme les autres. Anne est réticente à l'idée « que le sang de David, soit au Temple un mystère,/Et qu'on altère un nom que le ciel a donné ». D'ailleurs, ainsi que le remarque Joachim, « Son air majestueux, sa rare modestie/Et cet éclat divin, dont elle est investie !/Sa noblesse bientôt ne peut que se trahir »¹⁶⁶. C'est donc « en fille de David » que Marie entrera au temple et y sera honorée, selon la décision finale du Grand Prêtre, de même que c'est en princesse de France que Madame Louise fut accompagnée aux portes du carmel, selon les directives royales¹⁶⁷. La pièce du P. Clorivière, écrite alors que Madame Louise est prieure de Saint-Denis entre 1773 et 1779, s'inscrit dans le processus d'héroïsation de la princesse-carmélite, mené par certains ecclésiastiques et prélats français, qui débute dès son entrée au carmel le 11 avril 1770 et qui s'opère à travers plusieurs écrits et publications. Le phénomène s'amplifie naturellement après sa mort en 1787. Articles dans les journaux favorables à la monarchie, poèmes, discours

Véronique Alemany, Monique et Bernard Cottret (dir.), *Saintes ou sorcières ? L'héroïsme chrétien au féminin*, Paris, Les éditions de Paris, 2006.

¹⁶⁴ AFSI, G Cl 167, La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans, I, 1, p. 6.

¹⁶⁵ *La Gloria del Carmelo*, publiée en 1614 par le carme Gracián de la Madre de Dios, revient en effet sur l'histoire de Marie, de Marie-Madeleine et de Marthe, voir Silvia Mostaccio, « Entre Réforme et Espagne... », art. cit., p. 83.

¹⁶⁶ AFSI, G Cl 167, La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans, II, 2, pp. 32-33.

¹⁶⁷ *Ibid.*, III, 8, p. 64. Les écrits des carmélites, Annales, mémoires ou lettres circulaires, prennent le contrepied de ce récit, soulignant la ferme volonté de la princesse de faire oublier jusqu'à son nom, voir Bernard Hours, *Madame Louise...*, op. cit., p. 113.

prononcés à l'occasion de sa prise d'habit et de sa profession diffusent une vulgate dans laquelle sont employés les principaux critères nécessaires pour faire de Madame Louise une héroïne de son vivant¹⁶⁸. On y souligne tout d'abord la dimension exceptionnelle de son entrée au carmel, due principalement à sa qualité de princesse de France. On insiste par conséquent sur le contraste entre la vie brillante de la cour à laquelle elle était destinée et la vie austère qu'elle s'est choisie, indiquant par là même un modèle de comportement¹⁶⁹. Le sacrifice n'en apparaît que plus manifeste et héroïque, aux yeux des auteurs. Si Madame Louise conçoit elle-même son entrée au carmel comme un sacrifice pour le salut des siens et de la France¹⁷⁰, l'événement de son entrée a aussi valeur similaire pour une partie de ses contemporains, ecclésiastiques en tête¹⁷¹. Les diverses mises en scène littéraires de Madame Louise témoignent de la fonction sociale et identitaire qu'on lui assigne : elle est reconnue et désignée par ces quelques auteurs comme une héroïne chrétienne française¹⁷². À travers le personnage de la Vierge, la pièce du P. Clorivière en fait tout d'abord une héroïne du Carmel, modèle pour les carmélites et les novices de Saint-Denis, proposée également à l'ensemble des carmels français : « Tant de dons rassemblés sur cet aimable enfant/Doivent au loin jeter un éclat triomphant », s'exclame Joachim à propos de sa fille¹⁷³. On retrouve ici un mouvement caractéristique, mis en valeur par Jacques Le Brun, non pas de privatisation mais,

¹⁶⁸ Voir par exemple Armand de Roquelaure, *Discours prononcé le mardi 1^{er} octobre mil sept-cent soixante-onze, en l'église des religieuses carmélites de S. Denis, pour la cérémonie de la prise du voile de profession de Madame Louise-Marie de France*, Paris, Lottin aîné, 1771 et de l'abbé Morveau, *Le triomphe de la religion, ou le sacrifice de Madame Louise de France ; poème, dédié à Madame Adélaïde*, Londres et se trouve à Paris, Musier fils, 1774. Sur les principales caractéristiques des discours sur l'entrée en religion de Madame Louise, voir Jean-Marie Le Gall, *Le mythe de Saint-Denis entre Renaissance et Révolution*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, pp. 426-428.

¹⁶⁹ Moins radical que ne fut l'exemple de Benoît-Joseph Labre, celui de Madame Louise participe néanmoins de cette valorisation de la pauvreté et de la renonciation aux richesses, voir Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

¹⁷⁰ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 298. « Moi carmélite, le roi tout à Dieu !... toute ma famille dans le chemin du Ciel. », Louise de France, carmélite à Saint-Denis, *Textes spirituels*, Paris, O.E.I.L., p. XXXI.

¹⁷¹ « Malgré la juste admiration que vous inspire la démarche héroïque de Louise de France », commence l'évêque de Senlis, aumônier du roi, dans son discours pour la prise de voile de la princesse, « peut-être admirez-vous plus encore le courage du Héros Chrétien ; affronter la mort et toutes ses horreurs, vous paraît sans doute le plus grand des sacrifices ; cependant, [...] j'ose avancer que la résolution de s'immoler à Dieu par la Profession Religieuse, mérite de notre part les mêmes respects et les mêmes éloges. La comparaison de la Vie religieuse et du Martyre va donc faire la matière de ce discours. », Armand de Roquelaure, *Discours prononcé le mardi 1^{er} octobre mil sept-cent soixante-onze...*, *op. cit.*, pp. 3-4. Ainsi l'abbé Du Serre-Figon peut dire à son tour, en 1788, dans son oraison funèbre prononcée dans l'église des carmélites de Pontoise : « Le Seigneur nous avait donné cette héroïne chrétienne, le Seigneur vient de la ravir à nos vœux », Joseph-Bernard Du Serre-Figon, *Oraison funèbre de la très-haute, très-puissante et très-excellente princesse Louise-Marie de France, religieuse carmélite et prieure du monastère de Saint-Denis*, Paris, Eugène Onfroy, 1788.

¹⁷² Si la désignation d'héroïne se multiplie après sa mort, l'ancien évêque de Troyes la qualifie déjà comme telle en 1770, Mathias Poncet de La Rivière, *Discours prononcé le 10 septembre 1770, dans l'Eglise des religieuses carmélites de S. Denis, pour la prise d'habit de Madame Louise-Marie de France*, Paris, Desprez, 1770, p. 26.

¹⁷³ AFSI, G Cl 167, La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans, II, 2, pp. 32. Bernard Hours explique ainsi que « jusqu'à une date récente, dans tous les carmels, la biographie de Madame Louise était recommandée aux novices », *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 341.

selon les termes de l'historien, d'« insularisation » du témoignage porté par un individu dont la sainteté et le martyre fait sens pour un couvent, pour un ordre, sans nécessairement passer par la reconnaissance ecclésiale¹⁷⁴. L'arrivée de Madame Louise a représenté un atout pour le carmel de Saint-Denis, non seulement d'un point de vue financier mais également en raison du prestige qu'elle possédait auprès d'une partie du clergé français. Des recherches étendues permettraient de savoir quelle stratégie le carmel de France a pu mettre en place autour de Madame Louise, de son vivant mais surtout après sa mort, et de quelle manière on construisit un portrait conforme à ce que l'on désirait alors mettre en valeur. Ce qui est certain, ainsi que le remarque Bernard Hours, c'est que Madame Louise n'a pas hésité à user de son poids relatif mais bien réel et de sa qualité de fille de France dans certaines affaires concernant Saint-Denis et son ordre¹⁷⁵. Sa présence semble avoir été également déterminante quant au recrutement de novices à Saint-Denis : seize postulantes prononcent leurs vœux entre 1775 et 1784¹⁷⁶. Ainsi, le carmel de Saint-Denis est lui-même façonné par la présence de Madame Louise et cultive dans la mémoire des membres de la communauté l'événement de son entrée en religion, comme l'explique l'abbé Du Serre-Figon à propos du tableau intitulé *Le vœu des carmélites*, placé dans l'oratoire du Cœur de Marie, qui fut élevé « pour conserver la mémoire de l'entrée de la princesse au Carmel »¹⁷⁷.

2.3. Prophéties, temps présent et théâtre contre-révolutionnaire

La manière dont le portrait de Madame Louise a pu, dans l'esprit des spectatrices de la pièce du P. Clorivière, se superposer à celui de la Vierge montre à quel point la figure héroïque est dépendante d'un contexte historique qui l'a vu naître, par et pour lequel elle est modelée et « fabriquée »¹⁷⁸. C'est la « coloration du message héroïque »¹⁷⁹, son historicité et sa portée qui doivent être examinées dans *La Sainte Vierge présentée au temple* de Clorivière et dans *Tobie ou la vertu éprouvée* de Fontaine. La manière dont s'énonce ici ce message témoigne d'un climat religieux et politique propre au dernier tiers du XVIIIe siècle et d'une France d'Ancien Régime en crise. Pourtant, le fond du message, le sens du témoignage

¹⁷⁴ Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyr au XVIIIe siècle... », art. cit., p. 84. Le procès en béatification a été introduit en 1873 et la cause a été reprise en 1985.

¹⁷⁵ Bernard Hours, *Madame Louise...*, op. cit., p. 225.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 146.

¹⁷⁷ Joseph-Bernard Du Serre-Figon, *Oraison funèbre de la très-haute, très-puissante...*, op. cit., p. 111. Voir également Jean Rollin, « Saint-Denis Musée d'Art et d'Histoire... », art. cit., p. 229.

¹⁷⁸ Le terme, repris et décliné depuis, a été employé dans l'ouvrage de Pierre Centlivres, Daniel Fabre et Françoise Zonabend (dir.), *La fabrique des héros*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1998.

¹⁷⁹ Geneviève Dermenjian, Jacques Guilhaumou et Martine Lapied (dir.), *Le panthéon des femmes...*, op. cit., p. 13.

apporté dans ces deux pièces ne semblent pas fondamentalement différents de ceux transmis dans les tragédies de martyre : le sacrifice du héros et la protection divine qu'il reçoit annoncent l'instauration d'un ordre supérieur et assurent la rédemption du peuple chrétien. L'inquiétude qui, comme nous avons pu le voir précédemment, pouvait apparaître ici ou là dans les tragédies de *Venance* et de *Victor*, à la fin des années 1750, s'est toutefois muée, chez Clorivière et Fontaine, en une angoisse face aux processus de sécularisation de la société alors ressentis comme particulièrement menaçants. Le « message héroïque », en ces années 1770 et 1780, n'en devient que plus urgent et radical. À ce titre, les suppressions de la Compagnie de Jésus par les monarchies européennes, au cours des années 1760, et le bref papal de 1773, entériné indirectement par Louis XVI dans son édit de 1777¹⁸⁰, marquent une étape importante dans la « renaissance » d'un mouvement et d'une culture prophétiques et eschatologiques diffusés par une abondante littérature, auxquels répondent les efforts de la hiérarchie ecclésiastique pour promouvoir un certain nombre de dévotions aux fortes composantes pénitentielles¹⁸¹. Symptômes de l'oppression d'une minorité religieuse mais, plus généralement, indices d'un temps de crise où se fait sentir le « retrait de Dieu » du monde présent¹⁸², le discours et le ton apocalyptiques, de même qu'un certain messianisme et millénarisme, imprègnent à leur tour une partie des écrits des anciens jésuites européens et d'Amérique du Sud¹⁸³. Les pièces des PP. Clorivière et Fontaine transmettent et exploitent les thèmes qui caractérisent notamment la dévotion au sacré Cœur qui se distingue, depuis la fin du XVIIIe siècle, par sa dimension politique¹⁸⁴. Insistance sur la nécessité de l'expiation et de la réparation face à l'accumulation de fautes commises, lecture providentialiste des événements, attente d'un nouvel âge témoignent à la fois d'un temps présent

¹⁸⁰ L'édit reconnaît l'« anéantissement et l'extinction absolue » de la Compagnie dans « tous les Etats catholiques ne laiss[ant] plus aucun espoir qu'elle puisse jamais être rétablie », *Edit du Roi, concernant les Sujets du Roi qui étoient engagés dans la Société & Compagnie des Jésuites. Donnée à Versailles au mois de Mai 1777*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1777, p. 2. Voir Annexe 6.

¹⁸¹ Voir Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profetie dell'Italia in Rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991, p. 20. Sur les prophéties des convulsionnaires dans les années 1780, annonçant des malheurs imminents pour la France, voir Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1985, p. 227 et « Les jansénistes et le millénarisme. Du refus à la conversion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1, pp. 7-36.

¹⁸² Catherine Maire, « Les jansénistes et le millénarisme... », art. cit., p. 9.

¹⁸³ Les écrits du jésuite chilien Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801), exilé en Italie, sont les exemples les plus frappants de ce type de discours, *Ibid.*, pp. 29-30. Le colloque romain de novembre 2014 sur la suppression et le rétablissement de la Compagnie de Jésus a fait une place particulière aux récits apocalyptiques du P. Lacunza, à travers notamment l'intervention de Claudio Rolle.

¹⁸⁴ Jacques Le Brun, « Politique et spiritualité : la dévotion au Sacré Cœur », *Concilium*, 1971, n° 69, pp. 25-36 et Daniele Menozzi, *Sacro Cuore : un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rome, Viella, 2001.

« dramatiquement vécu » et d'une « réaction devant l'évolution du pays »¹⁸⁵. Cette réaction n'est pas seulement défensive et protestataire, elle est aussi entreprenante et militante et tente de reconstituer « le lien nécessaire de l'ici-bas et de l'au-delà, du politique et du religieux, du sacré et du profane »¹⁸⁶. Par une réflexion similaire à celle que Marina Caffiero mena sur Benoît-Joseph Labre, nous devons par conséquent examiner ici la façon dont les pièces de théâtre des PP. Clorivière et Fontaine s'inscrivent dans l'entreprise de reconquête catholique qui caractérise les dernières années du XVIIIe siècle et dont les principales composantes forment l'ossature de la réaction intransigeante de l'Eglise au XIXe siècle¹⁸⁷. À l'instar de la figure symbolique de Labre, celles de Tobie et de la Vierge ne jouent pas seulement un rôle dans la recherche personnelle du salut et de sainteté vers laquelle les pièces de théâtre des deux anciens jésuites entendent conduire les carmélites de Saint-Denis et les pensionnaires de Montargis. Elles participent à la reconstruction idéologique et collective d'une catholicité menacée dont les efforts sont menés sur le plan culturel, spirituel et religieux mais aussi social et politique¹⁸⁸. Comme ce fut le cas avec la pièce des *Héritiers d'Ambroise Guis*, mettant en scène un discours sur le complot et sur la persécution dans un contexte européen critique pour la Compagnie de Jésus, les prophéties et le ton apocalyptique employés dans *La Sainte Vierge présentée au temple* et dans *Tobie ou la vertu éprouvée* relèvent d'une dynamique et d'une stratégie sociales et politiques tournées vers l'action et, plus particulièrement, vers les femmes. Elles indiquent, par la représentation émotionnelle et idéologique d'un présent, un sens à donner à l'Histoire, en vue de déterminer une manière d'agir dans le monde et sur le déroulement des événements¹⁸⁹. En promouvant un agir féminin, un héroïsme chrétien, dont les exploits sont toutefois proportionnés à des femmes ordinaires, les deux pièces nous semblent se distinguer de la tendance générale qui, après le concile de Trente, s'efforçait

¹⁸⁵ Daniel Vidal, « Sébastien Drouin, Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières », *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], octobre-décembre 2010, n° 152, URL : <http://assr.revues.org/22602> et voir l'article « Jésuites », *DS*, vol. 8, col. 1015.

¹⁸⁶ Catherine Maire, « Les jansénistes et le millénarisme... », art. cit., p. 9. Contrairement au catastrophisme, explique André Vauchez, « le prophétisme en revanche n'a de sens qu'en rapport à une histoire qui n'a pas encore atteint son terme et où il est toujours possible de faire advenir du nouveau. Forme de résistance à l'angoisse ressentie devant des évolutions ou des événements jugés dangereux, il ne conduit pas au désespoir mais incite l'homme à tenter de contrecarrer un avenir menaçant en lui opposant la perspective d'un futur meilleur historiquement réalisable, souvent conçu d'ailleurs comme le retour à un passé heureux devenu mythique », André Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012, p. 17.

¹⁸⁷ Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, op. cit., p. 17. Voir également Daniele Menozzi, « Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848) », dans *Storia d'Italia, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. 9, 1986, pp. 769-806.

¹⁸⁸ Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint...*, op. cit., p. 17. Sur l'instrumentalisation de la figure de la Vierge à des fins politiques à l'époque moderne, voir Annick Delfosse, *La « Protectrice du Pays-Bas » : stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, Brepols, 2009.

¹⁸⁹ André Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012. Luce Giard, Hervé Martin et Jacques Revel, *Histoire, mystique et politique : Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

avant tout, ainsi que le rappelle Marie-Elisabeth Henneau, de « [restaurer] une obéissance absolue aux autorités » parmi les religieuses, en insistant sur « l'adoption d'attitudes de retrait et de modestie »¹⁹⁰. Le climat spirituel et émotionnel qu'instaurent chacun des deux anciens jésuites par leur pièce de théâtre témoigne, en outre, de leur façon singulière d'appréhender les circonstances et d'articuler le présent et le futur tout en exprimant un même désir de renouveau. Infléchissant ou accentuant certains aspects en fonction d'un public visé, d'un but poursuivi et de leur propre expérience spirituelle, Clorivière et Fontaine se situent différemment mais de manière complémentaire au sein du projet collectif de reconquête catholique.

La Sainte Vierge présentée au temple, probablement écrite, rappelons-le, entre 1776 et 1779, se distingue moins par son ton apocalyptique que par son insistance sur la venue de temps nouveaux et son millénarisme. Parce que l'on s'adresse à des religieuses, il s'agit moins de les convertir, en insistant sur la faute collective et les châtements qui s'ensuivent, que de les conforter dans l'espérance du salut. La fonction que revêtent les chœurs d'anges et, bien sûr, le personnage symbolique d'Anne la Prophétesse, qui renvoie notamment aux nombreuses prophéties féminines du XVIIIe siècle, est centrale dans la pièce du P. Clorivière. Témoins du sacrifice et de la sainteté de Marie, comme les autres personnages de la pièce, ils sont ceux par qui se révèle et se transmet le message divin de rédemption et de délivrance que comporte le geste sacrificiel de la Vierge¹⁹¹. Le discours prophétique emprunte les motifs et l'idéologie traditionnels pour dénoncer l'impiété de la société et conjurer sa progression. La « race des mortels » a été « honteusement séduite » par une « troupe maudite ». Le « peuple ingrat » a les oreilles et le cœur sourds aux messages divins mais, assure-t-on, il « suivra bientôt des guides plus certains »¹⁹². Les anges chantent, dès la fin du premier acte, l'avènement d'un ordre nouveau marqué par le châtement des méchants : « Du Seigneur, chantons les miracles ;/Le temps du courroux est passé ;/Voici les temps prédits par les oracles ;/L'ennemi des humains doit être terrassé. »¹⁹³ Le présent instable s'ouvre sur un futur prometteur, de justice et de paix assuré par l'établissement du règne de Dieu et décrit avec le lexique de la lumière et de l'aurore. C'est donc « des cieux nouveaux, une terre nouvelle »

¹⁹⁰ Marie-Elisabeth Henneau, « Ecritures masculines d'un héroïsme au féminin... », op. cit., p. 164.

¹⁹¹ Marina Caffiero, « Dalla trasgressione all'obbedienza. Donne e profezia fra Settecento e Ottocento », dans Adriana Valerio (dir.), *Donna, potere e profezia*, 1995, pp. 163-194.

¹⁹² AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, Chœur du second acte, p. 41 et Chœur du dernier acte, p. 69

¹⁹³ *Ibid.*, Chœur du premier acte, p. 23.

que présage Anne la Prophétesse tandis qu'Anne, la mère de Marie, attend la venue d'un messie : « Du grand libérateur, je crois les temps prochains »¹⁹⁴.

L'espoir d'une renaissance s'exprime, dans la pièce du P. Clorivière, à travers la figure mariale. C'est par son intercession qu'une conversion et une rédemption du monde paraissent possibles. Comme au temps de la Réforme, la reconquête catholique amorcée en cette fin de XVIIIe siècle s'appuie sur Marie et sa médiation pour combattre non plus tant le protestantisme mais l'impiété dont il s'agit de déraciner les fondements dans la société contemporaine. La théologie mariale que Clorivière laisse entrevoir dans sa pièce n'est certes pas neuve. Pour Clorivière, comme pour d'autres ecclésiastiques de l'époque moderne, Marie est le symbole de l'Eglise, de la « Cité sainte », d'une Eglise conquérante et militante à la puissance universelle retrouvée, la « Nouvelle Jérusalem ». Concourir à imposer la figure mariale comme modèle parmi les fidèles, c'est concourir à la consolidation des liens que ceux-ci entretiennent avec l'Eglise¹⁹⁵. Dans la pièce de théâtre de Clorivière, Marie s'impose, en outre, par ses qualités toutes féminines qui sont autant de manières par lesquelles les femmes sont associées à la reconquête religieuse¹⁹⁶. La représentation de la Vierge est donc tout à la fois pour l'ancien jésuite un moyen par lequel il exprime son désir de voir une Eglise rétablie dans son ancienne puissance et l'occasion de revenir sur l'idéal de perfection chrétienne proposé aux femmes et aux carmélites de Saint-Denis. Le modèle marial n'est pourtant pas changé et l'on retrouve volontiers les axes principaux autour duquel s'articule la représentation, c'est-à-dire la maternité et la virginité, dans un discours profondément spirituel¹⁹⁷. La maternité à laquelle fait référence Clorivière dans sa pièce est aussi une « maternité de salut », c'est-à-dire une maternité spirituelle : la Vierge en donnant naissance au Christ, donne naissance aux temps nouveaux et coopère ainsi au salut du monde : « Du beau sang dont tu sors, le Christ un jour doit naître,/Et nous touchons au temps, auquel il doit paraître »¹⁹⁸. Virginité et maternité sont intimement liées et forment les deux facettes, spirituelle et temporelle, de la reconquête. À la fin de la pièce de théâtre, Anne la prophétesse

¹⁹⁴ *Ibid.*, Chœur du dernier acte, p. 70 et II, 1, p. 28. Voir « Apocalypse » dans André Vauchez (dir.), *Dictionnaire des temps, des lieux et des figures du Christianisme*, Paris, Seuil, 2010, pp. 39-40.

¹⁹⁵ André Rayez, « Dévotion et mystique mariales du P. Clorivière », art. cit., p. 320 et André Rayez et Louis Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée...*, op. cit., vol. 2, pp. 179-180.

¹⁹⁶ C'est bien comme « associée du Christ » qu'est perçue la tâche attribuée à Marie. L'importance que prend la figure de Marie, dans la dévotion mais aussi dans la littérature spirituelle écrite majoritairement par les hommes, indique-t-elle pour autant une « féminisation » de la piété ? Voir Patrick Pasture et Jan Art (dir.), *Gender and Christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012 et plus par exemple l'article de Jan Art, « The cult of the virgin Mary, or the feminization of the male element in the roman catholic Church ? A psycho-historical hypothesis », pp. 73-83.

¹⁹⁷ Annick Delfosse, « La figure de la Vierge Marie... », art. cit., p. 23.

¹⁹⁸ AFSI, G Cl 167, La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans, III, 8, p. 67. Voir André Rayez et Louis Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée...*, op. cit., vol. 2, p. 180.

peut s'exclamer, dans une formule que Clorivière reprendra en pleine Terreur, dans son commentaire sur l'Apocalypse : « Fruit précieux de la virginité !/Des cieux nouveaux, une terre nouvelle/Ressentent sa fécondité ! »¹⁹⁹ C'est pourquoi Clorivière prophétisera quelques années plus tard sur l'avènement d'un « sixième âge du monde », un « âge de Marie » dont on retrouvera l'idée chez un Joseph de Maistre par exemple²⁰⁰. On constate ici à quel point la spiritualité de Clorivière se ressent de la lutte qui s'engage progressivement entre l'Eglise et la société moderne.

Plus concrètement, Clorivière voit dans la Vierge Marie un moyen de reconquérir une jeunesse qui s'est éloignée de plus en plus de la pratique religieuse, ainsi que l'ont constaté plusieurs de ses contemporains, depuis la suppression de la Compagnie de Jésus :

« ANNE LA PROPHETESSE : Nos crimes, à leur comble en effet sont montés,
Des vices paternels, les enfants infectés,
D'un temps plus triste encor sont un bien triste augure,
Qu'en espérer de bon pour la race future ?
Sucé avec le lait, l'erreur de son poison,
Déjà, de ces enfants offusque la raison,
On les instruit en vain, ni l'espoir ni la crainte
Ne peuvent dans leur cœur, imprimer la loi sainte.
Peut-être, de Marie, et l'exemple et les vœux,
Y feront naître encore des débris vertueux »²⁰¹.

Si l'on pense ici au rôle des congrégations mariales qui, malgré la suppression des jésuites, poursuivent dans certaines régions leurs activités, sous la direction ou non d'anciens jésuites²⁰², il est possible de voir, à travers la condamnation des « vices paternels », une valorisation de l'implication des mères dans l'éducation des enfants et la nécessité de poursuivre l'une des entreprises de la réforme catholique consistant dans la formation chrétienne de ces mêmes mères de famille.

Mais surtout, l'épisode de l'entrée de la Vierge au temple indique la manière dont les carmélites de Saint-Denis peuvent participer à la reconquête religieuse. Ce geste héroïque est un geste public, dirigé vers la société, pour sa conversion et son salut, comme en attestent les

¹⁹⁹ L'âme de Marie, explique André Rayez à propos du commentaire de Clorivière sur l'Apocalypse, « est le "ciel nouveau", son corps la "terre nouvelle" que célèbre saint Jean. », André Rayez, « Dévotion et mystique mariales du P. Clorivière », art. cit., p. 320.

²⁰⁰ Voir l'article « Millénarisme », Jean-Clément Martin, *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011, p. 285 et André Rayez, « Dévotion et mystique mariales du P. Clorivière », art. cit., pp. 327-328.

²⁰¹ *Ibid.*, II, 1, pp. 28-29.

²⁰² Sur les congrégations mariales après la suppression de la Compagnie, voir Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

cérémonies spectaculaires de prises d'habit²⁰³. L'entrée en religion, qui est décrite ici sous sa forme traditionnelle et cloîtrée, demeure l'un des moyens par lesquels l'Eglise catholique consolide son statut. Certes les deux congrégations que Clorivière fondera en 1790 – la Société du Cœur de Jésus, destinée aux hommes, et la Société du Cœur de Marie, pour les femmes – sont des sociétés séculières, mais elles participent de cette valorisation de la vie consacrée à laquelle contribue *La Sainte Vierge présentée au temple*. La comparaison qui y est faite entre la Vierge Marie et Esther, Judith et Yaël dont les actions, parfois violentes, permirent de délivrer Israël, n'est pas anodine et donne au geste d'entrer en religion toute sa dimension militante. Ainsi, la vocation religieuse de Madame Louise a-t-elle pu servir un discours idéologique dirigé contre les Lumières : « Dans un siècle si impie et si frivole », explique le *Journal ecclésiastique*, en 1770, « le Seigneur daigne nous donner cet exemple de vertu pour soutenir la piété des justes, ranimer celle des faibles, et confondre l'incrédulité audacieuse de nos Philosophes. » Par son sacrifice, Madame Louise fait, « pour ainsi dire l'aveu public, que le monde et tout ce qu'il renferme, n'est que vanité. Quel sacrifice ! qu'il est grand aux yeux de Dieu ! qu'il est honorable à la Religion ! »²⁰⁴ Du fait de la perspective prophétique de la pièce du P. Clorivière, l'entrée de la Vierge au temple est donnée à voir comme le signe annonciateur de la venue du Messie renvoyant du même coup aux interprétations que certains contemporains font de la vocation de Madame Louise, considérée comme le triomphe de la religion et témoignant de l'avènement des temps nouveaux pour l'Eglise de France²⁰⁵. Dans sa pièce de théâtre, Clorivière invite non seulement à prendre conscience de ce type de signes, qui sont autant de victoires pour l'Eglise, mais également à en maintenir le souvenir dans les mémoires : « Éternisons la mémoire/Des redoutables combats,/Qu'elle [la Vierge] livre à chaque pas/Contre le fier Dragon, envieux de sa gloire »²⁰⁶. Si sans doute, après la Terreur, d'autres figures plus connues comme Madame Elisabeth ou les carmélites de Compiègne tendent à remplacer, auprès des milieux royalistes et ecclésiastiques, l'image d'une Madame Louise se sacrifiant pour la France, cette dernière peut toutefois être considérée comme l'un des premiers jalons d'une culture d'opposition qui se constitue à la fin du XVIIIe siècle, récupérée par la culture contre-révolutionnaire. Du fait de la similitude cultivée entre l'épisode de la vie de la Vierge et celui de Madame Louise, la

²⁰³ Nicole Pellegrin, « De la clôture et de ses porosités... », art. cit., p. 34. Sur le caractère public que prend la dévotion au Sacré Cœur à l'époque moderne, voir Jacques Le Brun, « Politique et spiritualité... », art. cit., p. 28.

²⁰⁴ *Journal ecclésiastique*, juin 1770, article XXX, p. 369.

²⁰⁵ Sa mort en 1787 est, de fait, pour l'abbé Proyart, l'un des derniers signes « avant-coureurs de ce déluge de maux qui, depuis cette époque précise, fondit par torrents sur tous les points de l'Empire français. », *Vie de Madame Louise de France, religieuse carmélite, dédiée à Madame Elisabeth, sœur du Roi Louis XVI*, Bruxelles, Le Charlier, 1793, p. 486.

²⁰⁶ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans*, Chœur du second acte, p. 43.

pièce de Clorivière participe, avec d'autres écrits destinés tout autant aux carmélites qu'à la société française, à la politisation de la figure de la princesse-carmélite, politisation qui atteint son point culminant dans la biographie de l'abbé Proyart publié en 1793²⁰⁷.

Enfin, il y a dans *La Sainte Vierge présentée au temple* un effort discret pour rendre au monde son mystère et son merveilleux. Il est possible de trouver dans cette pièce un lointain écho à l'expérience spirituelle de Clorivière qui, par certains côtés, renvoie aux caractéristiques d'une « mystique pour temps de crise », telle que l'a définie Dominique Salin²⁰⁸. En raison de sa lecture providentialiste des événements, Clorivière assigne pourtant un sens à l'Histoire et aux épreuves subies. Le monde peut encore être déchiffré et les temps présents parlent bien de Dieu. Il revient aux hommes d'en découvrir les signes qui sont, toutefois, désormais voilés : « O temps heureux ! temps féconds en prodiges ! », s'exclame Anne la prophétesse, « Sur terre, la Divinité/Imprime, de ses pieds les aimables vestiges »²⁰⁹. Tout est dans cette ambivalence : les signes à déchiffrer sont à l'état de « vestiges » et de « débris » comme si une poétique des ruines l'emportait sur le lexique mystique de l'obscurité et de l'enfouissement²¹⁰. La recherche de Dieu doit se faire dans l'intérieur de l'homme. C'est à la suite de cette rencontre que l'homme se trouve capable de lire les signes ainsi laissés : « Ma femme au même temps eut un pareil message », explique Joachim au premier acte, « l'effet en a, de près, suivi le témoignage./Je ne te dirai point ce qu'alors je sentis ;/Un feu saint répara mes sens appesantis,/Et depuis ce moment, Dieu féconde en prodiges/Partout de sa bonté me montre les vestiges. »²¹¹.

Tout autre est le ton adopté par la pièce du P. Fontaine écrite en 1787 pour un public et des acteurs composés des jeunes pensionnaires des bénédictines de Montargis. Si les paroles prophétiques prononcées par les personnages de la pièce de Clorivière lui permettent d'insister sur la délivrance et la perspective du salut, celles insérées dans *Tobie ou la vertu éprouvée* de Fontaine soulignent au contraire l'accumulation de malheurs dans un discours apocalyptique particulièrement expressif. Tout se passe comme si l'horizon d'un âge nouveau

²⁰⁷ La « dimension spirituelle » du personnage empêche toutefois, ainsi que le rappelle Bernard Hours, qu'elle soit réduite « aux simples considérations idéologiques », Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 341.

²⁰⁸ Dominique Salin explique en effet que s'est progressivement imposée, à partir du XVIIe siècle, l'idée d'un Dieu caché, qui ne serait visible ni dans le monde, ni dans l'ordre social, ni même dans l'histoire, mais plutôt dans le temps présent et surtout dans l'intérieur de l'homme, voir son introduction à *L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre Caussade*, Paris, Desclée De Brouwer, 2006, p. 28. Voir *Infra*, chapitre 4, « Théâtre et vie spirituelle ».

²⁰⁹ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple* à l'âge de trois ans, Chœur du dernier acte, p. 70.

²¹⁰ Roland Mortier, *La poétique des ruines en France : ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974. Voir plus récemment le numéro de *Sociétés, revue des sciences humaines et sociales* consacré aux ruines, 2013/2.

²¹¹ AFSI, G Cl 167, *La Sainte Vierge présentée au Temple* à l'âge de trois ans, I, 1, p. 3.

s'était éloigné et les desseins de la Providence se trouvaient davantage brouillés. Les années 1780 sont en effet marquées par l'intensité des attaques contre le pouvoir monarchique, sur fond de graves difficultés financières qui s'accumulent avec la participation de la France à la guerre d'indépendance américaine. Le pape n'est pas épargné par la violence des attaques et les accusations de despotisme. C'est à cette occasion que Mgr de Noé compose son discours apocalyptique sur l'*Etat futur de l'Eglise* pour l'Assemblée générale du clergé de 1785 et qui est publié pour la première fois en 1788²¹². La pièce du P. Fontaine repose en premier lieu sur le livre de Tobit, dont il est parfois une paraphrase, et raconte en trois parties « les trois époques les plus remarquables de la vie de Tobie [père] »²¹³, c'est-à-dire la captivité et les persécutions de la part du roi Sennachérib, la perte de vue de Tobie et l'envoi de son fils en mission et enfin le retour de ce dernier et la guérison de Tobie. L'ancien jésuite s'est aussi fréquemment appuyé sur le récit romancé qu'en fait le P. Berruyer dans son *Histoire du peuple de Dieu* (1728). Mis à l'index en 1734 en raison de la liberté prise avec les Écritures, l'ouvrage du P. Berruyer présente déjà, au sujet de Tobie, une dimension pénitentielle accusée²¹⁴. De la même façon, l'histoire de Tobie, récit de la diaspora, prend sous la plume du P. Fontaine une coloration plus dramatique et doloriste insistant particulièrement sur les souffrances de la captivité, de l'exil et de l'oppression. Les prophéties et le ton apocalyptique de *Tobie ou la vertu éprouvée* prennent naturellement une actualité au moment de la Révolution et particulièrement lorsque le P. Fontaine s'exile en Angleterre avec la communauté de Montargis, juste après les massacres de septembre 1792. C'est à cette occasion qu'il rédige son adresse au lecteur, placée en tête de son manuscrit. Sa pièce a pris pour lui une nouvelle valeur et est désormais destinée à un public plus vaste que celui d'origine : « Le bouleversement causé par une révolution qui a été funeste à tant d'Etats, la rendra utile à ceux qui se ressentent des malheurs qu'elle a produits », commence-t-il. « Ils y trouveront des motifs de consolation et des exemples puissants qui les animent à supporter leurs maux. »²¹⁵ L'ancien jésuite voit dans l'histoire de l'exil d'Israël « des circonstances à peu près semblables » à celles qu'il connaît actuellement avec les autres émigrés français²¹⁶.

²¹² Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri *et al.*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome X, Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997, p. 418.

²¹³ Pour désigner le personnage de Tobie père, nous adoptons la graphie du P. Fontaine et non celle actuellement qui distingue Tobit père et Tobie fils.

²¹⁴ Voir Sébastien Drouin, *Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2010.

²¹⁵ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », Au lecteur.

²¹⁶ On sait par ailleurs qu'il existe en France, depuis les Capétiens, un discours qui fait de la nation française l'élue de Dieu et l'héritière d'Israël : « la France prend la suite d'Israël », explique René Rémond. « Le parallèle entre les deux peuples élus et leur histoire inspirera de nombreux développements : les rois de France sont les héritiers des rois de Juda », voir René Rémond, « La fille aînée de l'Eglise », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de*

La seconde vie qu'il envisage alors pour sa pièce de théâtre, en préparant visiblement le manuscrit en vue d'une impression, est celle d'une pièce destinée aux opposants de la Révolution, aux émigrés et à leurs « bienfaiteurs » anglais, lesquels y trouveront en outre un support pour enseigner la langue française dans les écoles²¹⁷. On sait que le théâtre de société fut, dans les milieux aristocratiques, une pratique culturelle d'exil dont on a souligné l'importance pour la survie en France d'un théâtre amateur au XIXe siècle²¹⁸. Si l'histoire de ce « théâtre des émigrés » reste à faire, *Tobie ou la vertu éprouvée* nous donne un aperçu de la manière dont a pu se constituer et se diffuser une culture politique et religieuse autour notamment des thèmes de l'exil et de la persécution²¹⁹. Ce qui constitue l'originalité de *Tobie*, c'est donc la résonance qu'il entretient avec deux contextes historiques à la fois similaires et différents par leur climat et leur problématique, qu'il s'agit de garder ici à l'esprit.

Si l'objectif de la pièce du P. Fontaine reste la mobilisation des forces humaines en vue d'un renouveau religieux, l'ancien jésuite y parvient par un autre chemin que celui employé par le P. Clorivière, c'est-à-dire par le pathétique et l'expressivité. C'est en exhortations, en lamentations et en cris de souffrance que s'expriment ses personnages, particulièrement dans la première partie, non pas en louanges et en espérances. Les douleurs de l'exil sont celles de la séparation d'avec la terre d'origine : « Israël gémit dans une terre étrangère, banni de ses biens, arrachés à ses foyers, éloigné de ces terres fertiles où coulent le lait et le miel !... Bien plus, sans autel et sans Temple ! »²²⁰ Les peines sont aussi dans les vexations et l'humiliation de la perte d'un statut social : « Déchu des honneurs et privé de l'aisance que me donnait mon poste à la Cour, les rigueurs de l'esclavage m'en sont plus sensibles. Les opprobres, les reproches sont pour moi multipliés. »²²¹ Surtout, les personnages annoncent et décrivent de nouveaux malheurs. Les descriptions se font particulièrement expressives et les images frappantes, évoquant des cadavres et des corps égorgés et renvoyant par certains côtés au théâtre de la cruauté et aux récits sanglants de la fin du XVIIe et du début

mémoire, Paris, Gallimard, 1997, vol. 3, pp. 4334-4335. Or, dans la pièce de Fontaine, Juda, « la fière Juda » s'est révoltée et « portera bientôt les peines de son orgueil » et « sa grandeur n'est plus qu'un fantôme », AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », partie 1, II, 4, p. 15 et II, 1, p. 11.

²¹⁷ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », Au lecteur.

²¹⁸ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Les théâtres de société au tournant du siècle : 1789-1800 », dans Jean-Claude Yon et Nathalie Le Gonidec, *Tréteaux et paravents : le théâtre de société au XIXe siècle*, Paris, Créaphis, 2012, p. 41.

²¹⁹ Sur ce sujet voir par exemple Sylvie Aprile, *Le siècle des exilés. Bannis et proscrits de 1789 à la Commune*, Paris, CNRS Editions, 2010 et Catherine Brice et Sylvie Aprile (dir.), *Exil et fraternité en Europe au XIXe siècle*, Pompignac près Bordeaux, Editions Bière, 2013.

²²⁰ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », partie 1, I, 1, p. 2.

²²¹ *Ibid.*, partie 3, II, 4, p. 49-50.

du XVII^e siècle en France²²². « L'Assyrie ne sera bientôt plus à nos yeux qu'un *théâtre de cruautés* », explique Sarasar : « Partout nous rencontrons de chétifs esclaves, chargés de chaînes, languissant dans toutes les angoisses d'une misère excessive. La vie qu'on leur épargne est pour eux un supplice prolongé. »²²³ C'est tout le peuple juif qui est condamné au sacrifice et au martyre en vue de son rachat, non plus seulement le héros : « Je crains que le massacre ne soit général », dit Ergaste²²⁴. Une telle généralisation provoque un sentiment d'abandon et de délaissement : « partout ce sont des massacres, l'on n'entend que gémissements. Les captifs sont livrés aux insultes du peuple. On les traîne par les troupes pour être resserrés dans de noirs cachots, où ils expirent dans l'excès de leur misère. O Nahu ! que le péché d'Israël est grand, puisqu'il éprouve de son Dieu un si grand délaissement ! »²²⁵ L'intensité dramatique est à son comble dans le monologue de Tobie au second acte de la première partie :

« Grand Dieu ! quel carnage !... O Israël que tu es sévèrement punie de tes crimes !... O terre meurtrière, abreuvée du sang des hébreux !... Victimes proscrites, ils tombent sous les coups de quiconque veut attenter à leur vie ! L'abandon le plus absolu est devenu leur partage !... Israël dans les fers !... Israël l'opprobre des nations !... Israël dans le deuil et les gémissements !... Ainsi il faut que les prédictions s'accomplissent !... hâte-toi ô Israël ! Hâte-toi de laver dans tes larmes des forfaits que l'effusion de tout ton sang ne pourrait expier sans le repentir du cœur ! »²²⁶

L'effet recherché est de provoquer chez le spectateur un sentiment d'empathie et de communion avec ceux qui souffrent, comme dans une tragédie de martyr²²⁷. De telles descriptions n'incitent donc pas à la vengeance mais sont censées exhorter à la patience : « Quant à nous, quelque puisse être notre sort, songeons, Héroth, qu'il est un Dieu qu'il nous faut révéler jusque dans ses châtiments, et qui nous défend la vengeance. »²²⁸ Il s'agit par ailleurs d'éveiller le repentir. Conformément au discours apocalyptique, les malheurs sont ici une punition divine qui résulte de l'orgueil et de l'impiété de la société qui a rompu l'alliance entre l'humain et le divin. C'est pourquoi les thèmes de la responsabilité et de l'expiation collectives sont, dans la pièce du P. Fontaine, bien plus développés que dans celle du P.

²²² Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.

²²³ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », partie 1, II, 5, p. 18 ; nous soulignons.

²²⁴ *Ibid.*, partie 1, III, 1, p. 20.

²²⁵ *Ibid.*, partie 1, III, 7, p. 28.

²²⁶ *Ibid.*, partie 1, II, 2, p. 12.

²²⁷ Christian Biet (dir.), *Théâtre de la cruauté...*, *op. cit.*, p. XXXV.

²²⁸ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », partie 1, III, 7, p. 28.

Clorivière. L'expressivité des discours sert la prise de conscience du spectateur en vue de sa conversion, laquelle passe donc par la souffrance et le repentir. Car la pénitence est urgente et le salut ne peut venir que de la confession, de la contrition, de la prière et ainsi de l'acceptation du châtement : « Avouons nos torts, Amalec, confessons nos iniquités : tu sais que c'est pour nous la voie la plus courte au pardon », exhorte Sidrac qui poursuit plus loin : « présentons lui des cœurs contrits et humiliés. Ne cessons de joindre à nos vœux les larmes les plus amères. »²²⁹

Face à cette mise en scène du désordre, Tobie est l'élément stable vers lequel les regards du spectateur sont conduits. Paradoxalement, il est celui qui est le plus actif sur scène – les didascalies décrivent ses déplacements en fond de théâtre –, accaparé par sa tâche qu'il effectue avec détermination. Même lorsqu'il est absent du théâtre, les dialogues des autres personnages renvoient à la lutte qu'il mène afin d'enterrer les juifs et de secourir les exilés. Fonctionnant tel un *exemplum*, la pièce du P. Fontaine indique, par le biais du personnage de Tobie, la voie à suivre et le comportement à adopter dans des circonstances similaires. Tobie présente en effet, selon l'ancien jésuite, « des exemples de toutes les vertus » et « c'est dans son état de captivité qu'il sut se sanctifier »²³⁰. *Tobie ou la vertu éprouvée* met en action ces vertus : à la souffrance et aux épreuves endurées avec patience, Tobie joint l'exercice de la charité. La description et l'allusion aux souffrances et aux persécutions des juifs servent à mettre en valeur l'héroïsme avec lequel Tobie effectue sa tâche : « Je sais que sous main, et ouvertement », explique Agaste dans la première partie, « il a continué de secourir les captifs, et d'alléger leurs peines, beaucoup auraient succombé qui, par ses soins se trouvent heureux dans leur esclavage. Les défenses qui lui ont été faites n'ont servi qu'à augmenter son ardeur. »²³¹ La dynamique de conversion que *Tobie ou la vertu éprouvée* tente de susciter parmi les spectateurs ne s'arrête pas seulement aux exhortations à la patience et à la pénitence mais concerne également l'action et les œuvres, illustrées ici par les devoirs rendus envers les morts et l'aumône auxquels se livre Tobie. La reconquête de l'Eglise doit s'appuyer sur des initiatives charitables, s'inscrivant en parallèle et en concurrence du mouvement philanthropique qui progresse alors dans les années 1770 et 1780²³². L'affirmation d'Amalec

²²⁹ *Ibid.*, partie 1, I, 1 p. 3 et I, 4, p. 8.

²³⁰ *Ibid.*, Sujet. De la même façon, pour le P. Berruyer, Tobie est « recommandable parmi les Héros de la Loi ancienne, par la pureté invariable de ses mœurs, par la constance inébranlable de sa foi, par son héroïque charité, par son invincible patience ; en un mot, par toutes les vertus qui font les grands Saints dans les périls de la prospérité, et dans les épreuves de la disgrâce », Isaac Berruyer, *Histoire du peuple de Dieu*, Paris, Knapen, 1728, Tome 5, 2^e partie, p. 60.

²³¹ AFSI, G Cl 161, Recueil de poésies, « Tobie ou la vertu éprouvée, pièce sacrée », partie 1, III, 4, p. 25.

²³² Voir Catherine Duprat, *"Pour l'amour de l'humanité" : le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris, CTHS, 1993, vol. 1. Si chrétiens et philosophes ont pu,

dans la première partie de la pièce est à comprendre, semble-t-il, dans ce sens : « Tobie est l'instrument de cette providence paternelle »²³³. Tobie incarne la charité et c'est notamment par elle qu'un nouvel âge de l'Eglise doit advenir. L'histoire de Tobie rappelle, par ailleurs, que l'exercice de la vertu et de la charité, accompagné d'inévitables souffrances et épreuves, conduit à une rétribution terrestre – la guérison de la vue de Tobie – mais aussi à une récompense d'ordre spirituel qui distingue ici le chrétien charitable du philanthrope :

« Quand vous offriez à Dieu vos larmes et vos prières », dit l'ange Raphaël à Tobie, « quand vous vous faisiez un devoir de la sépulture des morts ; quand vous quittiez votre repas pour enlever les corps de vos frères pour les cacher chez vous avant le jour, et les ensevelir avant la nuit, Moi qui vous parle, et que vous voyez sous une figure étrangère, j'offrais à Dieu vos prières et vos vœux. Ne croyez pas qu'ils aient été sans fruit, parce que vous avez souffert. »²³⁴

Héros masculin proposé, dans un premier temps, en modèle à un public strictement féminin, Tobie est un exemple destiné aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Bien qu'il précise que sa pièce ait été composée pour des jeunes filles, le P. Fontaine, dans son avis au lecteur de 1792, ne fait aucune précision quant à un public spécifique, si ce n'est peut-être le public scolaire. Néanmoins, l'exemple de Tobie est susceptible de renvoyer à des vertus et à des qualités qui sont spécialement attendues de la femme chrétienne et qui dessinent un espace d'action dans lequel nombre de femmes, religieuses ou laïques, trouveront à s'accomplir dans ces dernières années du XVIIIe mais surtout au cours du XIXe siècle. Ainsi, Amalec, résumant l'action de Tobie, souligne particulièrement les secours, la consolation et la parole rassurante que le saint apporte à ses compagnons :

« J'en ai été le témoin. Lorsque dans ses courses quelque malheureux objet s'offre à sa charité, ou d'israélite assassiné, ou de pauvre épuisé par les excès de l'indigence [...] son zèle alors se ranime, sa charité les console ; sa parole toujours efficace rarement manque de leur inspirer les sentiments du repentir. Ils meurent contents, bénissant le Dieu qui en les affligeant, les a préparés à recouvrer sa grâce. »²³⁵

2.4. Une communauté autour de sa prière

La dernière pièce de théâtre de notre corpus est une pièce intitulée *Zénobie* que le P. Clorivière écrivit pour le carmel de Saint-Denis, datée du 1^{er} octobre 1779. Il s'agit d'une

dans un premier temps, au début du XVIIIe siècle, se rejoinde dans la promotion de la charité et de la bienfaisance, la rupture s'instaure au tournant du siècle, *Ibid.*, p. XVII et p. XIX.

²³³ *Ibid.*, partie 1, I, 1, p. 2.

²³⁴ *Ibid.*, partie 3, III, 2, p. 58.

²³⁵ *Ibid.*, partie 1, I, 4, p. 6.

pièce de circonstance, représentée sans doute le 15 octobre, lors de la fête de la prieure, laquelle n'était autre que Madame Louise. Si cette fête était l'une des occasions privilégiées de représentation théâtrale dans les communautés, elle coïncidait, en cette année 1779, avec une circonstance particulière. Le second priorat de Madame Louise arrivait en effet à son terme et, selon les Constitutions, elle ne pouvait être élue une troisième fois de suite. De fait, le 30 novembre 1779, la Mère Julie est élue supérieure du carmel de Saint-Denis. Bel exemple de théâtre encomiastique adressé à une société particulière, *Zénobie* accompagne en réalité plusieurs autres écrits que les carmélites écrivirent à cette occasion, afin de persuader leur prieure de déroger à la règle, tels que des couplets intitulés *Plaintes du carmel sur le jour où Madame Louise de France cessera d'être prieure des carmélites de Saint-Denis*²³⁶. On peut alors se demander si la composition de cette pièce de théâtre fait suite à une commande explicite de la communauté ou si elle résulte tout simplement d'un acte volontaire de la part de Clorivière. Quoiqu'il en soit, l'ancien jésuite y voit l'occasion de faire à son tour l'éloge de la princesse-carmélite, ainsi qu'il l'explique dans le prologue, et fournit, en outre, aux carmélites de Saint-Denis un moyen supplémentaire de témoigner leur déférence, si ce n'est leur attachement, à leur supérieure. Divisée en trois actes, la pièce du P. Clorivière est une pastorale qui met en scène des bergères s'apprêtant à célébrer leur Reine, Zénobie, dont le règne touche à sa fin. Le second acte, plus didactique, représente quant à lui les personnages allégoriques du Temps et de la Vertu auxquels répondent le génie des bergères et celui de Zénobie. Associée à l'un des événements constitutifs de la sociabilité religieuse, la pièce de théâtre instaure une relation entre son auteur, la communauté au sein de laquelle la pièce est jouée, et qui est ainsi mise en scène, et la figure centrale du destinataire²³⁷. À l'instar des pièces de théâtre de société, sa valeur se justifie par l'appréciation et l'approbation qu'elle trouve parmi la communauté de Saint-Denis et qui tiennent tout autant aux qualités littéraires alors déployées qu'à l'estime témoignée envers l'auteur²³⁸. Ainsi, Madame Louise remercie quelques jours après la représentation le P. Clorivière « d'avoir si bien menti sur le compte de la pauvre Zénobie » : « je n'en suis pas moins touchée », ajoute-t-elle, « des peines que vous avez prises et de tout ce que vous avez dit de gracieux pour elle, le drame en est

²³⁶ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 215.

²³⁷ « Le théâtre de société n'existe qu'autour du noyau relationnel dont le centre est el commanditaire. Il est à la fois la consécration d'un petit groupe qui se suffit à lui-même tant et si bien qu'il peut recréer pour lui et par lui ce qui, d'ordinaire, constitue précisément une sortie hors de soi et de chez soi, rôle que remplit le spectacle théâtral qui est ici domestiqué, privatisé. », Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, p. 84.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 90-91.

charmant. »²³⁹ Plus que les larmes versées par les spectatrices lors de la représentation, selon un témoignage de l'une des carmélites²⁴⁰, le fait que l'on dispose de deux versions de la pièce de théâtre de Clorivière témoigne du fait qu'elle a mérité de faire partie de la mémoire du carmel de Saint-Denis²⁴¹. *Zénobie* prend donc place aux côtés d'une production poétique suscitée par le priorat de Madame Louise, dont la logique renvoie par certains côtés à la poésie mondaine et de cour, mais qui dépasse ici le simple respect témoigné habituellement envers la supérieure²⁴². De façon plus manifeste que dans *La Sainte Vierge présentée au temple*, Clorivière contribue de nouveau à la construction de l'image édifiante de Madame Louise dans l'exercice de son pouvoir de prieure. Ce type de théâtre, que nous pourrions qualifier de « communautaire », sert à la fois à renforcer la sociabilité et la hiérarchie conventuelles tout en ayant une forte dimension identitaire, propre au carmel de Saint-Denis, lequel est voué à la célébration et à la mise en valeur de son membre le plus illustre.

Clorivière tient compte, dans son écriture, des usages qui seront faits de sa pièce de théâtre. *Zénobie* renvoie, en effet, à la pratique sociale, la fête de la prieure, dans laquelle elle s'inscrit. Il est fait allusion aux festivités de la journée, à ces plaisirs « innocents » offerts à une jeunesse toute aussi « innocente »²⁴³. Aux « beaux compliments » qu'il est d'usage de s'adresser suivent des chansons qui entretiennent la gaieté : « Mais faisons, en ce jour, trêve aux beaux compliments », déclare Zénobie ; « Je veux qu'on se mette à son aise./Nos vieux airs, simples et gaulois,/Sont les seuls à présent, dont la gaieté me plaise./Ils sont bien mieux faits pour nos bois. »²⁴⁴ Chacune des jeunes bergères fait montre de son petit talent (I, 3), le chant, la poésie, la peinture (I, 3). *Zénobie*, par ailleurs, met en scène de façon traditionnelle les rapports hiérarchisés entre la communauté et sa supérieure, non pas à travers l'image de l'autorité paternelle ou maternelle mais à travers celle, tout aussi éculée, de la bergère et de son troupeau, qui renvoie également à la paternité spirituelle que le supérieur exerce sur sa

²³⁹ Pierre-Joseph de Clorivière, *Lettres...*, *op. cit.*, p. 153.

²⁴⁰ Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 166.

²⁴¹ Les archives jésuites de Vanves conservent l'original de la main de Clorivière. Les archives du carmel de Montgeron, qui conservent les documents de Saint-Denis, disposent elles aussi de la pièce de théâtre : la copie a-t-elle été faite d'une autre main et quand a-t-elle été réalisée ?

²⁴² Voir sur ce sujet, Marie-Laure Acquier et Emmanuel Marigno (dir.), *Poésie de cour et de circonstance, théâtre historique. La mise en vers de l'événement dans les mondes hispanique et européen XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 2014. Les auteurs rappellent ici la nécessité de la réévaluation de la poésie de circonstance qui ne peut être réduite à la simple idéologie. Bernard Hours mentionne, entre autres, la présence d'une trentaine de chansons écrites par les religieuses en l'honneur de Madame Louise qui, contrairement aux autres prieures, était également fêtée lors de son anniversaire le 25 août. En outre, dès son noviciat, les carmélites adressaient des lettres aux autres couvents français, rendant compte de l'attitude de la princesse, Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, pp. 200-201 et p. 126.

²⁴³ G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », III, 6.

²⁴⁴ *Ibid.*, III, 10.

communauté²⁴⁵. Il ne faut néanmoins pas s'attendre à trouver ici des allusions à la manière dont Madame Louise exerça le pouvoir de prieure dans sa communauté durant ces six dernières années : c'est à un discours normé et général que l'on est confronté. Comme le faisait, en 1759, la pièce de scolasticat intitulé *Le Roi huit jours*, à l'occasion du départ du recteur de Louis-le-Grand²⁴⁶, la pièce de Clorivière célèbre la fin du priorat de Madame Louise, donnant, elle aussi, l'image d'un gouvernement idéal et vertueux :

« EUGENIE : Que son cœur est grand ! qu'il est beau !
Ses vertus sont notre flambeau ;
Et leur éclat, toujours nouveau,
Soutient, ranime
L'espoir sublime
De son troupeau »²⁴⁷.

Le départ de la supérieure est donc décrit comme une perte irréparable : « Qui pourra nous régir comme Elle ? », s'interroge encore Eugénie, « Que je plains nos tendres agneaux !/Quelle bergère assez fidèle/Pourra lui succéder dans le soin des troupeaux ? »²⁴⁸

Dès le prologue et tout au long de la pièce, l'éloge est double qui célèbre dans Madame Louise la supérieure et la princesse, laquelle pratique les vertus de la charge au plus haut degré. Ce n'est pas la fameuse Zénobie, femme de Rhadamiste, dont Crébillon père tira une tragédie en 1711, qu'a choisi Clorivière pour sa pièce de théâtre mais une Zénobie fictive, « princesse de sang français » du temps des croisades²⁴⁹. Le recours classique à l'allégorie et à la fiction, dicté par la bienséance, sert à mieux célébrer l'original sur lequel l'ancien jésuite s'est appuyé pour composer son personnage. Le prologue adressé à Madame Louise est là pour le rappeler : « Toi qu'un respect profond m'empêche de nommer/Quand j'ai d'un si beau cœur retracé la mémoire,/Si j'ai de tes vertus emprunté quelques traits,/Pardonne à mon

²⁴⁵ Voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, op. cit., pp. 77-78. Sur l'évolution de la notion de pouvoir chez les supérieures religieuses après le concile de Trente, voir Colette Friedlander, « Les pouvoirs de la supérieure dans le cloître et dans le monde du concile de Trente à nos jours », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du CERCOR, Poitiers, 29 septembre-2 octobre, 1988*, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1994, pp. 239-247 et plus récemment, Marie-Elisabeth Henneau, « Le supérieurat au féminin au temps de la réforme catholique : conception et exercice du pouvoir dans quelques couvents de religieuses à vœux solennels », dans Armel Nayt-Dubois et Emmanuelle Santinelli-Foltz (dir.), *Femmes de pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2009, pp. 341-360.

²⁴⁶ Voir *Supra*, chapitre 1, « Représenter la vie de la maison ».

²⁴⁷ G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », I, 3.

²⁴⁸ *Ibid.*, III, 4.

²⁴⁹ *Ibid.*, Sujet.

pinceau »²⁵⁰. Un certain nombre de tensions et d'ambiguïtés semblent mises à jour dans *Zénobie* relatives à la question de l'essence et de l'exercice du pouvoir de la prieure du temps de Madame Louise, au carmel de Saint-Denis. L'illustre carmélite avait conscience qu'elle avait été nommée, après deux ans de professorat, en raison de sa qualité de princesse de France, le carmel reproduisant en cela la hiérarchie sociale à l'instar d'autres couvents d'Ancien Régime²⁵¹. En même temps, c'est en se servant de cette qualité qu'elle pu bénéficier d'une certaine marge d'action sans doute plus étendue que ses prédécesseurs. Il paraît donc que cela ait plusieurs conséquences sur la représentation du pouvoir exercé par le personnage de *Zénobie* dans la pièce du P. Clorivière. Ce n'est certes pas un pouvoir tout à fait ordinaire auquel les personnages font allusion, qui rappelle le pouvoir royal. D'une part, il n'est pas assujéti aux règles habituelles, il est hors de toute temporalité ainsi que le rappelle l'allégorie du Temps à l'acte II. De fait, l'acceptation de la charge temporaire de prieure est décrite comme un acte souverain : « Qu'il sache que sur *Zénobie/Le Ciel* l'a privé de ses droits./Cette fille auguste des Rois/De son empire est affranchie./Si donc aux plus communes lois/Elle veut être assujéti/C'est uniquement par son choix »²⁵². Atemporel, le pouvoir que *Zénobie* exerce sur ses bergères est éternel et persiste malgré la limite des trois ans imposée : « Souffrons qu'elle en dépouille, à son gré, l'apparence ;/Elle seule en aura toujours la vérité ;/Les cœurs seront en sa puissance. »²⁵³ Cela montre à quel point cette représentation appartient à une logique de convention et d'éloge et ne saurait bien sûr décrire la réalité. Une autre tension, dont témoigne *Zénobie*, résulte de la contradiction entre un idéal d'humilité, auquel répond celui du retrait du monde, du mépris de celui-ci, de l'effacement, voire de l'anéantissement de soi-même prôné aux religieuses, et la présence d'une princesse de France au carmel²⁵⁴. Conformément à l'un des traits constitutifs du portrait édifiant de Madame Louise, Clorivière souligne le renoncement auquel la princesse s'est soumise à son entrée à Saint-Denis : « Depuis que *Zénobie* ici donne la loi ;/Depuis qu'abandonnant la Cour du plus grand Roi,/Elle préfère à l'or l'habit d'une bergère,/La retraite à l'éclat des lys./Au trône, un siège

²⁵⁰ *Ibid.*, Prologue. Voir François de Dainville, François de Dainville, « Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites », dans *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, p. 510.

²⁵¹ Dans une lettre que Madame Louise écrit en 1786 et qui est citée notamment dans l'une de ses oraisons funèbres, la princesse déclare : « Je voudrais n'avoir jamais été fille de Roi ; il me semble qu'avec mon caractère et mes dispositions, je serais meilleure carmélite, je n'aurais pas le chagrin d'être prieure, car c'est bien Madame Louise qu'on a élue et non la sœur Thérèse de Saint-Augustin, n'en déplaise aux consciences de mes chères sœurs, surtout la première fois, au bout de deux ans de profession. », cité par Bernard Hours, *Madame Louise...*, *op. cit.*, p. 215.

²⁵² G Cl 162, Poésies de Clorivière, « *Zénobie*, drame pastoral », II, 4.

²⁵³ *Ibid.*, II, 4.

²⁵⁴ Marie-Elisabeth Henneau, « Ecritures masculines d'un héroïsme au féminin... », art. cit., p. 164.

de fougère,/Le chaume au superbe lambris. »²⁵⁵ En réalité, les dialogues des personnages ne peuvent s'empêcher de renvoyer à la qualité de Zénobie et montrent combien il a pu sembler illusoire, dans le cas de Madame Louise, de prétendre à un total effacement : « Sa douceur, son aménité/Feraient presque oublier sa grandeur souveraine »²⁵⁶. C'est en bonne religieuse que Madame Louise obéit à la communauté qui l'a désignée supérieure et c'est en bonne prieure qu'elle est soulagée lorsqu'elle est relevée de sa charge, adoptant ici le comportement recommandé en pareilles circonstances, bien que dans le cas de Madame Louise, le désir d'arriver au terme de son mandat n'était pas feint :

« OLYMPE : Zénobie a pour nous toujours le même amour,
Mais c'est l'ombre et la paix, qu'en cet humble séjour
Elle est venue chercher avec impatience.
C'est pour ces biens, que de la Cour,
Elle a fui les honneurs, et la molle opulence.
Ce ne fut qu'en cédant à nos pressants désirs
Qu'elle prit en ses mains, pour un temps la houlette,
De ce temps, la durée est à présent complète,
Et ce qui cause nos soupirs,
Est ce qui comble ses plaisirs. »²⁵⁷

Les dernières scènes de la pièce de Clorivière laissent place à la célébration du bonheur de la clôture et du retour à un état de simple religieuse qui renvoyait au profond désir de Madame Louise de mener une vie le plus possible ordinaire :

« ZENOBIÉ : Sombres forêts, aimables lieux,
Des vertus, paisible retraite,
Où l'on ne connaît point de cœur ambitieux,
Ses turbulents désirs, et l'adresse inquiète.
Vallons chers à mon cœur, lieu favori des cieus,
Qui m'avez fait goûter les biens délicieux
Que procure une paix parfaite. »²⁵⁸

²⁵⁵ G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », I, 1.

²⁵⁶ *Ibid.*, I, 2.

²⁵⁷ G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », III, 3. La religieuse désignée supérieure devait en effet se prétendre indigne de la charge et assurer de son soulagement lorsque celle-ci prenait fin, voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, *op. cit.*, pp. 80-81. Madame Louise écrivait pourtant le 7 octobre 1779 : « je crois que ce qui me fera le plus de bien que tout le reste, ce sera de n'être plus prieure, et je vois arriver le mois prochain avec grand plaisir », dans Abbé Proyart, *Vie de Madame Louise de France, religieuse carmélite, fille de Louis XV, Troisième édition augmentée de quelques lettres et d'une notice sur la vie de l'auteur*, Lyon, Rusand, 1808, p. 291.

²⁵⁸ G Cl 162, Poésies de Clorivière, « Zénobie, drame pastoral », III, 7.

Une telle représentation est évidemment destinée à souligner la conformité de Madame Louise avec l'idéal conventuel et souligne la grandeur dans l'exercice ordinaire de sa tâche de prieure et de religieuse. Pourtant, à l'issue de ces deux premiers mandats, l'éloge qui est fait de Madame Louise ne semble pas différer d'un éloge traditionnel adressé dans de telles circonstances à une prieure. Alors que son entrée et sa profession jouent un rôle déterminant dans la représentation édifiante de la carmélite, sa charge de supérieure n'est en revanche pas particulièrement mise en valeur et c'est moins en prieure qu'en religieuse qu'elle est proposée comme modèle à ses compagnes dans les deux pièces de Clorivière.

Le parcours que l'on vient d'effectuer à travers une partie de la création théâtrale des jésuites et des anciens jésuites entre 1757 et 1792 met en évidence l'existence non pas d'une seule pratique jésuite du théâtre mais d'au moins deux, lesquelles se distinguent l'une de l'autre notamment par le répertoire utilisé. La principale et la mieux connue est la pratique scolaire du théâtre qui, ainsi que l'a montré l'historiographie, est loin de se réduire à sa composante pédagogique. Inscrite dans la cité, comme l'est le collège d'Ancien Régime, elle est marquée, particulièrement en cette seconde moitié du XVIIIe siècle, par la volonté de plaire à un public et cherche la diversité à partir d'un répertoire qui circule entre les collèges, y compris à l'étranger, et semble s'être constitué à partir des années 1740, facilité par l'impression de recueils de pièces de théâtre d'auteurs jésuites parisiens principalement. Si d'aucuns ont vu dans cette recherche un essoufflement de la création théâtrale jésuite parce qu'elle n'était plus force de proposition pour la scène « professionnelle » notamment, comme cela a été le cas avec la tragédie religieuse au XVIIe siècle²⁵⁹, d'autres historiens ont souligné l'effort de renouvellement des jésuites²⁶⁰. La langue nationale joue ici un rôle déterminant dans l'évolution du théâtre des jésuites. Tandis que le genre tragique peine à se réformer, comme sur les scènes officielles, le genre comique et les genres intermédiaires connaissent un certain développement sur les scènes jésuites françaises. C'est à travers eux que se renouvelle le répertoire scolaire français, même si l'on constate des inégalités en fonction des établissements, Louis-le-Grand restant jusqu'en 1762 une scène où domine le tragique par exemple.

Avec le recueil d'opéras-comiques du scolasticat de Louis-le-Grand, s'ouvre une fenêtre sur une autre pratique théâtrale, une pratique étudiante, propre semble-t-il aux grands établissements jésuites de formation, tels que Louis-le-Grand. À la différence de la pratique scolaire du théâtre, celle-ci ne se fonde pas principalement sur une dimension pédagogique et didactique et s'inscrit non pas tant dans la cité que dans une société particulière, la communauté jésuite du collège, ouverte occasionnellement à des personnalités extérieures. Plutôt que la tragédie, c'est le drame sacré, proche du mystère, qui est d'abord privilégié ici²⁶¹. Toutes aussi importantes, les pièces de théâtre qui mettent en scène la petite société

²⁵⁹ Jean-Marie Valentin considère en effet qu'au XVIIIe siècle « les jésuites innoveraient moins qu'ils ne répondent à des stimulations extérieures. Leurs réactions sont défensives et perdent de leur vigueur. », ajoute-t-il. *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 950.

²⁶⁰ Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002, p.

²⁶¹ Selon Marie-Emmanuelle Mervant-Roux, analysant plus spécifiquement le répertoire des théâtres amateurs, « la troupe doit être investie d'une sorte d'autorité particulière qui justifie la position momentanément supérieure » qu'implique la représentation d'une tragédie. Dans une pratique théâtrale scolaire, la position

devant laquelle on donne les représentations montrent qu'il s'agit également par ce théâtre de cultiver le rapprochement entre la scène et le public. À l'instar des pièces de collèges, les pièces des scolastiques participent à la fête, à la cérémonie sociale, et elles s'attachent moins au spectaculaire, en introduisant des intermèdes dansés et de riches décors, qu'au texte et au jeu littéraire. Ainsi est-on conduit à se poser la même question que Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval formulait à propos du théâtre de société et qui vient infléchir l'approche traditionnelle et univoque que l'on peut parfois adopter à l'encontre du théâtre des jésuites : « L'engouement pour le théâtre privé », se demandait-elle, « est-il littéraire ou social, ou plus exactement quelle part a le littéraire dans cette pratique sociale ? »²⁶²

Il convient bien sûr de ne pas exagérer la distinction entre ces deux pratiques du théâtre chez les jésuites. En réalité, les pièces de théâtre de scolasticat nous rappellent à quel point le théâtre scolaire relève lui aussi de cette « autre manière de faire du théâtre », à laquelle on a plus tard rattaché le théâtre amateur des XIXe et XXe siècles²⁶³, dont l'objectif est l'inscription dans la cité, l'entretien de l'ordre et de la reconnaissance des valeurs communes et partagées avec un public avec lequel on dialogue, même s'il peut avoir une dimension militante et critique²⁶⁴. C'est pourquoi, l'esthétique de ce théâtre est marquée par cet effet de miroir, dont il vient d'être question, où la cité, mais aussi la communauté du collège, « [se] joue et [se] regarde »²⁶⁵. En effet, il existe très tôt, ainsi que l'a remarqué Bruna Filippi pour le collège romain au début du XVIIe siècle, un théâtre à « usage interne » qui a

d'autorité du professeur de rhétorique peut fonder la représentation d'une tragédie lors de la distribution des prix par exemple. Mais dans le cas où ce sont des scolastiques qui écrivent et représentent une pièce de théâtre devant les autres étudiants et leurs supérieurs, il semble que l'on privilégie davantage des genres où l'on est, selon l'historienne, « de plain-pied avec le public », Marie-Madeleine Mervant-Roux, « Le répertoire des amateurs. Ethnographie du texte dramatique », dans Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur : approche historique et anthropologique*, Paris, CNRS éditions, 2004, p. 128.

²⁶² Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, p. 93.

²⁶³ Marie-Madeleine Mervant-Roux établit trois conditions pour qu'une activité dramatique soit qualifiée d'« amateur » : « a) le but de l'activité doit être *le théâtre*, non une action menée par le biais du théâtre ; b) sa structure doit être autonome ; c) d'une façon ou d'une autre, *la relation à un public* doit être inscrite dans la perspective, proche ou moins proche, des participants. », « Introduction », dans Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur...*, *op. cit.*, p. 7. Même si elle distingue cette pratique des autres pratiques non-professionnelles comme le théâtre scolaire, il nous semble qu'il peut y avoir des points de convergences, que nous avons constatées dans ce travail.

²⁶⁴ La réflexion anthropologique et historique a ainsi fait la distinction entre le « théâtre de plateau », joué par des acteurs de la cité qui ne perdent pas leur statut social lorsqu'ils jouent, la troupe et le public appartenant aux mêmes groupes sociaux, et le « théâtre de tréteaux » joué par des comédiens professionnels. Cette réflexion s'appuie en premier lieu sur le travail d'Elie Konigson, voir notamment *L'espace théâtral médiéval*, Paris, CNRS, 1975. Elle a donné lieu à divers ouvrages sur le théâtre amateur dont Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur...*, *op. cit.* et Marie-Christine Bordeaux, Jean Caune et Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Le théâtre des amateurs et l'expérience de l'art. Accompagnement et autonomie*, Montpellier, L'Entretiens éditions, 2011. Voir également la partie qui y est consacrée dans Christian Biet et Christophe Triau, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 141-155.

²⁶⁵ Christian Biet et Christophe Triau, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, *op. cit.*, p. 143.

pu connaître une relative éclipse, avec l'institutionnalisation du théâtre des jésuites au cours du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle.

Cette distinction entre « deux modes bien distincts de réalisation de la fonction dramatique », deux théâtres « anthropologiquement différent[s] »²⁶⁶, nous aide à réfléchir à la pratique théâtrale des anciens jésuites après l'expulsion des collèges, tandis que la scène professionnelle affirme de plus en plus son statut, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. La création dramatique des anciens jésuites, qui est assez rare, ainsi qu'on a pu le voir, se situe dans un environnement qui ne se définit pas exclusivement par sa dimension scolaire voire pas du tout, dans le cas du Carmel de Saint-Denis. Lorsque l'abbé Barruel écrit une pièce dans laquelle jouent les enfants du Prince de Saxe dont il a pris en charge l'éducation, il s'adresse à la société du Prince, dans un cadre privé et familial. Il use alors de modèles dramatiques proches du théâtre de société. Quant aux PP. Clorivière et Fontaine, c'est la pratique conventuelle du théâtre qui s'impose à eux lorsqu'ils écrivent leurs pièces pour deux couvents féminins français. À chaque fois, c'est une société, c'est une communauté que l'on met en scène à travers des pièces de circonstance. Cette communauté se retrouve autour de drames sacrés proches des mystères qui continuent de marquer un répertoire conventuel et de pièces où le texte demeure central²⁶⁷.

²⁶⁶ Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur...*, *op. cit.*, p. 13.

²⁶⁷ « Le mode de plateau accueille plus volontiers la représentation, par le discours, de formes de récit dramatique, plutôt que le travail spécifique de la scène », constate-t-on, Christian Biet et Christophe Triau, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, *op. cit.*, p. 143.

DEUXIEME PARTIE
VIVRE, CONTINUER, EVOQUER
Spiritualité, pédagogie et culture dramatique à
l'épreuve de la suppression

« C'est sous ce dernier point de vue, c'est sous le paisible rapport de Gens de Lettres que nous considérons ici les Jésuites. [...]

L'éducation littéraire, donnée au jeune Jésuite, ne tardait pas à faire éclore tous les germes de talents que la nature lui avait confiés. Bientôt l'étude devenait sa plus chère passion. [...]

Une oisive théorie ne fait pas l'artiste ; c'est en donnant l'existence aux pensées qu'il a conçues, c'est en exécutant qu'il le devient. Le travail de la composition exerçait de bonne heure les talents du jeune Jésuite. Il était forcé de produire [...]. »¹

En dépit d'un net fléchissement dû aux premières mesures parlementaires prises à leur rencontre, certains anciens jésuites français poursuivent, le plus souvent individuellement, la composition et la publication d'ouvrages liés ou non à des entreprises commencées avant la suppression. Perçus par certains comme une nécessité, un besoin autant intellectuel que moral qui relèverait à la fois du goût pour l'étude et du désir de s'inscrire dans le monde et ses débats, ces travaux littéraires sont néanmoins conditionnés par l'obtention d'une situation matérielle, financière et professionnelle relativement stable. Curés de campagne, précepteurs ou journalistes, les anciens jésuites, ainsi sécularisés, produisent généralement dans une situation sociale donnée, de même que les autres gens de lettres dont ils partagent désormais l'incertitude de leur état. C'est pourquoi la compréhension de leurs activités intellectuelles et littéraires en lien avec l'art dramatique est en partie dépendante d'une étude sociologique du groupe telle qu'a pu l'initier notamment Paolo Bianchini pour les anciens jésuites français, d'une connaissance des conditions matérielles dans lesquelles cette production éditoriale s'inscrit, des données biographiques et des trajectoires individuelles enfin².

Le rythme éditorial du groupe d'écrivains auquel nous nous sommes attachés ici est soumis d'abord à des circonstances externes. Outre les difficultés liées à l'ardeur des combats lancés par la plupart des parlements, la rapidité avec laquelle les anciens jésuites résolvent la question de leur subsistance dépend étroitement de la situation dans laquelle ils se trouvent au lendemain de leur expulsion des collèges de la Compagnie. Si un peu plus de la moitié d'entre eux étaient déjà ordonnés en 1762³, bénéficiant ainsi d'une formation complète qui leur

¹ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre, considérée comme corps littéraire et académique, depuis le commencement de ce siècle, ou Mémoires des Jésuites sur les sciences, les belles-lettres et les arts*, Paris, Chez Defer de Maisonneuve, 1790, vol. 1, pp. XXII-XXVI.

² Voir Annexe 5.

³ Calcul fait d'après le tableau des jésuites présents dans l'Assistance de France en 1761, dans Alexandre Vivier, *Status Assistantiae Galliae Societatis Iesu (1762-1768)*, Paris, Leroy, 1899, p. XIII ; il indique 1 585 prêtres (52%), 826 scolastiques (27%) et 638 coadjuteurs temporels donc non prêtres (21%).

permettait en premier lieu d'entrer dans le clergé séculier, leurs autres compagnons, c'est-à-dire surtout les novices et les scolastiques qui n'avaient pu achever leur théologie, devaient en priorité terminer leur formation ecclésiastique dans les séminaires voire, pour le petit nombre qui choisissait l'exil, dans les établissements étrangers de la Compagnie. L'acquisition d'une charge permettait l'obtention de revenus réguliers auxquels pouvaient s'adjoindre, pour les jésuites de plus de 33 ans aux revenus inférieurs à 1 000 livres, une pension qui était prélevée sur les biens de la vente des établissements de la Compagnie de Jésus mais dont le paiement fut, en réalité, assez aléatoire et limité à une minorité⁴. En l'absence de tout revenu et en attendant d'acquiescer un bénéfice, les familles des anciens jésuites pouvaient subvenir à leurs besoins par une pension ou des rentes le plus souvent modestes⁵.

Les années 1760 sont par conséquent une période de précarité et d'incertitude durant laquelle les anciens jésuites produisent généralement une littérature polémique, achèvent la publication d'œuvres déjà engagée avant 1762 ou révisent et réimpriment des ouvrages de leurs anciens compagnons. Vient ensuite une période de nouvelle vigueur créatrice qui correspond à la retombée de la fièvre destructrice et des persécutions dans un contexte de crise parlementaire (1771), mais aussi à l'abandon des poursuites judiciaires à l'encontre de la Compagnie et de ses membres décrété par Louis XV (novembre 1764) et réaffirmé par Louis XVI (mai 1777) et donc à des retours progressifs et massifs d'exil⁶, et enfin au délai nécessaire à la réunion des conditions matérielles indispensables à une vie littéraire. Malgré le bref papal de suppression reconnu implicitement par l'édit de mai 1777, les années 1770 attestent d'une production littéraire en augmentation, qui connaîtra un nouvel essor dans les années précédant la Révolution. C'est donc tout naturellement que cette production épouse le rythme de l'édition française de la seconde moitié du XVIIIe siècle très agitée par les débats nourris par la philosophie triomphante des Lumières. Les ouvrages des anciens jésuites s'inscrivent, de différentes manières et non sans contredire l'idée avancée par l'abbé Grosier d'une activité « paisible », dans une réflexion générale sur l'éducation, la réorganisation des enseignements suscitée par la fermeture brutale des 91 collèges de la Compagnie, ou encore dans la réflexion sur les belles lettres et la littérature. Les théologiens et les écrivains spirituels

⁴ La liste des anciens jésuites dressée en janvier 1788 fait état de 185 jésuites pensionnés, c'est-à-dire 6 %, citée par Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Turin, Libreria Stampatori, 2001, p. 16.

⁵ Les listes dressées par les parlements à partir de 1762 des jésuites qui ont fait la demande de la pension précisent leurs ressources ; voir par exemple l'*Arrest de la cour du parlement qui statue sur les requêtes présentées par plusieurs des ci-devant soi-disans jésuites, aux chambres assemblées, afin de pensions annuelles et alimentaires*, Paris, Chez P. G. Simon, 1763.

⁶ Paolo Bianchini précise qu'une grande majorité d'anciens jésuites français se trouvent en France à partir de 1774, Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, op. cit., p. 66. Voir Annexe 6.

participent, quant à eux, à la bataille menée contre l'incrédulité grandissante du siècle par la littérature spirituelle encore très active dans ces dernières décennies. Quelques rares auteurs, enfin, reviennent sur le passé de la Compagnie de Jésus. Dans cette production, la question du théâtre est soulevée à travers diverses perspectives, religieuse, littéraire ou mémorielle, que nous nous proposons d'analyser.

Se pose alors la question de la survie chez les anciens jésuites d'une spiritualité ignatienne, de cadres théologiques mais aussi de modèles culturels et littéraires enseignés au cours d'une formation reçue totalement ou partiellement de les maisons de la Compagnie. Tandis qu'un certain nombre d'anciens jésuites continuent de s'appuyer sur ces modèles et d'y faire référence, d'autre en revanche s'y opposent ou les mettent volontairement ou inconsciemment à l'écart. La problématique que pose la suppression ici est celle d'une vie, d'une évolution et de choix faits, par conséquent, *en dehors* de la Compagnie de Jésus, au-delà de son existence sur le territoire français, et donc dépendant d'un contexte généralement individuel et marqué aussi par de nouveaux questionnements posés après 1762 et 1773. Il nous a donc semblé important de garder à l'esprit cette réalité et ses conséquences.

CHAPITRE 4

Le théâtre dans les écrits moraux et spirituels des anciens jésuites

1. LA VIE ECCLÉSIASTIQUE ET SPIRITUELLE DES ANCIENS JÉSUITES

1.1. Les lieux de l'action pastorale

La teneur des arrêts parlementaires mais surtout celle des édits et déclarations royales dessinent un espace civil et ecclésiastique dans lequel les anciens jésuites peuvent et doivent évoluer. Il correspond à celui d'un prêtre séculier, soumis à l'autorité spirituelle des ordinaires des lieux, avec néanmoins des restrictions importantes, à commencer par l'obligation significative de faire « acte de soumission » en prêtant un serment ; celui-ci conditionne l'accès aux charges et aux bénéfices ecclésiastiques¹. C'est avant tout sur la question de la charge d'âmes que s'opère une distinction majeure². Si l'on autorise les anciens jésuites ordonnés à posséder une cure en campagne et à y exercer les fonctions de vicaire, ils sont en revanche exclus de ces mêmes bénéfices en ville, exception faite des canonicats et des prébendes simplement sujets à résidence. Ce qui est en péril ici, ce sont donc leur action et, dans une moindre mesure, leur inscription dans l'espace urbain, dont on sait l'importance tant éducative que spirituelle pour la Compagnie de Jésus sous l'Ancien Régime, et qui se trouvent ainsi limitées. Mesure révélatrice prise par le parlement de Paris et suivie par certaines cours souveraines, la capitale est strictement interdite aux anciens jésuites qui ne

¹ *Edit du Roi, concernant les Sujets du Roi qui étoient engagés dans la Société & Compagnie des Jésuites. Donnée à Versailles au mois de Mai 1777*, A Paris, de l'Imprimerie Royale, 1777, p. 3. Le serment exigé à l'origine par la majorité des parlements, Paris et Rouen en tête, est maintenu par Louis XVI dans cet édit de mai et confirmé un mois plus tard dans sa déclaration de juin 1777. Il s'agit, selon les termes du parlement de Paris, complétant les exigences de Rouen, « d'être bons & fidèles sujets & serviteurs du Roi, de tenir & professer les Libertés de l'Eglise Gallicane & les quatre Articles du Clergé de France contenus en la Déclaration de 1682, d'observer les Canons reçus & les maximes du Royaume ; de n'entretenir aucune correspondance directe ni indirecte, par Lettres ou par personnes interposés ou autrement, en quelque forme & manière que ce puisse être, avec le Général, le Régime & les Supérieurs de ladite Société ou autres personnes par eux préposées, ni avec aucun Membre de ladite Société résidant en Pays étrangers ; de combattre en toute occasion la Morale pernicieuse contenue dans les Extraits des *Assertions* déposés au Greffe de la Cour, notamment en tout ce qui concerne la sûreté de la personne des Rois, & l'indépendance de leur Couronne, & en tout de se conformer aux dispositions du présent Arrêt ; notamment de ne point vivre désormais à quelque titre & sous quelque dénomination que ce puisse être, sous l'Empire desdites Constitutions & Institut », *Arrêt de la Cour de parlement... du six août 1762*, A Paris, Chez Pierre-Guillaume Simon, 1762, pp. 42-43.

² Les *Constitutions* interdisaient aux jésuites toute charge d'âmes [Const. 588], pour une plus grande liberté dans l'envoi en mission ; en revanche, pour un séculier, elle représente évidemment le principal emploi.

peuvent y résider à moins de dix lieues³. En vue d'un meilleur contrôle, les premières mesures parlementaires imposaient également aux anciens jésuites le retour et la résidence dans leurs diocèses d'origine, ce qu'ils feront pour une grande majorité après 1762. Louis XVI leur permet pourtant, à partir de 1777, de même qu'à tout ecclésiastique, de résider hors de leurs diocèses sous réserve de l'autorisation de leur évêque.

Cet espace tracé par les arrêts et les édits de suppression ne reflète pourtant pas totalement la réalité pastorale et apostolique vécue par les anciens jésuites à cause de la disparité entre les parlements mais surtout de l'insuffisance dans l'application des mesures judiciaires – l'obligation de serment étant inégalement suivie – ou encore de certains subterfuges employés par les personnes poursuivies, comme le changement de nom. L'analyse des trajectoires de quelques individus permet de rendre compte des réseaux et des lieux privilégiés de cette action pastorale et spirituelle⁴. Les anciens jésuites assurent les ministères traditionnels dont la Compagnie se chargeait auparavant, comme la prédication ou la direction spirituelle auprès de particuliers qui permettent, entre autre, la transmission des pratiques attachées aux *Exercices spirituels*, auxquels s'ajoutent les charges ordinaires des prêtres séculiers. Aux côtés de ceux qui parviennent à obtenir une cure en campagne, d'anciens jésuites sont amenés à résider en ville et à y exercer, plus ou moins durablement, des fonctions ecclésiastiques telles que la prédication et la direction spirituelle de couvents féminins interdite par les *Constitutions*⁵. Paris, malgré l'interdit de résidence, reste le lieu privilégié, outre les diocèses d'origine, où séjournent les anciens jésuites français après 1767. Outre l'attrait de sa vie intellectuelle et l'existence de prestigieux séminaires tels que Saint-Sulpice avec lesquels des liens sont maintenus, un des avantages de la capitale est bien évidemment la proximité avec la cour de Versailles où plusieurs anciens jésuites continuent de prêcher jusqu'en 1789 lors des grandes fêtes liturgiques et des jubilés.

³ *Extrait des registres du Parlement... Du premier décembre 1764*, Paris, chez P.G. Simon, 1764, p. 2 ; de même, Aix, Marseille et la plupart des villes de Normandie leur sont interdites, voir Jean Egret, « Le procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770) », *Revue historique*, 204, 1950, p. 23.

⁴ Parallèlement aux données rassemblées par la Compagnie de Jésus dans les catalogues annuels qui peuvent aller pour certains jusqu'en 1767 et dans les instruments biographiques comme la *Bibliothèque* d'Augustin et Aloys de Backer et Carlos Sommervogel, nous renvoyons aux études prosopographiques pionnières de Dorothy Gillian Thompson, « A modern persecution: Breton Jesuits under the suppression of 1762-1814 », *SVEC* 378 (1999), pp. 1-182 et de Paolo Bianchini déjà cité, sur lesquelles nous nous sommes appuyés. A l'instar de ces deux auteurs, nous devons souligner le caractère fragmentaire du portrait que nous dressons car nous disposons pour les quelques 3 350 jésuites français souvent d'une simple mention dans les catalogues annuels. Rappelons enfin que nous avons fait le choix de nous concentrer sur les anciens jésuites français qui ont eu et surtout qui conservent une activité littéraire en lien avec le théâtre, catégorie remarquable mais minoritaire.

⁵ Voir *Supra*, Chapitre 3, « Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace conventuel ».

Les détails donnés par le P. Jean-Nicolas Beauregard (1733-1804) dans un ensemble de lettres de direction nous informent sur l’apostolat d’un ancien jésuite entre 1770 et 1784⁶. De son logement chez sa sœur à Pont-à-Mousson ou de la maison des missions royales de Nancy où demeurent plusieurs de ses anciens confrères, Beauregard peut ainsi intervenir dans les différents diocèses lorrains, prêchant dans le cadre de missions intérieures qui s’étendent parfois jusqu’en Alsace ou au Luxembourg⁷, donnant des retraites à des laïcs, des clercs ou des religieux, mais encore assumant la charge de confesseur dans les églises où il prêche ou de directeur spirituel auprès de la communauté des Annonciades célestes de Nancy et de Pont-à-Mousson. Sa réputation de prédicateur et sans doute quelques appuis subsistant entre la Lorraine et Versailles le conduisent régulièrement à Paris et à la Cour à partir des années 1773-1774. Alors accueilli par les ursulines de la rue Saint-Jacques ou au séminaire des Missions étrangères de la rue du Bac, il peut aisément se rendre à Versailles pour prêcher l’Avent ou le Carême – celui de 1789 est resté célèbre. La vie itinérante que mène le P. Beauregard n’est pas sans rappeler l’idéal d’existence jésuite se déployant au gré des missions. Elle est surtout pour lui l’occasion de cultiver et de revendiquer une attitude spirituelle caractéristique de la piété du XVIIIe siècle, celle de l’abandon, dont les jésuites furent d’importants représentants : « Tous les ans ma destinée est incertaine et Dieu ne veut pas que je sache ce que je deviendrai, l’abandon à la providence devrait être ma vertu favorite ». En 1783, il annonce à sa correspondante, non sans une certaine complaisance, « je courrai le monde de diocèses en diocèses, de retraites en retraites », pour lui expliquer quelques mois plus tard « je n’ai plus de demeure fixe à présent ni hiver ni été, je ne vois pas à deux pas devant moi »⁸.

Parallèlement aux soutiens familiaux qui s’exercent principalement dans les diocèses, les anciens jésuites peuvent s’appuyer sur des réseaux d’amitiés comme celui des familles aristocrates attachées à la Compagnie de Jésus et pour lesquelles ils deviennent précepteurs tel le P. Jean-Pierre Richard (1743-1820) pour les enfants du Maréchal de Broglie à partir de 1773, directeurs spirituels ou aumôniers comme le P. Augustin de Barruel (1741-1820) pour la princesse de Conti à partir de 1777. La cour, suivie dans ses diverses résidences, apparaît comme un foyer non négligeable auprès duquel d’anciens prédicateurs jésuites trouvent un

⁶ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), 210 p.

⁷ Le P. Beauregard poursuit les missions confiées à la Compagnie de Jésus par le duc de Lorraine dans le cadre de la création en 1739 de la maison des missions ; voir notamment Fabienne Henryot, Laurent Jalabert, Philippe Martin (dir.), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l’époque moderne*, Metz, Editions Serpenoise, 2011.

⁸ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 123, p. 199 et 204. Sur cette « mystique de l’abandon », sur laquelle nous reviendrons, voir les articles de Dominique Salin dans *Christus*, n° 202, mai 2004, pp. 170-178 et 179-188. Voir aussi l’édition qu’il a donnée de *L’Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre Caussade*, Paris, Desclée De Brouwer, 2006.

soutien plus ou moins actif mais semble-t-il constant, dans la continuité de l'intérêt porté aux membres de la Compagnie de Jésus par plusieurs personnes de la famille royale⁹. Enfin, on sait également combien la protection de plusieurs évêques et prélats fut décisive pour certains anciens jésuites ; celle accordée par l'archevêque Christophe de Beaumont nous est bien connue et reste révélatrice. Il s'agit tout d'abord d'offrir l'hospitalité pour une durée plus ou moins longue : Charles-Joseph Perrin (1690-1767) est accueilli au palais archiépiscopal de Paris, ce qui lui permet de poursuivre ses prédications parisiennes, quant au P. Jean de Sacy, ancien procureur des missions de l'Amérique du Sud, il trouve refuge jusqu'à sa mort en 1772 au château de Saverne (Alsace), propriété du Cardinal de Rohan. Les anciens jésuites sont parfois employés au service de leurs protecteurs comme Louis Avril (1722-après 1790), secrétaire de Beaumont, ou Jean-Louis Coster (1728-1793), bibliothécaire de l'évêque de Liège. Le rôle joué par divers prélats dans l'attribution de bénéfices ecclésiastiques ou de pensions permet à quelques-uns d'obtenir une certaine sécurité matérielle. Beaumont est à nouveau très actif en permettant par exemple à François Para du Phanjas (1724-1797) d'obtenir une pension, avec l'aide de Madame Adélaïde, mais aussi à Pierre-Nicolas de Saint-Pard (1734-1824) de se voir attribuer la paroisse de Saint-Germain-en-Laye ou à Jean-Baptiste Bordier-Delpuits (1834-1811) celle du canonat de la collégiale du Saint-Sépulcre de Paris. Cette sécurité financière et cette liberté permettent à des anciens jésuites de se livrer à des travaux de composition et d'écriture. Enfin, en dépit des interdictions parlementaires, nous retrouvons plusieurs anciens jésuites à la charge importante de vicaire général auprès des prélats comme le P. Jacques-Julien Bonnaud (1740-1792), vicaire-général de l'archevêque de Lyon Yves Alexandre de Marbeuf. Il s'agit surtout d'anciens novices ou scolastiques dont l'intégration au clergé diocésain sera en définitive plus forte que celle de leurs anciens confrères plus âgés entièrement formés au sein de la Compagnie¹⁰.

1.2. Fragment d'une littérature religieuse et spirituelle

Il est une limite, et non des moindres, que les parlements tentent d'apporter à l'action spirituelle des anciens jésuites et qui sous-tend toutes les mesures prises à l'encontre de la Compagnie de Jésus en France. Le thème du jésuite corrupteur des bonnes mœurs, lieu

⁹ Sur les liens restreints mais notoires entre les jésuites (puis anciens jésuites) et la reine Marie Leszczyńska, le Dauphin et ses sœurs, voir l'ouvrage de Bernard Hours, *La vertu et le secret : le Dauphin, fils de Louis XV*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 195 et suiv. Si, sous Louis XVI, ces liens ne semblent pas de même nature, ils subsistent pourtant : d'anciens jésuites continuent de prêcher à la Cour comme Beauregard, nous l'avons vu, ou Richard, prédicateur ordinaire de Louis XVI et même plus tard de Louis XVIII. Mais reste à savoir si l'on recherchait volontairement ces individus pour cette qualité d'ancien jésuite.

¹⁰ Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.*, pp. 39-40.

commun de l'antijésuitisme depuis le milieu du XVII^e siècle et repris dans les arrêts parlementaires, vise à discréditer la Compagnie et son enseignement en faisant de la morale professée par ses membres le signe incontestable de l'immoralité de l'ordre, qualité prétendue intrinsèque. Il s'agit ainsi de conduire à l'argument principal, utilisé par la majorité des parlements à partir de 1762, de l'uniformité et de l'unité de la Compagnie de Jésus, à travers l'espace et le temps¹¹. L'accusation de laxisme ainsi devenue « anhistorique et atemporelle »¹², les tentatives de réforme ne peuvent être que vaines et la suppression de la Compagnie, source et centre névralgique de cette corruption, inévitable et indispensable à la sûreté des rois et au bien public. Cette accusation s'inscrit plus généralement dans un « antijésuitisme spirituel »¹³, lui aussi ancien, qui se caractérise à la fois par la dénonciation, tout au long du XVIII^e siècle, d'une « mauvaise philosophie » et d'une « mauvaise théologie », dont les jésuites remplissent « leurs sermons et les livres qu'ils distribuent au peuple », mais également par l'imputation de quiétisme par lequel se signale leur « abominable spiritualité »¹⁴. Mais si les diverses entreprises jansénistes, parlementaires et philosophiques de disqualification de la Compagnie et de sa spiritualité réussissent à atteindre une partie de l'opinion, elles semblent être en revanche plus limitées en ce qui concerne une partie des fidèles pour laquelle le livre religieux jésuite, qui connaît de nombreuses et régulières rééditions pendant cette période, dispense encore de précieux conseils face aux problématiques de cette fin de siècle.

Ce que l'on appelle la littérature religieuse et spirituelle n'est pas seulement un auxiliaire et un support indispensables à l'apostolat de terrain comme peuvent l'être par exemple les catéchismes. Elle est devenue un lieu essentiel et à part entière de l'activité et de l'aide morale et spirituelle que la Compagnie de Jésus s'est efforcée d'apporter aux fidèles

¹¹ Voir Jean-Pascal Gay, « Le Jésuite improbable : remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l'époque moderne », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire, *Les Antijésuites*, Rennes, PUR, 2010, pp. 305-327 et, dans le même ouvrage, Catherine Maire, « Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé », pp. 401-427. L'arrêt du parlement Paris du 6 août 1762 « déclare ladite doctrine, morale et pratique, dont l'uniformité résulte des Constitutions même dudit Institut et Société, et de la conduite constante de ladite Société et des Supérieurs et Généraux d'icelle, à l'égard de tous ceux qui l'ont enseignée et publiée, perverse, destructive de tout principe de Religion et même de probité, injurieuse à la morale chrétienne, pernicieuse à la société civile, séditieuse, attentatoire aux droits et à la nature de la puissance royale... », *Arrest...*, *op. cit.*, p. 40 ; nous soulignons. Le « laxisme n'est pas seulement censé faire partie de l'identité jésuite : il est consubstantiel à cette identité et en aucune façon accidentel », explique ainsi Jean-Pascal Gay, « Le jésuite improbable... », art. cit. pp. 309-310.

¹² Jean-Pascal Gay, « Le jésuite improbable... », art. cit., p. 327.

¹³ Philippe Martin, « Des livres de piété jésuites dans le débat (1730-1760) », dans *Les Antijésuites...*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴ *Préservatif contre les livres et les sermons des jésuites*, s.l., 25 novembre 1757, p. 11 et 3 ; *Nouvelles ecclésiastiques*, 16 juin 1731, p. 119 cité par Philippe Martin, *Ibid.*, p. 60. Sur ces accusations de quiétisme, voir notamment Henk Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

depuis ses commencements, une « pastorale par l'écrit »¹⁵, certes, mais aussi un enseignement pratique en vue de réformer sa vie et surtout le « lieu d'une expérience spirituelle » partagée et qui se constitue dans et par le discours¹⁶.

« Cette source salubre [trouve-t-on dans l'*Ecole des jeunes demoiselles*], ce sont les livres de piété que je regarde comme autant de guides destinés à nous conduire et à nous guider parmi les ténèbres dont nous sommes environnés. Ils éclairent l'esprit ; ils réchauffent le cœur ; ils nous font connaître nos devoirs ; ils nous excitent à les remplir ; et à moins qu'on n'ait entièrement perdu la foi, on ne peut les lire sans se sentir porté à devenir meilleur. »¹⁷

C'est pourquoi nous avons naturellement été confrontés à un ensemble d'écrits d'anciens jésuites appartenant à cette catégorie littéraire qui mérite d'être pleinement considérée dans son siècle¹⁸. Traversé principalement par deux champs de réflexion indissociables, cet ensemble textuel s'attache à la formation morale et à la formation spirituelle du fidèle. Ainsi, les livres de spiritualité tels que les sermons imprimés, les conseils moraux, les maximes et instructions chrétiennes, les traités spirituels, écrits par des anciens jésuites et qui composent notre corpus, traitent aussi bien, et parfois de front, des aspects touchant la conduite de la vie dans un sens chrétien, le perfectionnement du fidèle en vue de sa sanctification que des moyens de favoriser sa relation à Dieu. Autant de sujets où la question théâtrale, problématique morale et spirituelle avant d'être littéraire, est abordée, discutée, décidée. Prenant en compte les inquiétudes des contemporains régulièrement ranimées par les querelles sur le théâtre de la seconde moitié du XVIIIe siècle, les réflexions menées par les anciens jésuites sur la légitimité et l'utilité du médium théâtral témoignent d'une certaine manière du déplacement qui s'opère, durant tout le siècle, dans la littérature religieuse et spirituelle, vers le « bien vivre » plutôt que vers le « croire », de la spiritualité

¹⁵ Le terme est employé par Philippe Martin, *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, p. 16.

¹⁶ Patrick Goujon, « Textes spirituels et existence chrétienne : la place évangélique du lecteur », dans *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 2009, t. 97/1, p. 22 et dans le même numéro de revue, Pierre-Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », pp. 42 et suiv. Sur la place essentielle de l'écrit dans le développement du catholicisme post-tridentin, voir Jacques Le Brun, *La jouissance et le trouble : recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004. Les écrits moraux et spirituels ne sont évidemment pas le seul témoin de la vie spirituelle des anciens jésuites mais ils sont, avec la diffusion des dévotions et les ouvrages de doctrine, ce qui se révèle le plus facile à appréhender.

¹⁷ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles, ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille*, A Paris, Chez Varin, 1786, vol. 1, pp. 217-218.

¹⁸ Faisant partie de la catégorie théologie ou de l'appellation générique « livre religieux », la littérature spirituelle ne connaît pas le destin des ouvrages consacrés par exemple à l'Écriture Sainte en baisse constante durant le XVIIIe siècle. L'appel lancé par Joseph de Guibert et Jacques Le Brun en faveur d'une étude « positive » et « nuancée » de la spiritualité jésuite du XVIIIe siècle a été encore trop peu suivi (Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus : esquisse historique*, Rome, Institutum Historicum S.I., 1953 et Jacques Le Brun, « Entre la mystique et la morale », *Dix-Huitième siècle*, 1976, n° 8, pp. 43-66). Nous avançons donc sur un terrain peu défriché, en proposant des pistes de réflexion étayées notamment par les travaux abondants beaucoup plus sur le XVIIe siècle.

vers la morale¹⁹. Il s'agira donc ici d'étudier la manière dont les anciens jésuites, en accord ou en divergence avec la tradition anthropologique, théologique et spirituelle de la Compagnie de Jésus, peuvent répondre, par leurs prises de position et leurs discours moral et spirituel sur le théâtre, aux accusations de laxisme qui entachent les pratiques et les modèles jésuites, mais aussi à l'incrédulité du siècle favorisée par des habitudes par trop mondaines et, parallèlement, accompagner le développement d'une dévotion plus intériorisée.

Avant d'aborder le contenu de cet ensemble de textes, il convient enfin de s'interroger sur le lieu de l'écriture et sa direction : qui écrit ? à qui s'adresse-t-on ?²⁰ La vingtaine d'écrivains religieux auxquels nous nous sommes intéressés a bénéficié d'une formation complète au sein de la Compagnie de Jésus – la plupart étant profès des quatre vœux²¹. Ces anciens jésuites sont donc restés au minimum onze ans dans l'Ordre de saint Ignace, ce qui leur a permis de commencer ou d'effectuer pleinement leur carrière professorale et ecclésiastique et par là même de maîtriser les connaissances pratiques et théoriques dispensées dans la Compagnie. Au contact du théâtre pendant leur formation, comme ont pu l'être les PP. Grou et Jean-Baptiste Geoffroy²², plusieurs ont enseigné la rhétorique, écrit des pièces de théâtre, mais leur maîtrise du théâtre en milieu scolaire se nourrit toutefois des autres enseignements dont ils furent chargés comme la philosophie ou la théologie, sans oublier la rédaction de travaux d'érudition et la publication d'ouvrages divers. Prédicateurs réputés, théologiens, voire spirituels reconnus dont l'influence s'étend, ou même s'accomplit, dans le cas de Grou, au XIXe siècle, ces écrivains forment un groupe qui ne peut cependant se confondre tout à fait avec celui formé par leurs anciens confrères attachés, après 1762, à la rédaction et à la publication d'ouvrages de pédagogie ou de littérature. Et si quelques-uns, précepteurs mais surtout appliqués avec constance au travail des lettres, s'occupent de questions d'éducation ou de littérature, c'est toujours en se concentrant davantage sur leur finalité morale, n'oubliant semble-t-il jamais leurs activités de prédicateur ou de directeur spirituel engagés dans une lutte contre l'irrégion et les idées philosophiques. Précisons aussi que ce travail intellectuel et éditorial, bien que solitaire, n'exclut pas à l'occasion une entraide

¹⁹ Bernard Plongeron, « Combats spirituels et réponses pastorales à l'incrédulité du siècle », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri *et al.*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome X, Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997, p. 247.

²⁰ Comme l'explique Patrick Goujon, en écho au travail pionnier de Michel de Certeau, l'écrit spirituel, s'adressant indéniablement à un lecteur, se place avant tout sur le terrain de l'échange et de la communication, « Textes spirituels... », art. cit., p. 24. Voir surtout, du même auteur, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.

²¹ Le plus jeune d'entre eux, Joseph Reyre (1735-1812), entré dans la Compagnie en 1751, a néanmoins pu terminer sa formation en s'exilant en 1762 dans le Comtat-Venaissin pour y prononcer ses derniers vœux ; voir *Bibliothèque*, t. 6, col. 1691-1692.

²² Voir *Supra*, Chapitre 1.

entre anciens confrères ; le P. Ansquer de Londres (1728-après 1772) se charge en effet d'éditer les sermons du P. Chapelain en 1768²³.

Enfin, notre groupe d'écrivains religieux n'est pas parfaitement homogène car il se compose de deux générations plus ou moins distinctes, la première, plus nombreuse, née autour des années 1690-1700, la seconde autour des années 1720-1730. Cette dernière, plus jeune, a entre 30 et 50 ans au moment de la suppression et par conséquent une carrière intellectuelle à peine engagée. Plus mobile, connaissant des périodes d'exil pour certains, elle montre généralement une plus grande capacité d'adaptation puisqu'elle compose davantage d'ouvrages essayant de répondre aux attentes d'un lectorat contemporain, sensible aux thèmes développés par les philosophes, mais aussi amateur du genre épistolaire ou séduit par la maniabilité et la commodité des recueils de maximes²⁴. En effet, le corpus ici rassemblé, s'il reste fortement marqué par la tradition, s'inscrit toutefois dans l'évolution et le nouveau souffle de la littérature spirituelle qui, en cette seconde moitié du XVIII^e siècle et surtout à partir des années 1770, cherche aussi bien à toucher les fidèles soucieux d'une dévotion plus ascétique, que les pères et mères de famille ou les pédagogues qui attendent des conseils d'éducation emprunts d'une sainte morale, ou enfin le lecteur moyen, chrétien de plus en plus éloigné de la religion mais susceptible de rédemption et pour lequel un discours ferme mais rassurant et surtout intelligible et didactique est nécessaire²⁵. « Je n'écris pas pour les seules personnes dévotes », affirme ainsi le P. Grou dans un de ses ouvrages en 1788²⁶. Son ancien confrère, Champion de Pontalier, explique, quant à lui, que son *Trésor du chrétien*, livre de « principes » divisé en quarante titres jugés « les plus intéressants », « équivaut à ces bibliothèques qu'on pourrait appeler le nécessaire des personnes pieuses et dévotes », car « il renferme un choix qui peut épargner de grands frais de lectures dont tout le monde n'est pas

²³ Si le P. Chapelain était encore en vie, la publication après 1762 des sermons d'anciens jésuites par des confrères était le plus souvent une publication posthume comme pour les sermons du P. Perrin, édités par le P. Feller à Liège en 1768. Ces éditions s'inscrivent dans le cadre de publications et de rééditions régulières d'œuvres jésuites, réalisées ou non par des confrères, et qui participent de la présence constante du livre jésuite dans le paysage éditorial français jusqu'au XIX^e siècle.

²⁴ Citons les plus remarquables : Jean-Nicolas Grou (1731-1803), François Champion de Pontalier (1731-1812), Charles François Champion de Nilon (1724-1795), Joseph Reyre (1735-1812), Henri Ansquer du Ponçol (1730-1783), Jean-Nicolas Beauregard (1733-1804). Plusieurs d'entre eux ne peuvent ainsi être réduits au qualificatif d'auteur spirituel et déploient aussi une réflexion sur l'éducation et les belles-lettres.

²⁵ Des études approfondies montrent que l'édition religieuse ne mérite pas le jugement sévère d'Henri-Jean Martin : « Ainsi la religion poursuit-elle sa route, repliée sur elle-même, imperturbable et comme en dehors de son siècle », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin, *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990, p. 224. Voir principalement Philippe Martin, *Une religion des livres...*, *op. cit.*, mais aussi Sylviane Albertan-Coppola, « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », *Revue de l'Histoire des religions*, avril-juin 1988, pp. 151-180.

²⁶ Jean-Nicolas Grou, *Caractères de la vraie dévotion*, Paris, Chez Méquignon junior et Le Clere, 1788, p. 3.

capable, faute de temps, de livres, ou d'inclination. »²⁷ Les anciens jésuites s'adressent donc dans ce type d'écrits en priorité aux fidèles – non aux clercs – et très souvent aux jeunes gens ou à leurs instructeurs²⁸. Mais ils maintiennent aussi la pratique courante de la dédicace comme relation textuelle privilégiée avec des protecteurs prestigieux²⁹.

2. LE CAS DE CONSCIENCE DU THÉÂTRE

Parce qu'« il n'est pas de théorie du théâtre sans théorie, sans philosophie de l'homme », explique Pierre Frantz introduisant l'essai de Louis-Sébastien Mercier sur le théâtre, la création dramatique, encore au XVIIIe siècle, n'a de sens « qu'à l'intérieur d'une conception générale du théâtre »³⁰, d'une téléologie et d'une anthropologie. Les défenseurs et les détracteurs du théâtre partagent, depuis le XVIIe siècle, une même problématique, celle de la morale et de l'utilité et de la finalité du théâtre. Or, l'on assiste déjà depuis la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle au « processus d'autonomisation de la morale », ou plus précisément au glissement insensible de la religion à l'éthique³¹. Ainsi, l'Eglise, acteur incontournable de la querelle sur le théâtre jusqu'aux années 1730, est progressivement reléguée à la marge par les philosophes qui conduisent désormais les débats sur le terrain civique et laïc. Il s'agit donc bien, dans les années 1750 et 1760, d'un nouveau développement – voire d'un aboutissement – de la querelle dans un champ philosophique et moral différent et conduisant à des évolutions majeures dans la perspective d'une meilleure efficacité ou *utilité* sociale, et non d'« un rebondissement tardif » ou d'une simple prolongation de cette querelle³².

²⁷ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien, ou Principes et sentimens propres à renouveler et consommer le Christianisme dans les âmes*, Paris, Chez Charles-Pierre Berton, 1778, vol. 1, pp. XII-XIII.

²⁸ Le *Code de la raison* (1778) d'Ansquer du Ponçol a été écrit « pour servir à l'instruction publique », quant au *Manuel de morale* (1772) de Champion de Nilon, il est adressé au jeune Comte d'Artois.

²⁹ Les sermons du P. Chapelain sont dédiés à Marie-Thérèse d'Autriche, auprès de laquelle il avait été appelé comme prédicateur. Le *Trésor du chrétien*, édité pour la première fois en 1778, est, selon les exemplaires, dédié à Madame Louise de France ou à l'Archevêque-Duc de Cambrai. Sur la pratique de la dédicace dans la Compagnie, voir notamment Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbain (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005, p. 91 et suiv.

³⁰ Louis-Sébastien Mercier, *Mon bonnet de nuit suivi de Du théâtre*, Paris, Mercure de France, 1999, p. LXXXIII et p. LXXXII. Contrairement à ce qui est parfois soutenu par les auteurs sur la stricte séparation des débats (Laurent Thirouin, *L'aveuglement salutaire : le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 21), la querelle morale sur le théâtre joue au XVIIIe siècle un rôle dans les choix esthétiques et littéraires, comme par exemple dans la défense du drame par les auteurs, comme Diderot.

³¹ Marc Venard, « Christianisme et morale », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri et al., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome IX, L'âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 1028 ; Michel de Certeau, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe) », dans *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 178.

³² Plusieurs auteurs ont tendance à réduire ainsi la querelle sur le théâtre après la publication de la *Lettre à D'Alembert* en 1758 ; voir par exemple Simone de Reyff, *L'Eglise et le théâtre*, Paris, Cerf, 1998. Marie-

La suppression des jésuites en France, qui pouvaient apparaître depuis le XVII^e siècle comme les champions du combat en faveur du théâtre, dans la continuité d'un humanisme dévot, n'a pu que renforcer cette évolution. La position originale, mais non pas inédite, de la Compagnie de Jésus dans les controverses théâtrales a été largement soulignée³³. Il importe ici de signaler le rôle indéniable joué par certains jésuites français dans ce « regard authentiquement moral »³⁴ que jette le XVIII^e siècle sur le théâtre. Loin de se contenter du terrain religieux et scolaire, c'est plus généralement sur le terrain social que la Compagnie de Jésus a accentué ses efforts en France dans la première moitié du siècle en réponse à une tendance vers laquelle sont conduits de plus en plus les débats. Le théâtre, par ses divers ressorts, est un « service » rendu à la religion mais aussi à la société – et à l'ordre qu'elle impose – et les jésuites, avec d'autres, n'eurent de cesse d'appeler à la réforme morale du théâtre et à une plus grande responsabilisation des dramaturges et des spectateurs³⁵. Ce n'est d'ailleurs pas en théologien, ni en philosophe que le P. Porée entend montrer les bienfaits du théâtre dans son *De Theatro*, mais bien en citoyen et en chrétien, deux qualités présentées comme indispensables et indissociables³⁶.

Les anciens jésuites auxquels nous nous intéressons n'ont pu ignorer ces nombreux débats – et les traités qui en découlent³⁷ –, en particulier ceux qui eurent lieu lors de la ferveur théâtrale des années de régence et du début du règne de Louis XV. Il faut souligner ici l'influence des grandes figures parisiennes de rhétoriciens de la Compagnie conjuguée, pour certains anciens jésuites, à un passage plus ou moins long au collège Louis-le-Grand, noyau essentiel où semble se former en France un discours jésuite normé sur le théâtre. Le célèbre P. Porée (1675-1741), dont les œuvres continuent d'être publiées jusqu'en 1761, apparaît comme un repère certain. La préface de l'édition des sermons du P. Jean-Baptiste Geoffroy, connu pour sa production dramatique, précise par exemple sa qualité d'élève de l'illustre

Emmanuelle Plagnol-Diéval parle, elle, d'un changement de terrain, *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p. 38.

³³ Voir les travaux d'Edith Flamarion déjà cités dans la première partie dont le *Théâtre jésuite néo-latin et Antiquité : sur le Brutus de Charles Porée (1708)*, Ecole française de Rome, 2002, puis Marc Fumaroli, « La querelle de la moralité du théâtre au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° 84, juillet-septembre 1990, pp. 67-97, et par ailleurs Sylviane Léoni, *Le poison et le remède : théâtre, morale et rhétorique en France et en Italie, 1694-1758*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998.

³⁴ Laurent Thirouin, *L'aveuglement salutaire...*, *op. cit.*, p. 23.

³⁵ Nous nous permettons de renvoyer à notre article sur le *Journal de Trévoux*, organe périodique jésuite essentiellement parisien et attaché à Louis-le-Grand, qui joua un rôle essentiel dans la diffusion auprès d'un large public d'un discours type jésuite de défense des spectacles, « Théâtre et opéra dans le *Journal de Trévoux* (1701-1762) : scène héritée, scène rêvée », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, pp. 515-531.

³⁶ Sur le *De Theatro* et sa traduction française réalisée par le P. Brumoy, voir l'édition qu'en donne Edith Flamarion, *De Theatro, discours sur les spectacles*, Paris, Honoré Champion, 2000.

³⁷ Voir notamment François de Dainville, « Le *Ratio discendi et docendi* de Jouvancy », dans *L'éducation des jésuites*, *op. cit.*, pp. 209-266.

professeur de rhétorique et de son confrère le P. de la Sante (1684-1742) auquel l'ancien jésuite succéda dans la chaire de rhétorique à Louis-le-Grand jusqu'à la fermeture du collège. Le P. Jacques Lenoir Duparc (1702-1789), qui nous intéressera davantage pour ses ouvrages sur les belles-lettres, se souvient quant à lui du retentissant discours en faveur du théâtre prononcé par le P. Porée en 1733 dans le collège parisien : « Je l'ai relue souvent, cette magnifique harangue, et toujours avec autant de plaisir que j'en eu à l'entendre »³⁸. L'idée centrale de ce discours, c'est-à-dire que le théâtre peut être une « école de vertu », n'est certes pas neuve mais il semble que l'on doive au P. Porée la formalisation de cette maxime reprise avec succès par les contemporains durant tout le XVIIIe siècle³⁹. Il n'est donc pas surprenant que plusieurs anciens jésuites reprennent à leur tour cette formule pour se l'approprier mais aussi, chose plus intéressante, la remettre en cause ou la discuter. L'analyse des discours des anciens jésuites, à travers des sources plus ordinaires comme les sermons, nous conduit, en effet, vers une réalité plus complexe que celle décrite généralement dans les études sur le théâtre des jésuites. Comme nous allons le voir dans la suite, l'adoption d'un discours type de défense du théâtre pourrait ne pas avoir fait l'unanimité dans la Compagnie et les années 1730 et 1740 peuvent apparaître paradoxalement comme un tournant vers une position plus stricte.

2.1. Sanctifier ou moraliser la vie laïque ?

L'effort de moralisation du théâtre, qui fut notamment celui des rédacteurs jésuites du *Journal de Trévoux*, s'inscrit dans le mouvement plus général de moralisation chrétienne des états de vie et de la société française, ou plutôt de perfection chrétienne, typique de la littérature spirituelle de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle. Par le moyen privilégié du livre, il entend faire contrepoids à la diffusion d'une morale toute profane qui a pris désormais les accents d'une philosophie jugée pernicieuse. C'est l'émergence « d'une société catholique spécifique »⁴⁰, dont les jésuites, notamment à travers les congrégations mariales, ont contribué à esquisser les contours, qui est aussi à l'œuvre dans les ouvrages des anciens jésuites, non sans d'inévitables tensions et lourdeurs dues à un certain conservatisme. Notre corpus prolonge, par certains côtés, les tendances et les caractéristiques qui ont émergé avant la

³⁸ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français, auxquels on a joint plusieurs recherches très utiles aux jeunes élèves de l'éloquence*, Paris, Veuve Thiboust, 1786, p. 272.

³⁹ En réponse aux opposants au théâtre qui y voyaient une « école d'impuretés » et de « vices », Racine disait déjà, dans sa préface de *Phèdre* (1677), que le théâtre des premiers poètes tragiques « était une école où la vertu n'était pas moins bien enseignée que dans les écoles des philosophes » (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1999, vol. 1, p. 819). Il est intéressant de voir Voltaire reprendre en 1748 la maxime de son ancien professeur, le P. Porée, dans l'épître dédicatoire de *Sémiramis* au Cardinal Quirini.

⁴⁰ Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 253.

suppression dans les écrits des spirituels jésuites français. Il peut aussi nous conduire à préciser les conditions intellectuelles du « renouveau » spirituel post-révolutionnaire⁴¹.

Qu'il s'agisse de leur forme ou des propos qui y sont développés, les ouvrages des anciens jésuites insistent sur l'ordre et la méthode pour se conduire chrétiennement dans le monde. Les maximes, les principes, les codes de conduite et les plans de vie sont d'abord un moyen d'être conforme à une longue tradition de hiérarchisation des conduites garante d'un ordre social, à laquelle a largement contribué la Compagnie de Jésus, et ainsi de maintenir un système ordonné en fonction d'une vérité révélée et universelle. Grou affirme sans ambages à son jeune correspondant qu'« il faut avoir des maximes et des règles pour se conduire dans la vie »⁴². En effet, estime un autre ancien jésuite, « il n'y a que les principes qui répandent la lumière dans nos esprits et qui les fécondent en quelque sorte »⁴³. Et c'est bien « la dignité des maximes propres à édifier, à instruire les fidèles » que l'on trouvera dans les sermons de Jean-Baptiste Geoffroy⁴⁴. Les travaux de plusieurs chercheurs sur cette discipline centrale pour l'époque moderne que fut la casuistique⁴⁵ nous rappellent que les recommandations des anciens jésuites au sujet du théâtre, se pensent avant tout dans la tradition de la théologie morale et de cette « science du confesseur », qui privilégie le genre de la somme et use du vocabulaire spécifique au droit pour fournir aux fidèles autant de normes, de lois et de règles⁴⁶.

Les réponses ainsi répétées, rééditées depuis l'apogée de la querelle sur le théâtre à la fin du XVIIIe siècle attestent, selon Michel de Certeau, du raidissement défensif d'un clergé devenu technicien, qui souvent reproduit les cadres de référence sans les investir de sens⁴⁷. On ne peut en effet nier l'existence dans notre corpus d'un certain moralisme qui confirme le diagnostic sévère de certains historiens de la spiritualité y voyant un manque de vitalité, un inévitable appauvrissement : dans cette littérature, le cadre règlementaire prévaut sur le

⁴¹ Nous suivons ici Jacques Le Brun défendant l'idée de la permanence d'un courant mystique jésuite au XVIIIe siècle, soutenu par quelques grandes figures mais aussi par une foule d'anonymes dont il reste à faire l'histoire, Jacques Le Brun, « Entre la mystique et la morale... », art. cit.

⁴² Jean-Nicolas Grou, *Le livre du jeune homme ou Maximes pour la conduite de la vie. Ouvrage inédit du P. Grou de la Compagnie de Jésus. Revu et publié par le P. Jean Noury de la même Compagnie*, Paris, Victor Palmé, 1874, p. 1.

⁴³ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien... op. cit.*, vol. 1, p. IX

⁴⁴ *Sermons du R. P. Geoffroy, de la Compagnie de Jésus, auxquels on a joint les oraisons funèbres de Messire Mathias Poncet de La Rivière, ancien évêque de Troie*, A Lyon et se trouve à Paris, Chez Mequignon Junior, 1788, vol. 1, pp. X-XI.

⁴⁵ Voir notamment Pierre Hurtubise, *La casuistique dans tous ses états : de Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Ottawa, Novalis, 2005.

⁴⁶ Rappelons que la formation du jésuite implique le suivi de conférences de cas de conscience dispensées dans les collèges de plein exercice de la Compagnie de Jésus.

⁴⁷ Michel de Certeau, « La formalité des pratiques... », dans *L'écriture de l'histoire, op. cit.*, pp. 224-225.

principe prudentiel qui est sensé régir les conduites⁴⁸. Cela est particulièrement visible dans les discours des anciens jésuites sur la fréquentation du théâtre. Son uniformité, son inscription dans un système éthique figé, depuis la fin du XVIIe siècle, où le chrétien ne voit son salut que dans la fuite des spectacles, en sont les preuves les plus manifestes. Cette impression de fixité est renforcée par l’empreinte encore manifeste des moralistes classiques sur les écrits des anciens jésuites, comme d’ailleurs chez les moralistes du XVIIIe siècle⁴⁹. En ce qui concerne la connaissance des hommes, le P. Grou recommande particulièrement la lecture des « bons livres de morale, composés par des auteurs qui avaient le mieux étudié l’homme » : « Horace et Juvénal parmi les anciens ; Pascal, La Bruyère et Montaigne chez les Français, sont les plus estimés », dit-il⁵⁰. Mais ce constat évident ne doit pas nous empêcher de souligner ce qui traverse de façon constante, mais en mode mineur, notre corpus. Installées dans une logique plutôt défensive, et donc moins entreprenante, les réflexions des anciens jésuites sur le théâtre portent toutefois en elles, par endroits, les signes d’une dynamique positive où la vie chrétienne est moins présentée comme fermement attachée à un système éthique que comme trouvant sa force dans la diversité des chemins possibles et dans sa capacité à relire les valeurs d’une société pour mieux l’habiter⁵¹.

Chaque discours semble donc plus ou moins travaillé par cette ambivalence. L’influence des formes sociales et culturelles et l’effort de renouvellement du discours qui supposent l’usage d’un langage connu des lecteurs contemporains entretient dans un premier temps l’impression de rigidité. C’est sous la forme d’un système raisonné et rationnel, d’une « science des mœurs » que certains auteurs présentent leurs conseils. Ainsi lit-on dans le *Code de la raison* cette définition convenue : « La Morale est la science des mœurs, l’art de les régler, de se comporter sagement, et de se conduire vertueusement dans la vie ». Puis l’auteur conclut : « on doit concevoir, par cette définition exacte, qu’il n’est point pour l’homme de

⁴⁸ Nous empruntons cette observation à Patrick Goujon dans son intervention aux journées d’études du 23 et 24 octobre, intitulées « Y a-t-il une spiritualité jésuite (XVIe-XXIe siècles) ? » et organisées par le conseil scientifique de la Collection jésuite des Fontaines de la Bibliothèque municipale de Lyon et par l’équipe Religions Sociétés et acculturation du laboratoire LARHRA.

⁴⁹ Le travail du moraliste classique consiste principalement en variations sur des thèmes et des formes déjà définies. Voir sur ce sujet Louis Van Delft, *Le moraliste classique : essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982 et *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l’âge classique*, Paris, PUF, 1993.

⁵⁰ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme... op. cit.*, p. 197.

⁵¹ « La foi chrétienne permet d’opérer une relecture des données éthiques que tout homme trouve, socialement et culturellement organisées, dans les valeurs (ou les contre-valeurs) de sa société. En ce sens la foi chrétienne est à distance de deux attitudes extrêmes ; elle ne constitue pas, en elle-même et par elle-même, comme par déduction à partir de certains principes doctrinaux ou théoriques, un système éthique qui ferait corps avec les fondements de la foi ; mais elle ne consacre pas non plus, purement et simplement, l’état éthique d’une société donnée, s’inscrivant alors elle-même dans un dualisme décidé, la foi renonçant à être un dynamisme actif de conversion et de transformation envers cet éthos », *DS*, t. X, article « morale et vie spirituelle », col. 1711.

science plus utile et plus intéressante que la morale »⁵². Visiblement marqué par le récent *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique* (1773), publié anonymement mais écrit par le baron d'Holbach, Ansquer du Ponçol tombe d'accord avec ce dernier sur l'idée d'établir un code des mœurs et recourt volontiers aux citations tirées de l'ouvrage du philosophe : « un code moral, ou un recueil de lois relatives aux mœurs, serait un ouvrage infiniment utile aux nations. Rien ne serait plus désirable, que de voir un Gouvernement éclairé donner la sanction de l'autorité souveraine à des règles simples, intelligibles, fondées sur la raison et l'équité »⁵³. Le *Code de la raison* témoigne pourtant de la persistance d'un courant moraliste chrétien qui tente de concilier religion, raison et sentiment : « j'ai essayé de simplifier la Morale », explique l'auteur, « en la réduisant à un seul et unique principe, qui est la Raison. »⁵⁴ Celle-ci conduit évidemment au véritable principe, l'existence de Dieu, qu'elle contribue à prouver. Dieu est donc le seul et vrai principe d'un traité de morale contrairement à ce qu'affirme le baron d'Holbach, dont on reconnaît toutefois les mérites :

« Quel qu'il soit, c'est un homme de beaucoup d'esprit, qui pense profondément, qui écrit avec force, noblesse et intérêt. Il est seulement grand dommage, pour l'honneur de la raison et de la vertu qu'il préconise, qu'il ait fait abstraction de la Divinité, sans laquelle il ne peut y avoir vertu ni raison. [...] Comment enfin n'a-t-il pas senti que son *système de sociabilité* devait au contraire tirer toute sa force et sa grandeur de l'existence de Dieu, et que c'était là le fondement le plus solide qu'il pouvait donner à son édifice de morale, qui s'écroule nécessairement, faute de cette base inébranlable. »⁵⁵

Coexistant avec un courant intransigeant qui s'est renforcé au milieu du siècle et qui touche les anciens jésuites français, leurs écrits visent aussi la conquête d'un certain bonheur humain – nécessairement chrétien – et ainsi à satisfaire cette « capitale entreprise »⁵⁶ du siècle des Lumières qui ne peut plus être ignorée des moralistes catholiques. C'est pourquoi ils ne sauraient appartenir exclusivement à un christianisme jouant principalement sur les ressorts de la peur, bien décrit par Jean Delumeau et dénoncé par les philosophes tels que Voltaire : « Il s'appelle le Dieu tout-puissant, le Dieu terrible, il est vrai ; mais il a pris aussi à votre égard le doux nom d'ami, afin de vous attirer à lui, et de vous engager à avoir avec lui une

⁵² Henri Ansquer du Ponçol, *Code de la raison ou principes de morale, pour servir à l'instruction publique : avec une notice des meilleurs écrivains moralistes, anciens et modernes*, Paris, Chez Colas, 1778, vol. 1, p. 16.

⁵³ *Ibid.*, vol. 1, p. XII.

⁵⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. X.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. 2, pp. 264-267 ; nous soulignons.

⁵⁶ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 255.

familiarité intime », explique, en 1779, le P. de Rouville⁵⁷. Il ne faut pas s'attendre à trouver ici des manuels dogmatiques mais des ouvrages qui correspondent aux attentes et aux habitudes d'un lectorat désormais élargi : « ce n'est point un traité de morale dans les formes, avec tout l'attirail scolastique des définitions, divisions, preuves etc. », lit-on dans le *Manuel de morale*, « ce ne sont point non plus des discours suivis, des raisonnements étendus et développés ; c'est un simple recueil de pensées, de réflexions, de sentences, de maximes relatives aux mœurs, et propres à former en même temps l'honnête homme et l'homme aimable ». Il s'agit, selon l'auteur, d'« un cours de Philosophie morale sans pédanterie, sans verbiage, sans sécheresse » car il recherche avant tout l'impression sensible :

« J'avais d'abord rangé par ordre de matière les divers articles de ce Manuel ; mais j'ai cru devoir abandonner ce plan. Bacon dit que la Morale ne semble pas faite pour recevoir la loi de la Méthode, et que des maximes éparses et sans suite feront toujours plus d'effet sur le cœur que l'arrangement le mieux combiné. Je suis de son avis. »⁵⁸

De même, chez Grou, le sentiment tient une place importante dans l'apprentissage moral et spirituel : « en fait de livres de morale, ceux qui vous donnent beaucoup à penser, qui vous touchent le cœur et vous élèvent les sentiments sont les meilleurs. »⁵⁹ Les anciens jésuites poursuivent ici la tradition de la Compagnie qui proposait moins des synthèses dogmatiques qu'une littérature pratique à laquelle appartiennent, par exemple, les *Conseils de la sagesse, ou le Recueil des maximes de Salomon les plus nécessaires à l'homme pour se conduire sagement* (1677) du Père jésuite Michel Boutauld, plusieurs fois réédités au début du XVIIIe siècle, et auxquels le P. Grou renvoie volontiers dans le *Livre du jeune homme*.

Les apports de la casuistique apparaissent évidents. La pratique et l'expérience, la confrontation aux situations engendrées par le monde moderne fournissent une trame essentielle, bien que conventionnelle parfois, et permettent de mettre à portée et de montrer l'utilité de la morale chrétienne dans le monde présent et la vie quotidienne. « En vain vous prétendez m'exhorter à la vertu, si vous ne me faites pas *sentir l'utilité de sa pratique* », trouve-t-on dans la préface du *Code de la raison*⁶⁰. Le fait que le théâtre soit considéré comme un « cas de conscience »⁶¹ suppose que sa résolution se fonde sur des réponses

⁵⁷ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes sur différens sujets de piété, pour tous les jours du mois ; en faveur des âmes pieuses*, A Paris, chez Charles-Pierre Berton, 1779, pp. 258-259.

⁵⁸ Charles François Champion de Nilon, *Manuel de Morale dédié à Monseigneur le Comte d'Artois*, Paris, Chez Edme, 1772, pp. 7-9 et p. 21.

⁵⁹ Jean-Nicolas Grou, *Le livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 176.

⁶⁰ Henri Ansquer du Ponçol, *Code de la raison...*, *op. cit.*, vol. 1, p. VIII ; nous soulignons.

⁶¹ « Nous voici venus à l'endroit de votre lettre où vous me proposez un cas de conscience sur la comédie », écrit le P. Beauregard (*Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 127). Un travail resterait à faire quant au rôle joué par la résolution, dans les ouvrages jésuites, des cas

normées mais en même temps dépendantes d'un « cas » particulier, circonstanciées et donc sujettes au changement. S'insérant dans la traditionnelle littérature pratique destinée aux différents états de vie⁶², les écrits moraux et spirituels des anciens jésuites nous invitent à parcourir une succession de situations face au théâtre, une morale « mise en action » comme l'explique le P. Reyre⁶³. Plusieurs questionnements essentiels traversent alors ces écrits – le théâtre est-il strictement défendu au chrétien ? Dans quelle situation est-on en état de pécher ? – et visent tout autant l'objectif et l'universel, à travers l'énonciation d'un système de lois, que le subjectif et l'individuel, par l'affirmation du sujet moral capable d'évoluer seul dans ce même système : « l'âme chrétienne », explique Barthélemy Baudrand (1701-1787), « ne vit intérieurement que de réflexions et de sentiments ; et au dehors elle n'agit que par la pratique et les œuvres. Ainsi lui présenter un secours propre à ces trois objets, c'est lui tracer un plan de vie capable de régler toute sa conduite ; elle n'aura qu'à le consulter et s'y conformer »⁶⁴. Mais l'auteur conduit son lecteur à dépasser ce plan de vie, énonçant notamment dès les premières pages de son ouvrage les mots de saint Augustin : « l'esprit qui réfléchit est le principe de tout bien »⁶⁵.

Au milieu de réflexions plus larges sur la vie dans le monde, les plaisirs, l'emploi du temps, les devoirs sociaux et les vertus chrétiennes, les conseils pratiques donnés par les anciens jésuites sur le théâtre continuent donc de relever pour la plupart d'une « éthoprudence »⁶⁶. Celle-ci vise à la connaissance de soi et des autres qui permet alors de régler sa vie selon les exigences de la foi et de la sociabilité, jugées toutes deux compatibles dans les limites tracées par la raison et soutenue par la tradition. Les anciens jésuites décrivent à leurs lecteurs une vie spirituelle solide, authentique, usant des voies ordinaires comme l'exercice des vertus et non « extraordinaires » pour lesquels ils conservent une certaine réserve et prudence. L'on voit s'affirmer ici une forme médiane de conduite dans le prolongement de celle du dévot et que l'on pourrait qualifier désormais de « bourgeoise ». Mais au-delà de ce terme, foncièrement péjoratif, et pour le moins imparfait, se déploie une réalité plus complexe qui va progressivement dans le sens, comme l'explique Bernard

de conscience concernant le théâtre dans la condamnation de la Compagnie. Le janséniste Nicolas Perrault, dans la *Morale des jésuites* (1667), dénonce par exemple les propos des PP. Escobar et Layman sur la comédie.

⁶² Voir par exemple Pierre-Antoine Alexandre Daguët, *Exercices chrétiens des gens de guerre*, Lyon, chez Aimé Delaroche, 1759.

⁶³ Joseph Reyre, *L'École des jeunes demoiselles... op. cit.*, vol. 1, p. VII.

⁶⁴ Barthélemy Baudrand, *Réflexions, sentiments et pratiques de piété, sur les sujets les plus intéressants de la morale chrétienne*, Lyon, Chez les frères Perisse, 1778, p. XI ; nous soulignons.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁶ Pierre Hurtubise, *La casuistique... op. cit.*, p. 278. L'auteur fait bien sûr référence à « l'art de la prudence » développé par le jésuite Baltasar Gracián (1601-1658). *L'Homme de Cour*, traduit en français en 1684, connaît notamment une réédition en 1748, confirmant un succès persistant.

Plongeront, d'une nouvelle « anthropologie religieuse », d'une « philosophie chrétienne », qui rejoint évidemment ce « nouveau modèle d'humanité » esquissé à la fin du XVII^e siècle et qui s'efforce davantage de moraliser la vie laïque⁶⁷. Cela révèle surtout la prégnance de l'ordre social qui régleme aussi la vie spirituelle chrétienne et tend progressivement à faire disparaître sa spécificité religieuse⁶⁸.

Néanmoins, il est inexact de conclure ici à une transformation qui mettrait l'homme au centre de la morale à la place de Dieu – ce qui signifierait l'abandon d'une morale religieuse –, comme il est inexact de conclure aussi à une rupture totale entre piété et morale qui se creuse en effet au XVIII^e siècle⁶⁹. Et c'est bien le sens du combat de certains anciens jésuites français qui se révèle ici à la lecture de leurs écrits. Il y a une oscillation constante dans l'histoire du christianisme entre la civilité chrétienne et l'ascèse, entre la morale et la mystique. Fidèles à l'humanisme dévot et à la tradition de la Compagnie combattant un humanisme sans Dieu, la plupart des anciens jésuites s'efforcent de maintenir un nécessaire dialogue entre une vie extérieure et intérieure, alors même que l'expérience religieuse et spirituelle ne peut plus être tout à fait considérée comme « englobante »⁷⁰. La question du « bien vivre », compris dans le sens du « vivre chrétiennement », doit pour eux demeurer aussi celle du « croire ». Une vie morale réformée selon l'exigence chrétienne, dans le cadre notamment de l'examen de conscience, est à la fois une des conditions préalables et un des principaux signes d'une vie spirituelle, le garant du bonheur dans l'autre monde. Elle participe d'un effort ascétique et s'inscrit dans ce que l'on appelle la « spiritualité de la perfection » qui s'impose progressivement au cours du siècle⁷¹. C'est pourquoi, si l'« on acquiert la connaissance des hommes par la lecture des bons livres de morale », explique le P. Grou, « on acquiert éminemment cette connaissance par les livres de piété, tels que les sermons, les méditations, les traités spirituels », ou encore, dans un autre de ses ouvrages : « Toute la sainteté du Chrétien est renfermée en deux choses ; la connaissance de Dieu, et la connaissance de soi-même », qui sont en fait, dans la pensée chrétienne, une seule et même réalité⁷². L'introspection chrétienne n'est alors jamais synonyme de repli sur soi, de seule jouissance de soi-même, mais bien d'invitation à une plongée plus avant dans une relation à

⁶⁷ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961, p. 299 et suiv., et Bernard Plongeront, « Combats spirituels... », art. cit. Ce dernier nous invite notamment à « croiser les modèles », entre une Europe des dévots et une Europe de l'*Aufklärung*.

⁶⁸ Michel de Certeau, « La formalité des pratiques... », dans *L'écriture de l'histoire*, op. cit., pp. 202-203.

⁶⁹ Michel de Certeau citant Roger Mercier, *Ibid.*, p. 179 et p. 201.

⁷⁰ Jacques Le Brun, « Entre la mystique et la morale », art. cit., p. 61.

⁷¹ *DS*, t. X, article « mystique », col. 1932.

⁷² Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme... op. cit.*, pp. 197-198 et *Maximes spirituelles avec des explications*, Paris, Chez Belin, 1789, p. 11.

Dieu. Bien que nous ayons choisi par souci de clarté de traiter ces deux volets séparément, nous devons garder à l'esprit que, si les écrits des anciens jésuites travaillent dans le sens d'une moralisation ou plus justement d'une conversion et d'une perfection, c'est presque toujours dans la perspective d'une sanctification jamais oubliée.

2.2. La « cartographie morale »⁷³

Puisque les « dangers » des spectacles « sont encore des problèmes pour des gens qui se croient dévots, qui à certains égards peuvent l'être, et qui fréquentent le théâtre avec la même sécurité que les églises »⁷⁴, plusieurs anciens jésuites fournissent à leurs lecteurs des réponses précises et organisées selon la représentation traditionnelle de l'espace moral et spirituel comme une topographie, dont témoigne une conception essentialiste et fixiste de l'homme⁷⁵. Il est essentiel pour un ecclésiastique préoccupé des âmes dont il a la charge de fournir à ces dernières une carte, en prodiguant conseils et avertissements, car, en effet, trop souvent « l'on s'engage en aveugle et sans vocation, l'on marche en téméraire et sans précaution, l'on se perd en insensé et sans retour » ; « de ce monde », poursuit le P. Jean-Baptiste Geoffroy, « où l'on ne peut vivre sans danger, et au milieu duquel, malgré le danger, l'on veut continuer de vivre. »⁷⁶ Mais une telle carte serait inutile si elle ne se proposait pas de considérer l'individu dans ses particularités et si, du côté du fidèle, elle ne se doublait d'un effort pour se connaître et connaître ses capacités ; rien n'est plus inconséquent que ces âmes « qui n'ayant jamais étudié ni leur faiblesse ni leur force » s'engagent dans le monde au risque d'y être totalement « désarmé[es] »⁷⁷.

Au cours de son voyage périlleux sur « la mer orageuse du monde »⁷⁸, l'homme est inévitablement confronté à des écueils qui sont autant de « lieux moraux » et de lieux communs de la réflexion, comme l'a expliqué Louis Van Delft. La région morale dessinée par le théâtre est ainsi caractérisée par trois « situations existentielles » inégalement traitées, celle où l'on serait d'abord spectateur d'une pièce de théâtre, puis soi-même acteur et enfin, simple

⁷³ Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie... op. cit.*, p. 43.

⁷⁴ François-Xavier de Feller, *Réflexions philosophiques, politiques et chrétiennes, à l'occasion d'un ouvrage intitulé : Les dangers des spectacles, ou les mémoires de Mr. le Duc de Champigny, à Paris, 1781*, Luxembourg, de l'imprimerie des héritiers d'André Chevalier, s.d., p. 3.

⁷⁵ Nous renvoyons plus largement au travail déjà cité de Louis Van Delft et à celui de Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

⁷⁶ *Sermons du R. P. Geoffroy... op. cit.*, vol. 1, p. 226.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 229-230.

⁷⁸ Plusieurs anciens jésuites, comme ici Champion de Pontalier, reprennent la métaphore habituelle du voyage de l'existence et de la mer agitée comme allégorie du monde ; Champion de Pontalier, *Le Théologien Philosophe*, Paris, Chez Guillot, 1786, vol. 2, p. 227. Sur la conception de l'*homo viator* et ainsi de la notion de « lieux moraux », voir à nouveau Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie... op. cit.*, p. 55 et suiv.

lecteur. Mais parce que l'on tient compte de l'état et des aptitudes morales des voyageurs auxquels on s'adresse, la « carte spirituelle » proposée ne semble pas la même. Pour les personnes vulnérables et plus facilement perméables aux dangers ou sujettes aux égarements, c'est-à-dire le plus souvent les jeunes gens, les femmes et les chrétiens peu assurés ou commençants, les écrits font état d'une topographie plutôt fermée et restreinte. En revanche, l'homme averti qui a bénéficié d'une éducation religieuse solide, le jeune homme ou la jeune fille pieusement entourés, peuvent évoluer plus librement et dans un espace moral plus grand car on estime qu'ils sont capables d'en maîtriser les difficultés, d'en connaître les pièges et les impasses. Ce que l'on espère ainsi favoriser, caractéristique de la littérature spirituelle de l'époque moderne et, plus particulièrement, de la spiritualité ignatienne, c'est une certaine autonomie du dirigé – ici plus souvent le lecteur –, en vue d'une décision face aux situations conflictuelles, comme peut en générer le théâtre. « Vous êtes raisonnable et intelligente », explique, en 1775, le P. Beauregard à sa dirigée à propos d'une éventuelle fréquentation du théâtre, « ainsi vous saisissez l'esprit de mes réponses et vous vous [en] servirez comme d'un principe et d'un flambeau qui puisse vous conduire selon les circonstances où vous vous trouverez »⁷⁹. Les conseils moraux, quel que soit l'objet qu'ils visent et parce qu'ils s'inscrivent dans une spiritualité, tendent vers l'instauration d'une dynamique propre à la conversion : « Dans le cas de la norme morale, l'obligation évoque un idéal, non un ordre de fait, et précisément la norme morale, loin de s'appuyer sur un fait, propose un devoir-être, une tâche à entreprendre par rapport à laquelle elle ne permet aucun appui certain ou immédiat dans l'ordre sensible. »⁸⁰

C'est pourquoi, plus un écrit est concret, soit qu'il s'adresse à une personne précise dont l'état spirituel est connu, soit qu'il décrit une situation fictive bien définie, plus la topographie semble être précise et subtile – ainsi dans le cadre d'une direction, par exemple, mais aussi des divers « plans de vie » ou plans de réforme, réels ou fictifs, tel celui pour le jeune Thomas Weld tracé par le P. Grou à partir de 1793 dans le *Livre du jeune homme*, ou celui que le P. Reyre propose plus généralement aux jeunes filles en 1786, dans *l'Ecole des jeunes demoiselles*. De la même manière, les écrits, plus nombreux, destinés à la foule anonyme et indéterminée des fidèles, comme les sermons – bien qu'ils soient un exercice spécifique –, apportent des réponses fermes qui peuvent sembler rassurantes pour le chrétien ordinaire car péremptoires : « sont-ce des œuvres de Satan, ou des œuvres de Jésus-Christ ? Car dans la Religion il n'est point de milieu », « il s'agit d'être chrétien, ou de ne l'être pas »,

⁷⁹ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 129.

⁸⁰ *DS*, t. X, article « morale et vie spirituelle », col. 1707.

affirme d'un ton impérieux l'auteur du *Trésor du chrétien*, dans le chapitre consacré aux spectacles, avant d'envisager plus loin les subtilités de l'argumentation⁸¹.

Les deux formes de discours qui, ici, s'entremêlent parfois chez un même auteur, selon la nature de l'ouvrage et les futurs lecteurs auxquels il s'adresse⁸², nous ramènent au processus dialectique caractéristique du discours chrétien, qui, selon Robert Mauzi, s'attache d'abord à dénoncer la possibilité d'une conciliation pour mieux révéler ensuite la nécessité et l'urgence d'adopter l'esprit du christianisme, seul garant d'une vie honnête dans le monde⁸³. Ce sont, pour Mino Bergamo, les deux niveaux ou les deux temps de la dynamique du discours spirituel⁸⁴. Alors que l'assurance de la vitalité d'une spiritualité réside dans cet équilibre entre les deux attitudes, les écrits des anciens jésuites témoignent du déséquilibre qui s'est introduit dans la littérature religieuse et spirituelle au cours du XVIII^e siècle en faveur de la première. Mais ne peut-on y voir aussi une persistance des pratiques en usage dans la Compagnie de Jésus vis-à-vis des différentes classes sociales, si bien souligné par Louis Châtellier pour les congrégations mariales et les sodalités⁸⁵ ? Au contrôle et à la régulation étroite des comportements sociaux et moraux des hommes et des femmes des classes populaires et, dans notre cas, de la classe moyenne, semble participer la permanence du modèle toutefois déclinant de l'honnête homme chrétien. Proposé notamment aux fidèles avertis, il rejoint par endroit l'idéal de l'homme des Lumières, dont la volonté de se distinguer du « vulgaire » conduit notamment à une pratique assidue des vertus et à la revendication d'une capacité d'agir. Le discours tenu ici par les anciens jésuites vise donc à favoriser et à renforcer une « élite » chrétienne, au sens où l'entend Louis Châtellier : « Ce n'est pas l'appartenance au même groupe social qui lui donne sa cohésion, mais la participation à une culture identique, religieuse principalement. »⁸⁶

⁸¹ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien*, *op. cit.*, p. 305 et 307.

⁸² Cette dichotomie a été soulignée par Ferdinando Taviani, *La fascinazione del teatro. La commedia dell'arte e la società barocca*, Rome, M. Bulzoni, 1969. Il affirme que « les prédicateurs finissent par permettre dans le confessionnal ce qu'ils interdisent du haut de la chaire », cité par Sylviane Léoni, *Le Poison et le remède : théâtre, morale et rhétorique en France et en Italie (1694-1758)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, p. 54.

⁸³ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur...*, *op. cit.*, p. 215.

⁸⁴ « A un premier niveau, caractérisé par une opposition générale et sommaire entre l'espace intérieur et le monde extérieur, les spirituels valorisent globalement le premier terme au désavantage du second. Mais à un second niveau, où l'espace intérieur est considéré en tant que tel, et où par conséquent l'analyse s'affine, l'intériorité devient l'objet d'un investissement axiologique qui est, en même temps, radicalement positif et radicalement négatif. », Mino Bergamo, *op. cit.*, p. 17.

⁸⁵ Voir notamment *L'Europe des dévots*, déjà cité, de même que « Les jésuites et l'ordre social » dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 143-154.

⁸⁶ Louis Châtellier, *op. cit.*, p. 238. Ce ne sont pas tant les pauvres qui font l'objet des soins du clergé en cette fin de siècle mais bien les humbles, comme l'explique Louis Châtellier, c'est-à-dire les représentants de la classe moyenne.

Enfin, le sens pourrait aussi se trouver dans un théâtre « perdu », voire « fantasmé » – celui des grandes tragédies religieuses d'*Esther* et d'*Athalie*, par exemple – ou même « rêvé », un idéal de théâtre rarement atteint car bien peu à la hauteur des ambitions didactiques et édifiantes des anciens jésuites. Si cette insatisfaction est partagée par d'autres spiritualités chrétiennes⁸⁷, elle prend aussi sa source dans l'attitude intellectuelle et spirituelle jésuite de servir *davantage*, dans le dynamisme du *magis* ignatien qui envisage toujours la fin, un certain *au-delà* pour lequel chaque chose a son utilité, instaurant ainsi un rapport qualitatif et non quantitatif aux choses. C'est dans ce sens que l'on peut, semble-t-il, comprendre la plupart des critiques du théâtre comme « école de vertu » par les anciens jésuites, un théâtre qui serait désormais « réformé » ou « épuré ». En effet, plusieurs écrits interrogent la validité de cette maxime que la philosophie des Lumières paraît avoir fait sienne, à la suite des réformes théâtrales entreprises dans les années 1750 : « en vérité je ne sais ce que l'on veut dire quand on avance que la comédie est réformée, et qu'on peut y trouver une école de vertu », se demande, en 1778, Champion de Pontalier⁸⁸. Pourtant, ce même auteur plaide, dans son *Théologien philosophe* (1786), pour la création du drame historico-politique et s'exclame : « Le beau spectacle pour les citoyens, des nobles, des zélateurs de la gloire du Prince, et de l'intérêt du Peuple ! »⁸⁹ Il ne s'agit pas seulement de combattre les philosophes mais d'indiquer les voies possibles d'une autre réforme morale du théâtre, comme le faisaient par exemple les rédacteurs du *Journal de Trévoux* dans les années 1750.

2.3. L'ordre du péché : voir, représenter, lire du théâtre

Le devoir de signaler les dangers attachés au théâtre et plus généralement aux spectacles conduit à regarder leur fréquentation comme la première situation conflictuelle posée au chrétien, du fait surtout de la puissance de la représentation maintes fois soulignée dans les écrits des anciens jésuites : « Ce qu'on vous enseigne sur le théâtre, vous le voyez souvent réduit en pratique. »⁹⁰ Les anciens jésuites, reprenant volontiers les lieux communs de l'argumentaire contre le théâtre dans un discours stéréotypé, usent de propos très prudents et circonspects⁹¹. Cette réserve paraît rester dans la continuité de l'attitude et des discours tenus

⁸⁷ Voir par exemple la spiritualité salésienne, Viviane Mellinghoff-Bourgerie, *François de Sales (1567-1622) : un homme de lettres spirituelles : culture, tradition, épistolarité*, Genève, Droz, 1999.

⁸⁸ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 321.

⁸⁹ *Id.*, *Le Théologien Philosophe*, A Paris, Chez Guillot, 1786, vol. 2, p. 240. Cet ouvrage est en réalité une reprise quelque peu modifiée de ses *Variétés d'un philosophe provincial* (1767).

⁹⁰ Joseph Reyre, *L'École des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 370.

⁹¹ Sur les diverses étapes et arguments de la querelle avant les années 1760, voir notamment Laurent Thirouin, *L'aveuglement salutaire...*, *op. cit.* et Sylviane Léoni, *Le poison et le remède...*, *op. cit.*

par les jésuites français durant le XVIII^e siècle, qui ne peuvent se réduire à l'argumentation favorable au théâtre développée par le P. Porée en 1730 ou par le *Journal de Trévoux* jusqu'en 1762, deux entreprises spécifiques et ouvertement militantes. L'exemple des *Lettres de Madame... à une de ses amies, sur les motifs et les moyens de mener une vie plus chrétienne* de Gilles-François de Beauvais (1693-c. 1773), publiées en 1755 et rééditées en 1758, est significatif ; l'auteur y adopte la position ecclésiale courante et orthodoxe contre le théâtre qui tend à limiter fortement sa fréquentation. Il en va de même pour une grande partie des sermons de notre corpus, parfois écrits avant la suppression et publiés par la suite.

Contrairement à ce que l'on a pu affirmer jusqu'à présent, la position théorique des jésuites sur le théâtre à l'époque moderne ne saurait être ni uniforme ni immuable. La « crise » que connaît la casuistique dans la seconde moitié du XVII^e siècle, longuement décrite par Jean-Pascal Gay, peut être l'une des raisons qui a conduit à cette évolution d'attitude parmi les membres de la Compagnie en France, à l'approche du milieu du siècle⁹². La progression d'un discours anti-laxiste chez certains jésuites français et la prudence dont ils semblent faire preuve au XVIII^e siècle vis-à-vis du théâtre est, sans doute, un des effets des sévères critiques de la doctrine du probabilisme par les jansénistes à la fin du XVII^e siècle, visant en réalité la Compagnie de Jésus. Se conformant aux mises en garde du Saint-Siège, l'Assemblée générale du clergé de France avait condamné en 1700 les dérives laxistes de la théologie morale pratiquée principalement par les jésuites. Les écrits des anciens jésuites pourraient ainsi témoigner, dans une certaine mesure, de la réussite tardive de la reprise en main opérée lors du généralat de Tirso Gonzalez (1687-1705). Pourtant, cela ne saurait cacher totalement l'attachement persistant pour une position indulgente, incarnée par le *De Theatro* du P. Porée, qui dessine un deuxième champ de bataille ouvert bien avant la suppression de la Compagnie. Il ne s'agit pas seulement de lutter contre la prédominance d'une morale laïque mais aussi contre une morale par trop rigoriste, condamnée elle aussi par les papes. C'est pourquoi les anciens jésuites ne s'éloignent pas fondamentalement de l'argumentation développée, par exemple, par les rédacteurs du *Journal de Trévoux* en 1732 à l'occasion de la réédition du *Discours sur la Comédie* de l'oratorien Pierre Le Brun :

« Mais parmi bien des abus visibles qu'il rapporte, ce qu'il ajoute est-il bien concluant ? " Tout exercice qui ne peut être fait par J.C. et pour J.C. est indigne d'un Chrétien... Or ne serait-ce pas se moquer de Dieu et des hommes, que de dire, que l'on va à la Comédie pour l'amour de J.C. ? " Par ce raisonnement la course, la chasse, la paume sera interdite. Il est bien vrai qu'il

⁹² Voir le livre issu de la thèse de Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit : théologie et polémique au Grand Siècle, 1640-1700*, Paris, Editions du Cerf, 2011. Voir également du même auteur, *Jesuit Civil wars : theology, politics and government under Tirso Gonzalez (1687-1705)*, Farnham, Ashgate, 2012.

ne faut prendre aucun plaisir contraire au Christianisme, qu'il faut que celui que l'on prend, puisse être, du moins indirectement, rapporté à Dieu : mais est-il nécessaire qu'actuellement il parte d'un principe surnaturel, il ait une fin surnaturelle, et que J.C. pût le prendre avec bienséance ? N'y aurait-il point ici une de ces *morales outrées*, qui ont été censurées dans les Bulles des Papes contre les dernières hérésies ? »⁹³

Plus sévères et vigilants, les anciens jésuites continuent néanmoins d'adopter ces positions indulgentes, qui s'inscrivent dans l'évolution de la théologie morale de la seconde moitié du XVIII^e siècle vers le probabilisme modéré d'Alphonse de Liguori⁹⁴.

Pour la plupart de nos anciens jésuites, c'est avant tout la situation, c'est l'occasion renouvelée avec excès qui fait le péché et non le théâtre en lui-même, en réalité indifférent. « Que sais-je encore, Chrétiens auditeurs, si le plus grand mal est dans le spectacle lui-même ou bien dans toutes les occasions qu'il fournit », dit le P. Dessauet (1720-1804), interpellant ses fidèles dans son sermon sur le scandale⁹⁵. Le *Trésor du Chrétien* répond à la question que se pose inévitablement le fidèle : « Mais y a-t-il péché ? Oui, de vous exposer sans raison et pour votre seul plaisir, au *danger* de perdre la grâce »⁹⁶. S'« il n'y a rien de criminel dans les lectures, les entretiens, les affaires et les plaisirs qui consomment tout votre temps », « n'y a-t-il rien d'illicite », demande le P. de Ligny (1709-1789), « que vous deviez absolument retrancher, n'y a-t-il rien d'excessif, d'inutile, de superflu, que vous puissiez abréger »⁹⁷ ? Enfin, pour le P. Baudrand, « certains amusements, certains divertissements peut-être innocents en eux-mêmes, [...] deviennent criminels dans leur continuité, dès qu'on s'en fait une habitude comme journalière, qui ne peut manquer de nuire au devoir, et de porter atteinte aux occupations plus essentielles »⁹⁸. À l'« aveuglement salutaire », à l'absolue privation, à l'oubli même du mot et de la chose que prêchaient les jansénistes⁹⁹, la plupart des écrits des anciens jésuites opposent et prônent plutôt la modération et donc le plus possible l'évitement, comme en leur temps saint François de Sales, le P. Bourdaloue ou Fénelon. En effet, pour les moralistes, un plaisir « chrétien » se reconnaît à sa modération, à sa rareté et à sa facilité, c'est-à-dire à son caractère fortuit¹⁰⁰. Il s'agit donc bien ici de donner des « correctifs » qui

⁹³ *Journal de Trévoux*, mars 1732, pp. 422-423 ; nous soulignons.

⁹⁴ Pierre Hurtubise, *La casuistique...*, *op. cit.*, p. 202.

⁹⁵ *Sermons, panégyriques, oraisons funèbres, instructions chrétiennes*, par le R. P. A. Dessauet, jésuite, Saint-Flour, Chez Viallefont, 1829, vol. 1, p. 78.

⁹⁶ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien*, *op. cit.*, p. 324 ; c'est nous qui soulignons.

⁹⁷ *Sermons du Père de Ligny, de la Compagnie de Jésus*, Lyon et Paris, Chez Périsse Frères, 1828, p. 8.

⁹⁸ Barthélemy Baudrand, *Reflexions...*, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁹⁹ Laurent Thirouin, *L'aveuglement salutaire...*, *op. cit.*, p. 242 : « la conversion du regard passe nécessairement par une privation », explique l'auteur.

¹⁰⁰ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur...*, *op. cit.*, p. 399. Ainsi trouve-t-on chez François de Sales que « les jeux, les bals, les festins, les pompes, les comédies, en leur substance ne sont nullement choses mauvaises mais indifférentes, pouvant être bien et mal exercées ; toujours néanmoins ces choses-là sont dangereuses, et de s'y

sont autant de « marques » différenciant le chrétien de l'incroyant, comme l'explique Michel de Certeau. En effet, selon le P. de Rouville, par ces sacrifices, le chrétien « donne souvent plus à connaître son amour pour Dieu, qu'en certaines œuvres de charité ou de dévotion »¹⁰¹. La conduite du chrétien se distingue alors par un « écart » concret – la modération, voire la fuite des spectacles – mais aussi intellectuel – la pensée continuelle, au milieu même des plaisirs, de l'existence d'un autre monde, seul capable d'assouvir le besoin d'infini naturel à l'homme. Il ne peut donc s'agir de proposer ici une sociabilité hédoniste, ni vraiment mondaine, mais plutôt méthodique et quelque peu restreinte. Rangeant les spectacles dangereux parmi les tentations à fuir, le P. Jean-Baptiste Geoffroy conclue ainsi la première partie de son sermon sur les tentations :

« Ce que Dieu exige de vous, mes Frères, c'est que vivant dans le monde sans être du monde, vous n'entriez dans ses emplois que par la route du devoir, et sans les brigues de l'ambition [...] ; que vous prêtant à ses vœux, sans vous livrer à ses goûts ; suivant ses usages, sans adopter ses abus ; vous engageant dans son commerce, sans vous asservir à ses maximes ; [...] attentifs sur vous-mêmes, pour n'être point occasion de scandale, vous soyez toujours prêts à fuir les tentations que vous n'êtes pas obligés de combattre, et à combattre celles que vous êtes obligés de vaincre. »

De plus, si la « profession du Chrétien est un engagement au combat », « ne nous exposons point en téméraires, pour ne point périr en insensés », recommande-t-il plus loin¹⁰². La 365^e maxime du *Manuel de morale* fait écho à ces principes : « Ce n'est pas payer trop cher la liberté de l'esprit et du cœur, que de l'acheter par le sacrifice des plaisirs » et c'est bien un avis similaire que donne le P. Reyre dans son *Petit carême en forme d'homélie* (1809), en parlant du rapport avec le monde : « Nous devons fuir autant que nous pouvons, ses assemblées, ses spectacles, ses amusements et toutes les autres occasions dangereuses que

affectionner, cela est encore plus dangereux. Je dis donc, Philothée, qu'encore qu'il soit loisible de jouer, danser, se parer, ouïr des honnêtes comédies, banqueter, si est-ce que d'avoir l'affection à cela, c'est chose contraire à la dévotion et extrêmement nuisible et périlleuse. Ce n'est pas mal de le faire, mais oui bien de s'y affectionner », François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Première partie, chapitre XXIII. Qu'il se faut purger des affections aux choses inutiles et dangereuses, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 74. C'est sensiblement le même avis que l'on trouve chez Bourdaloue dans son Sermon sur les divertissements du monde ou encore chez Fénelon, toutefois plus modéré, signalant le trop de scrupules que l'on a ordinairement vis-à-vis des divertissements, voir par exemple les *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*.

¹⁰¹ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes...*, op. cit., p. 245. Sur l'idée de « correctifs », de « marques » et de l'« écart » spécifiquement chrétien apporté par l'humanisme conciliateur, voir Michel de Certeau, « La formalité des pratiques... », dans *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 198 et suiv.

¹⁰² *Sermons du R. P. Geoffroy...*, op. cit., vol. 1, pp. 252-253 et pp. 276-277.

l'on y rencontre presque à tous les pas ; et si nous ne pouvons pas nous interdire entièrement son commerce, nous devons du moins ne le fréquenter que par nécessité. »¹⁰³

Les anciens jésuites gardent ainsi dans leurs écrits les accents d'un militantisme typique de la spiritualité ignatienne. Leurs réflexions sur le théâtre dévoilent les divers aspects du combat spirituel auquel le chrétien doit se livrer et qui consiste, conformément aux *Exercices spirituels*, dans la victoire sur soi-même, c'est-à-dire principalement sur ses passions¹⁰⁴. Il ne s'agit pas nécessairement de combats spectaculaires mais bien ordinaires et quotidiens, « des victoires légères, il est vrai, mais fréquentes », comme l'explique le P. de Rouville à propos des divertissements¹⁰⁵. Les discours des anciens jésuites ne prennent pas systématiquement les traits d'une « pastorale de la peur ». Ils ne refusent certes pas d'aborder les sujets arides et de montrer au fidèle les difficultés qui l'attendent mais en indiquant toujours les issues possibles, confiant dans la capacité morale de l'individu¹⁰⁶.

Les conseils pratiques donnés dans le cadre d'une direction, pour faire face aux situations concrètes, vont eux aussi dans le sens d'une modération et d'une frugalité à l'égard du théâtre. C'est ainsi que le P. Beauregard recommande à sa dirigée et aux enfants dont elle a la charge les précautions que François de Sales conseille à sa Philotée après un bal et qui consistent en plusieurs considérations sur la vacuité des plaisirs : « vu l'idée que vous me donnez de cette comédie, vous pourrez y aller ; mais en prenant et faisant prendre à ces enfants les précautions que demande St François de Sales et que vous savez sans doute »¹⁰⁷. Le même passage de François de Sales se retrouve dans le *Trésor du Chrétien* où le P. Champion de Pontalier affirme que le bal est la même chose que la comédie et donc, que les précautions à prendre vis-à-vis de ces deux divertissements sont les mêmes¹⁰⁸. Le P. de

¹⁰³ Charles François Champion de Nilon, *Manuel de Morale... op. cit.*, p. 166. Joseph Reyre, *Petit Carême en forme d'homélie, ou explication courte et familière de l'Évangile de tous les jours du Carême... à l'usage des Fidèles qui ne sont pas à portée d'entendre la parole de Dieu*, A Paris, chez Nicolle, A Avignon, chez Aubanel, 1809, vol. 1, pp. 64-65.

¹⁰⁴ Ainsi, le titre entier des *Exercices* annonce qu'il s'agit ici d'« exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée ».

¹⁰⁵ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes...*, *op. cit.*, pp. 244-245.

¹⁰⁶ Pour Joseph de Guibert, la direction des jésuites se distingue notamment par son « caractère réaliste et positif » (*op. cit.*, p. 576). Pour un bref bilan des apports et des remises en cause du concept de « pastorale de la peur », voir Guillaume Cuchet, « La "pastorale de la peur" au XIXe siècle. Continuité, crise et mutations d'un discours », dans Dominique Avon et Karam Rizk (dir.), *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Paris, Karthala, 2010, pp. 156-170.

¹⁰⁷ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 128. François de Sales ne vise pas tant à effrayer sa dirigée par une succession de considérations, qui sont autant de petits tableaux sur la vanité du monde et l' inanité des plaisirs, qu'à contrebalancer les effets sensibles du bal, à remettre ceux-ci à leur juste place par une comparaison avec la seule vérité à garder à l'esprit, son salut : « hélas, tandis que vous étiez-là, le temps s'est passé, la mort s'est approchée ; voyez qu'elle se moque de vous, et qu'elle vous appelle à sa danse », troisième partie, chapitre XXXIII, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 224.

¹⁰⁸ François Champion de Pontalier, *Le Trésor du chrétien...*, *op. cit.*, p. 318.

Rouville (1716-après 1773), pour qui « il n'y a point de divertissement qui ne dessèche un peu le cœur », affirme que ces précautions peuvent être adoptées durant ces distractions que l'on prend par « nécessité » ou par « bienséance » : il faut pour cela se « rappeler souvent la présence de Dieu » et « faire monter de temps à autre vers son trône les aspirations de [son] cœur »¹⁰⁹. Le Père Rossignol, quant à lui, se réfère à une autorité plus contemporaine que François de Sales, qui a le mérite de lui être parfaitement connue ainsi qu'à ses lecteurs, celle de son ancien correspondant l'abbé Philippe-Louis Gérard, auteur du roman à succès *Le Comte de Valmont ou les égarements de la raison* (1774-1776). Ainsi écrit-il au jeune prince de la Cisterne, nouvellement arrivé à Paris : « Quant à la fréquentation du théâtre, je serai pleinement tranquille sur votre compte, si vous vous réglez sur les principes de l'Abbé Gérard », qui ne diffèrent pas sensiblement des arguments habituels pour une défense quasi-absolue de la fréquentation du théâtre¹¹⁰. De façon plus conciliante et pragmatique, le P. Grou explique à Thomas Weld la conduite à tenir vis-à-vis des spectacles : « vous êtes trop chrétien pour ne point vous interdire ceux qui sont dangereux, et user avec une sage modération de ceux qui sont inoffensifs »¹¹¹.

Comme il est d'usage dans ce type d'écrits, les anciens jésuites, nous l'avons vu, s'appuient sur les diverses autorités communément employées sur la question des spectacles, confirmant sans surprise les constats et les tendances déjà soulignés dans plusieurs travaux sur la littérature apologétique ou les sermons jésuites¹¹². Si la référence scripturaire, avec un recours privilégié aux Évangiles et aux psaumes, semble constante¹¹³, le recours aux autorités patristiques traditionnelles comme Tertullien, saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin, est en baisse significative au profit d'une argumentation basée sur la raison et la responsabilisation. Certains choisissent aussi de privilégier les autorités modernes et, parmi elles, une place durable est faite à saint François de Sales. Les autorités profanes sont, quant à elles, plus ou

¹⁰⁹ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes...*, *op. cit.*, p. 243 et p. 253.

¹¹⁰ *Lettres au jeune Prince de la Cisterne sur le Plan de Paris par M. l'abbé Rossignol de Vallouise*, Turin, Chez Ignace Soffiotti, 1804 dans *Collection complète des œuvres de Jean Joseph Rossignol, jésuite, disposées par ordre de matières*, Turin, Chez Hyacinthe Marietti, 1823, vol. 4, p. 27. Voir la lettre XXIX que le Marquis de Valmont adresse à sa belle-fille, Philippe-Louis Gérard, *Le Comte de Valmont, ou les égarements de la raison. Lettres recueillies et publiées par M....*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Chez Moutard, 1777, vol. 2, p. 74 et suivante. Voir aussi l'étude de Nicolas Brucker, *Une réception chrétienne des Lumières : le Comte de Valmont de l'Abbé Gérard*, Paris, Honoré Champion, 2006.

¹¹¹ Jean-Nicolas Grou, *Le livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 181.

¹¹² Voir Sylviane Albertan-Coppola, « L'apologétique catholique française... », art. cit. et Marie-Claude Leleux, « Les prédicateurs jésuites et leur temps à travers les sermons prononcés dans le Paris religieux du XVIII^e siècle, 1729-1762 », dans *Histoire, économie et société*, 1989, vol. 8, n° 1, pp. 21-44. Pour les autorités employées au sujet du théâtre, nous renvoyons aux travaux spécifiques déjà mentionnés de Marc Fumaroli, Laurent Thirouin et Sylviane Léoni.

¹¹³ Michel de Certeau y voit tout autant une « nostalgie des origines » qu'un « effort pour arracher la morale à la casuistique probabiliste pour fonder un rigorisme "plus pur" sur un retour à l'Évangile », « La formalité des pratiques... », dans *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 234.

moins les mêmes que par le passé ; ainsi, se plaît-on à citer l'épisode où Racine se repent d'avoir écrit pour le théâtre. En revanche, pour plusieurs anciens jésuites, le recours à des noms encore dans l'actualité littéraire comme l'abbé Gérard et son *Comte de Valmont* auquel font référence les PP. Rossignol, Grou, Reyre et Ansquer du Ponçol, ou comme Jean-Jacques Rousseau et sa *Lettre sur les spectacles* sur laquelle s'appuie le *Code de la raison* ou l'*Ecole des jeunes demoiselles*, confirme le souci de cette littérature à toucher un lectorat plus large, moins savant mais plus au fait de l'actualité littéraire.

La fréquentation d'une salle de spectacles n'est pas le seul choix moral auquel est confronté le chrétien, bien qu'elle soit le sujet presque exclusif des réflexions sur le théâtre depuis le XVIIe siècle. Quelques rares passages des écrits des anciens jésuites abordent, en effet, la question de la pratique de la scène par les chrétiens eux-mêmes, à travers le théâtre de société, et de la lecture, deux activités qui touchent un public plus vaste qu'au siècle précédent mais qui sont néanmoins limitées aux classes les plus aisées et éduquées. Témoignant de la « théâtromanie » du siècle des Lumières, ils méritent que l'on s'y attarde également pour ce qu'ils révèlent d'une mentalité et d'une sociabilité en mutation. Mais leur intérêt réside aussi dans le fait qu'ils montrent, davantage que le discours conventionnel et figé sur la fréquentation des salles de spectacles – signe d'une bataille depuis longtemps perdue ? –, la persistance d'une approche spécifique du théâtre qui prend sa source dans la pédagogie et la spiritualité des jésuites.

Par son lien avec le théâtre scolaire et le théâtre d'éducation, le théâtre de société semble être un objet moral intéressant pour les anciens jésuites¹¹⁴. Pourtant, seul le P. Reyre l'aborde longuement dans l'une des lettres de l'*Ecole des jeunes demoiselles*, ouvrage épistolaire qui connaîtra plus de 15 rééditions entre 1806 et 1865. L'engouement pour ce type de théâtre dans la société française le conduit à parler de ce sujet : « Je sais qu'ils sont fort en vogue depuis quelques temps », dit la mère vertueuse à sa fille¹¹⁵. L'auteur présente une situation des plus courante à laquelle beaucoup de ses lecteurs ont pu être confrontés : une aristocrate (une certaine Marquise de Tarsi) organise une représentation dans laquelle sa fille tiendra le premier rôle. La mère vertueuse, amie de la marquise, s'y rend en compagnie de sa propre fille. Le théâtre de société connaît alors un fort engouement notamment parmi les femmes et constitue, en cette seconde moitié du XVIIIe siècle, un lieu de sociabilité important

¹¹⁴ Il est, en effet, considéré d'abord comme un théâtre d'apprentissage. À propos des distinctions à faire entre théâtre scolaire, théâtre d'éducation et théâtre de société et des frontières mouvantes entre les genres, voir Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société : un autre théâtre*, Paris, Honoré Champion, 2003. Pour une définition du théâtre de société, voir également *Supra*, Chapitre 3, « Une pièce de théâtre pour la société du Prince de Saxe ».

¹¹⁵ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 391.

à tel point que la mère vertueuse se sent obligée d'y assister au nom de l'amitié. C'est sur la base de cette expérience d'enfance que, quelques années plus tard, la jeune fille se sent autorisée à se rendre à la comédie, au grand désespoir de sa mère, qui lui écrit les raisons qui jadis la conduisirent à assister avec elle à cette représentation privée.

À travers la voix de son personnage, le P. Reyre défend tout d'abord le « théâtre particulier » contre le « théâtre public », parce qu'il est, de par sa nature, non-professionnel et donc exempt des reproches que l'on adresse habituellement aux comédiens, depuis Tertullien, concernant l'indignité de leur profession, de leurs mœurs et de leur motivation¹¹⁶. Néanmoins, Reyre distingue deux images du théâtre de société, toutes deux constitutives du genre en cette fin du XVIIIe siècle. À une première forme qui rappellerait le théâtre de salon et les fêtes de cour, issus de la sociabilité mondaine et aristocratique, il en oppose une seconde, celle d'un théâtre moral et d'éducation qui constituera l'un des socles du théâtre amateur des XIXe et XXe siècles¹¹⁷. Sur la base notamment des principes moraux qui déterminent la fréquentation du théâtre, il trace ainsi les conditions d'un spectacle honnête et suggère, en même temps, les considérations auxquelles devra se livrer le fidèle pour se décider et régler sa conduite. Le P. Reyre insiste avant tout sur un des caractères principaux du théâtre de société, le fait qu'il soit considéré comme un lieu d'apprentissage et donc devant comporter un message moral. La pièce représentée, dit-on, « ne respirait qu'une morale saine et utile » et « ne pouvait inspirer que des sentiments honnêtes »¹¹⁸. Le sujet n'était donc pas un de ceux en usage habituellement dans les théâtres de société, une de ces comédies galantes issues le plus souvent du répertoire des théâtres publics, funestes aux acteurs amateurs des deux sexes qui, en incarnant leurs personnages, sont alors conduits à se déshonorer. Il faut être d'autant plus vigilant sur ce point que ce type de théâtre est aussi, explique-t-on, destiné à la formation et au divertissement de la jeunesse. Les théâtres de société sont ordinairement respectables car ils n'emploient que des personnes de qualité ; ils participent surtout à l'idéal d'une société choisie, organisée ici autour de la cellule familiale, centre privilégié de la sociabilité, du voisinage restreint mais aussi basée sur les liens de l'amitié : « On n'y voit monter, pour l'ordinaire, que des personnes honnêtes, décentes, bien élevées », affirme la mère vertueuse, « et c'est ce que j'étais assurée de trouver chez Madame de Tarsi. Les Demoiselles et les

¹¹⁶ « Le discours jésuite sur l'acteur est d'abord un refus de l'acteur » affirme Ruth Olaizola, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête" aux XVIe et XVIIe siècles », dans *Revue de Synthèse*, t. 120, n° 2-3, 1999, pp. 384-385.

¹¹⁷ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Du théâtre de société au théâtre amateur : le tournant des Lumières », dans *Le théâtre des amateurs, un théâtre de société(s), Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, le Triangle, Rennes, Rennes, Théâtre s en Bretagne, 2005*, pp. 37-48.

¹¹⁸ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 390.

jeunes Messieurs, qui devaient figurer dans la Pièce que l'on y joua, appartenait tous à des gens de ma connaissance »¹¹⁹. C'est cette communauté, celle de l'intime et de l'élection, qui est ainsi célébrée à travers ces représentations¹²⁰.

Comme nous avons pu le voir, le discours moral dénonce et met en garde autant qu'il édifie et montre les voies d'une conciliation. C'est pourquoi l'on retrouve ici les recommandations habituelles pour une modération et un détachement toujours réclamés devant la menace permanente de l'excès et du dérèglement : « je trouve au contraire », affirme la mère à sa fille, « dans la fureur que l'on a de jouer la comédie, quelque chose de bas et de dangereux, qui me la ferait autant craindre que mépriser ». Le moraliste dénonce donc le caractère transgressif du théâtre de société devenu une « fureur » en cette fin de siècle et l'occasion pour les hommes, et pour les femmes surtout, de sortir de leur rôle social en oubliant, pour les uns, « la gravité qui convient à tout homme sage » ou à tout honnête homme et, pour les autres, la retenue, la pudeur et la modestie qui est, selon la mère vertueuse, « le grand mérite des personnes de notre sexe »¹²¹. Le discours aboutit naturellement au rappel d'un *au-delà du théâtre*, c'est-à-dire des vérités essentielles sur le « vrai bonheur » consistant ici dans la félicité domestique et l'amour familial, seul et vrai divertissement : « je donnerais toutes les comédies du monde pour une seule heure de conversation que j'aurais avec vous », conclut la mère vertueuse¹²².

Le discours sur le fondement moral de la lecture de pièces de théâtre prend place, quant à lui, au sein du discours général sur la lecture. On y retrouve naturellement les accents caractéristiques du XVIIIe siècle, déjà perceptibles à propos de la fréquentation et de la représentation du théâtre, rejoignant les thèmes traditionnels de la littérature spirituelle, qui vantent une « lecture du for privé », une lecture de l'intimité et de la retraite dont l'investissement peut être, selon Roger Chartier, tout à la fois « affectif, intellectuel ou spirituel »¹²³. « Vos livres formeront pour vous une société qui ne vous manquera jamais. Votre cabinet vous fournira toujours une occupation aussi agréable qu'utile », trouve-t-on dans *l'Ecole des jeunes demoiselles*¹²⁴. C'est parce qu'une pièce de théâtre, lors de sa lecture,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 389.

¹²⁰ « En faisant du théâtre, plus qu'on ne conquiert une terre étrangère, on célèbre la communauté dont on fait partie ; il y a toujours dans cet acte quelque chose de conservateur, de religieux au sens claudélien », Martine de Rougemont, *La vie théâtrale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 314.

¹²¹ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 392-393. Dans *La Jouissance de soi-même* (1759), Caraccioli développait cette idée sur le plaisir qui, en plus d'être circonstancié et de n'être pas regardé comme une fin en soi, ne doit pas troubler l'harmonie de l'univers (cité par Robert Mauzi, *L'idée du bonheur...*, *op. cit.*, p. 403).

¹²² *Ibid.*, p. 396.

¹²³ Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, p. 199 et suiv.

¹²⁴ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 236.

possède une part de puissance dramatique qu'elle peut aussi parfois faire l'objet de mises en garde¹²⁵. En effet, « lues dans le silence du cabinet, ces pièces échauffent l'âme », selon le P. Beauregard, dans son sermon sur les spectacles¹²⁶. Le P. Grou, quant à lui, signale à son dirigé les dangers qu'il y a à lire les trois grands auteurs du XVIIe siècle : « de même que Corneille foment l'orgueil et Racine l'amour, Molière inspire le libertinage »¹²⁷. Les précautions à adopter, selon lui, tiennent de nouveau à une réglementation appliquée à tout ce qui favorise l'imagination « comme les spectacles, certaines lectures, et une application trop marquée aux arts qui sont de son ressort, dont on peut faire un amusement passager, mais auxquels on ne doit pas se livrer », car, conclut-il, « rien n'est plus dangereux que de donner trop de prise sur nous à l'imagination, ni plus incompatible avec l'exercice de la présence de Dieu »¹²⁸. On pense bien sûr ici à la pratique des *Exercices spirituels* qui entendent fournir un cadre à l'imagination de l'exercitant.

Pourtant, « un livre qui serait dangereux pour vous à vingt ans », explique-t-il encore à Thomas Weld, « ne le sera point à trente ou trente-cinq »¹²⁹. Il s'agit de nouveau pour certains de faire valoir une position conciliante. Alors qu'il paraît périlleux pour un ecclésiastique de la seconde moitié du XVIIIe siècle de s'éloigner des voies conventionnelles et restrictives adoptées par le discours sur la fréquentation du théâtre, il semble que l'on retrouve ici les accents caractéristiques d'une approche positive des spectacles, développée notamment dans le *De Theatro* du P. Porée. La lecture occasionnelle de pièces de théâtre peut participer, aux côtés par exemple de celle des moralistes, à la formation et au perfectionnement de l'esprit et du jugement car elle aide à la connaissance des hommes : « lisez Térence qui est si naturel, et qui peint si bien la vie humaine », conseille le P. Grou à son dirigé¹³⁰. Parce que « les livres sont les tableaux de l'esprit humain », pour Champion de Pontalier, ils permettent d'aller au-delà de l'apparence des choses et des êtres, vers leur essence spirituelle :

« L'âme du grand Corneille est mieux peinte dans ses œuvres, que Louis le Grand dans les dix portraits de Mignard, ou Charles-Quint dans les trois de Titien : et l'ignorant perd plus que l'aveugle, puisque la vue des corps est moins variée, moins belle et moins vaste que la connaissance des esprits. Le seul homme de lettres voit deux mondes dans la nature. Quel

¹²⁵ Sur la question du contrôle de la lecture à l'époque moderne, voir Xenia von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Rome, Viella, 2011.

¹²⁶ *Analyse des sermons du P. Beauregard*, A Lyon, Chez Rusand, A Paris, A la librairie ecclésiastique de Rusand, 1825, p. 28.

¹²⁷ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, op. cit., p. 172.

¹²⁸ *Id.*, *Maximes spirituelles...*, op. cit., p. 74.

¹²⁹ *Id.*, *Le Livre du jeune homme...*, op. cit., p. 170

¹³⁰ *Ibid.* p. 169.

trésor qu'une bibliothèque où se conservent les pensées des siècles, et l'histoire secrète de tant d'âmes, souvent plus nobles que celles des héros et des dieux de la terre ! »¹³¹.

S'appuyant sur l'image du jardin d'Eden, le P. de Marolles, quant à lui, justifie la lecture de certains ouvrages qui satisfait la curiosité et le désir de savoir naturel de l'homme, en mettant toutefois fortement en garde contre l'orgueil et la témérité symbolisés par l'arbre de la connaissance associé aux livres des philosophes : « formez votre raison à l'école même des profanes, cherchez la vérité sous l'écorce même des fables ; occupez, si vous voulez, votre loisir de ces diverses productions de l'esprit humain »¹³².

L'intérêt de la lecture de pièces de théâtre réside donc dans la force morale des préceptes qui y sont énoncés : « Lisez et méditez ses vers », conseille Louis Domairon en parlant de Racine, « ils vous instruiront mieux que les préceptes les plus étendus »¹³³. Les vers des auteurs dramatiques sont de vraies maximes qui servent comme telles dans plusieurs ouvrages destinés prioritairement à la formation de la jeunesse, dans la tradition de la « littérature gnomique » qui connaît alors un certain regain¹³⁴. Ainsi, à côté d'extraits de vaudevilles de Claude-François Panard par exemple, trouve-t-on dans la *Bibliothèque poétique de la jeunesse* (1805) du P. Reyre un extrait du *Préjugé à la mode* (1735) de Nivelles de La Chaussée pour dénoncer la tyrannie des usages en vogue¹³⁵. C'est donc aussi sous la forme plus rassurante de l'écrit et de l'extrait que le théâtre peut prendre place dans la vie morale et spirituelle des chrétiens pour quelques anciens jésuites.

3. THÉÂTRE ET VIE SPIRITUELLE

À ce stade de la réflexion, il convient d'envisager de front un aspect de la relation que les jésuites ont pu entretenir avec le théâtre qui, s'il est évoqué par les historiens, reste néanmoins peu traité¹³⁶. Ainsi, nous pouvons nous demander s'il faut se satisfaire d'une

¹³¹ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, Bruxelles, chez la Veuve Vasse, Paris, chez H.C. de Hansy, 1767, vol. 1, pp. 197-198.

¹³² Claude-François-Xavier de Marolles, *Sermons pour les principales fêtes de l'année, et sur divers sujets de religion et de morale*, Par M. de Marolles, prêtre, A Paris, Chez la veuve Crapart et fils, Lesclapart, Didot fils et Jombert Jeune, 1786, vol. 1, p. 397. Si le P. Marolles est sorti de la Compagnie en 1759, on peut toutefois supposer, comme le fait Sommervogel, que ce recueil contient des sermons prêchés lorsqu'il était encore jésuite.

¹³³ Louis Domairon, *Principes généraux des Belles-Lettres dédiés aux Cadets Gentils-Hommes de l'Ecole Royale Militaire*, Paris, Chez Laporte, 1785, vol. 2, p. 21.

¹³⁴ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français du XVIIe au XXe siècle*, Paris, Retz, 2006, p. 416.

¹³⁵ Joseph Reyre, *Bibliothèque poétique de la jeunesse ou Recueil de Pièces et de Morceaux de poésie, propre à orner l'esprit et à former le goût des Jeunes Gens, sans nuire à leurs mœurs*, Paris, Chez Eugène Onfroy, A Lyon, Chez Rusand, A Avignon, Chez Veuve Aubanel, An XIII-1805, vol. 1, p. 107.

¹³⁶ Si la dimension spirituelle du théâtre a été soulignée par Marc Fumaroli et Edith Flamarion, ce sont les études de Pierre-Antoine Fabre et celle de Ralph Dekoninck sur l'image qui en dévoile certains aspects (pour le premier voir, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles*

analyse qui n'envisagerait que l'écorce morale du discours sur le théâtre, c'est-à-dire sa dimension littérale et temporelle, entérinant de fait la séparation artificielle entre morale religieuse et spiritualité. Une telle démarche n'est-elle pas le résultat de cette « réserve » spirituelle partagée par nombre d'historiens que favoriserait une « certaine forme de "sécularisation" de l'histoire religieuse », conduisant en quelque sorte à une sacralisation du corpus spirituel¹³⁷ ? Si, comme nous l'avons dit plus haut, la problématique morale du « bien vivre » relève encore, de façon militante, chez certains anciens jésuites, de la problématique spirituelle du « croire », la question théâtrale doit être considérée aussi selon cette dernière perspective. En nous aidant des travaux sur la littérature spirituelle jésuite dans laquelle une théâtralité, en tant qu'image vivante, est sans cesse à l'œuvre, il s'agira ici de définir et de délimiter la place laissée par les anciens jésuites au théâtre dans l'espace intérieur et la vie spirituelle du chrétien, en proposant davantage des pistes de réflexion pour un sujet qui dépasse notre étude. Pourrait-il y avoir une expérience spirituelle du théâtre qui, sans commune mesure avec les exercices spirituels et les pratiques de dévotion, participerait pourtant à l'éveil, au développement et au soutien d'une vie intérieure et d'une possible communication avec Dieu ? Sur quelles modalités se ferait alors cette médiation ? Mais surtout, dans un contexte de théâtremanie et d'autonomisation du genre, à un moment où la scène est devenue un lieu privilégié de la vision du monde, de l'homme et de la société promue par les Lumières, le théâtre peut-il détenir un pouvoir et une efficacité spirituels aux yeux des anciens jésuites ? C'est à ces diverses questions que nous allons essayer de répondre dans ce dernier volet.

3.1. Une histoire de la spiritualité et de l'expérience spirituelle au XVIIIe siècle

La définition donnée par Philippe Martin de la littérature de dévotion et du livre de piété – termes communément utilisés sous l'Ancien Régime, comme ceux de « livres spirituels » – nous semble insuffisante pour décrire parfaitement notre corpus. Elle a toutefois le mérite d'insister sur une qualité que partagent les écrits des anciens jésuites, celle d'une littérature plutôt intermédiaire, de synthèse, qui, s'adressant ni tout à fait aux « âmes d'élite » ni tout à fait aux gens les plus humbles, propose des ouvrages divers pour progresser dans la

et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle, Paris, Vrin et éditions EHESS, 1992 et pour le second, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005. Les travaux de Bruna Filippi sur le théâtre romain s'attachent, quant à eux, à décrire les ressorts scéniques de ce théâtre religieux, voir par exemple « La vision des affects dans le théâtre jésuite de Rome » dans Alain Tapié (dir.), *Baroque vision jésuite...*, *op. cit.*, pp. 73-77.

¹³⁷ Pierre-Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne... », art. cit., p. 39.

connaissance et la pratique de la foi¹³⁸. Convoquant une autre tradition historiographique, les mots « spirituel » et « spiritualité » nous paraissent plus propres que ceux de « dévotion » ou de « piété » à décrire la nature des écrits rassemblés ici. Ces termes, qui se sont imposés ces dernières années, permettent notamment de dépasser l'opposition stérile entre mystique et ascétisme¹³⁹. Ils nous obligent surtout à opérer un travail de relecture des sources par lesquelles nous venons de passer, de refaire le chemin parcouru en intégrant pleinement une donnée mise en évidence par les études récentes sur l'histoire de la spiritualité moderne. En choisissant de réfléchir ici aux modalités de l'expérience spirituelle à travers les écrits des anciens jésuites, nous devons « poser Dieu comme sujet d'un discours et d'une action » – cet interlocuteur absent à partir duquel se comprennent les ouvrages de nos auteurs et les engagements auxquels ils espèrent ainsi conduire leurs lecteurs¹⁴⁰ –, et, de la même façon, tenter de montrer de quelle manière la foi peut être « un dynamisme repérable dans l'histoire »¹⁴¹.

Bien que les ouvrages de notre corpus revêtent généralement des formes composites, c'est, en effet, l'expérience spirituelle, la relation personnelle à Dieu, sans cesse recherchée et proposée comme horizon au lecteur, qui est au cœur de ces écrits et qui leur donne leur cohérence¹⁴². Or, les problématiques et les défis de l'époque moderne posés à la spiritualité chrétienne, de façon parfois déchirante au siècle des Lumières, ne confèrent à la vie et à l'expérience spirituelles de la seconde moitié du XVIIIe siècle ni le même développement ni les mêmes accents que celle du siècle précédent. On peut assurément voir dans l'accentuation nouvelle sur la « vie intérieure » – synonyme alors de vie spirituelle – et les qualités de « l'homme intérieur », par les livres de spiritualité publiés à partir des années 1750, la « persistance de la culture spirituelle et mystique » et la subsistance d'« îlots où reste vivante la tradition mystique du XVIIe siècle »¹⁴³. Mais l'on gagne assurément à approfondir l'idée, déjà mise en évidence par les historiens, qu'il y a là les signes d'une redéfinition des contours

¹³⁸ Philippe Martin, *Une religion des livres...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹³⁹ Dans le numéro du premier trimestre 2009 de la revue *Recherches de Science religieuse* consacré aux « nouveaux problèmes de théologie spirituelle », Patrick Goujon, Pierre-Antoine Fabre et Sylvie Robert précisent les enjeux théologiques et scientifiques que revêt aujourd'hui l'usage de ce terme et tracent ainsi les caractéristiques majeures de la littérature spirituelle et d'une histoire de la spiritualité, nourrie notamment par les sciences humaines et sociales, fidèles à la démarche de Michel de Certeau.

¹⁴⁰ Cette donnée est à prendre en compte dans ce qui relève autant de l'adhésion que de la contestation, comme l'explique Patrick Goujon, *Prendre part...*, *op. cit.*, p. 15 et pp. 19-20. L'auteur part de l'idée développée par Pierre-Antoine Fabre notamment dans son article mentionné ci-dessus.

¹⁴¹ *DS*, tome X, article « Morale et vie spirituelle », col. 1712.

¹⁴² Sur la notion d'« expérience » religieuse, spirituelle ou mystique, voir le bilan dressé par Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire » dans *La jouissance et le trouble...*, *op. cit.*, pp. 43-66.

¹⁴³ Jean Bremond, *Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley*, Paris, P. Lethielleux, 1943, p. 9 et Jacques Le Brun, « Entre la mystique et la morale... », *art. cit.*, p. 58.

de cette culture et de cette tradition, en accord avec les besoins contemporains. Le texte spirituel, en effet, n'a de sens que dans sa vocation première de « traduction » des Écritures, en vue d'une expérimentation par le fidèle. Ce qui se joue dans un long XVIIIe siècle envisagé ici comme un point de basculement dans l'histoire de la spiritualité, c'est donc la question de l'intelligibilité – ce qui fait sens pour le chrétien d'alors et ce qui est rendu possible et expérimentable dans son vécu –, conduisant les auteurs à repenser le discours spirituel, à travers des rééditions remaniées des textes du XVIIe siècle, signe d'un travail d'assimilation d'un immense héritage spirituel, et des ouvrages originaux¹⁴⁴. Une série de questions sont posées à l'expérience spirituelle et croyante par l'autorité ecclésiale, désormais vigilante à l'égard de toute dérive quiétiste, mais aussi par les philosophes des Lumières, pour lesquels doit prévaloir une autre conception de la liberté et de l'autonomie¹⁴⁵. L'expérience croyante est ici attaquée dans son existence même, dans le fait qu'elle soit « dirigée », qu'elle soit le fruit d'une médiation, le lieu de la grâce et d'une révélation. Elle est enfin questionnée dans sa spécificité chrétienne par d'autres expériences croyantes comme peut l'être, par exemple, celle du déisme. La littérature spirituelle, souvent négligée en faveur du front plus productif et mobilisateur de la littérature purement apologétique, peut ainsi apparaître comme un autre champ de bataille où, là encore, les armes que représentent les arguments et les notions de raison, de bonheur et de sentiment sont communes mais prennent une direction et une ordonnance résolument différentes.

En essayant de se détacher du modèle bremondien nostalgique d'un âge d'or de la spiritualité française, il s'agit plutôt de rendre compte de ce qui, chez les auteurs spirituels français du XVIIIe siècle, relève de la recherche d'une « meilleure manière d'énoncer le mystère dans un certain contexte culturel »¹⁴⁶. En d'autres termes, il convient de réfléchir aux caractéristiques et aux formes prises peu à peu par cette « mystique pour temps de crise », selon les termes de Dominique Salin, une mystique à l'épreuve des sociétés sécularisées, que

¹⁴⁴ Le P. Jacques Lenoir Duparc édite par exemple une *Collection complète des œuvres spirituelles du P. Judde* (1781-1782).

¹⁴⁵ Les travaux de Pierre-Antoine Fabre et de Patrick Goujon montrent bien que la question de la liberté et de l'autonomie est centrale pour comprendre l'histoire de la spiritualité, notamment à l'époque moderne. Dieu comme sujet renverse ainsi les perspectives. L'« autonomie relative » du sujet croyant n'est pas vécue comme une privation mais au contraire comme une libération.

¹⁴⁶ Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, cité par Sylvie Robert, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle... », art. cit., p. 71. Le plan à partir duquel Henri Bremond a conçu son *Histoire littéraire du sentiment religieux* se base sur les notions d'« invasion », de « conquête » et de « retraite » mystiques qui véhiculent l'idée de décadence et de trahison d'une certaine « vérité » de la mystique. Cela conduit l'auteur à diviser l'histoire de la spiritualité en séries de dualités ; la mystique est ainsi opposée à l'ascétisme, le théocentrisme spirituel à l'anthropocentrisme, etc. À ce titre, le recul critique qu'a constitué, en 2006, l'entreprise de réédition, chez Jérôme Millon, de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* est tout à fait précieux pour comprendre les combats personnels qu'Henri Bremond entendait livrer dans cet ouvrage.

d'aucuns considèrent, peut-être à raison, comme « appauvrie » car vidée, en apparence, de son caractère subversif, mais qui semble pourtant riche d'enseignements et de possibilités de discussions sur le sens même que l'on met dans ce terme de « mystique ». En effet, explique Dominique Salin,

« le temps n'est plus où le monde était plein de Dieu et ne parlait que de lui. Pascal l'avait déjà compris : la preuve de l'existence de Dieu par l'harmonie de la nature et du cosmos n'a plus de prise sur les esprits forts. C'est dans l'« intérieur » désormais, dans le « château de l'âme » que Dieu se cache et se laisse rencontrer, dans l'expérience intérieure. Celui qui se découvre alors n'est plus le maître de l'espace ni de l'ordre social puisque ceux-ci sont désormais désenchantés. [...] Plus que jamais, il apparaît que mener une vie spirituelle *ou* mystique, ce n'est pas être en quête de sensations exquises, vivre de signes confondants ou d'états d'âme incommunicables. C'est vivre de la foi, croire à ce qu'on ne voit pas (Heb 11, 1). La foi pure comme autre nom de l'abandon »¹⁴⁷.

Notre corpus nous oblige enfin à nous inscrire dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. Selon notre perspective de départ qui s'applique en premier lieu à déceler les continuités et les ruptures au temps de la suppression, l'expérience spirituelle vécue, pensée et proposée par les anciens jésuites doit être avant tout examinée en fonction de celle communément instituée et mise en pratique au fil du temps par la Compagnie de Jésus, à partir des *Exercices spirituels*. Notre propos s'attachera donc davantage aux *moyens* tracés par les anciens jésuites à leurs lecteurs pour favoriser l'expérience spirituelle : c'est à ce niveau de discours que nous serons plus à même de rendre compte d'une éventuelle présence du théâtre et de saisir, peut-être, les inflexions propres à une spiritualité et à une époque.

3.2. Les livres de spiritualité et la direction spirituelle

Il faut souligner une influence décisive qui s'exerce sur les livres de spiritualité de l'époque moderne et qui apporte un nouvel éclairage aux réflexions morales et spirituelles des anciens jésuites sur le théâtre : celle de la pratique de la direction spirituelle, venant non pas se superposer à l'influence de la casuistique mais plutôt mettre celle-ci en perspective. Dans le contexte du christianisme, la direction spirituelle vise à engager, instruire et soutenir les âmes dans les voies de la perfection et du dialogue avec Dieu. Elle consiste dans un « travail spirituel », effectué par le fidèle sous la conduite d'un directeur, s'appuyant à la fois sur le discernement, c'est-à-dire la recherche d'une « vocation personnelle » et des caractères

¹⁴⁷ Voir l'introduction de *L'Abandon à la providence divine...*, *op. cit.*, pp. 28-30. L'emploi de la conjonction de coordination « ou », que nous avons volontairement soulignée, est ici capitale pour comprendre le déplacement qui s'est opéré depuis une quinzaine d'années dans la conception et la définition de la vie intérieure chrétienne.

propres d'une existence que l'on estime tracée par Dieu, la réforme de la vie, qui est détachement continu et pratique des vertus suivant son devoir d'état, et le travail ascétique à proprement parler, reposant quant à lui sur les moyens de l'oraison. La pratique de la direction connaît à partir du XVI^e siècle un immense développement et une généralisation progressive qui coïncident avec la rationalisation des comportements typiques de l'état moderne et du catholicisme post-tridentin mais qui traduit aussi la persistance de l'idéal spirituel ou mystique de perfection individuelle¹⁴⁸. Complémentaire du travail missionnaire de conversion, la direction spirituelle est, pour la Compagnie de Jésus et la spiritualité ignatienne, un des moyens apostoliques auxquels elles ont particulièrement recours, participant à sa popularisation durant toute l'époque moderne.

L'écrit et le processus d'écriture ayant pris, au cours de l'époque moderne, une place de plus en plus importante dans la direction spirituelle, habituellement orale, l'on peut supposer qu'au XVIII^e siècle notamment le livre de spiritualité sert parfois de direction spirituelle¹⁴⁹. Le lecteur y trouve en premier lieu des exemples édifiants à suivre – celui du Christ étant bien sûr le plus parfait – et des sujets de contemplation ou de méditation qui viennent se surajouter et amplifier ceux proposés par le directeur. Ainsi, plusieurs anciens jésuites prescrivent-ils, comme cela est devenu courant depuis le XVII^e siècle, la lecture de livres de spiritualité. Des cinq ouvrages choisis par le P. Beauregard pour sa dirigée, très liée à l'ordre contemplatif des Annonciades célestes, quatre sont caractéristiques des tendances de la spiritualité du siècle des saints et de ses prolongements : la présence de Thérèse d'Avila par son récit de vie et celle plus controversée de Madame Guyon, à travers son *Moyen court* et ses explications du *Cantique des cantiques*, et du P. Surin, avec son *Catéchisme spirituel*, confirment la persistance du modèle mystique du grand siècle¹⁵⁰. À ces ouvrages révélant la solidité de la formation spirituelle, le P. Beauregard allie une littérature spirituelle non moins solide, de circonstance et « de combat », avec l'*Âme affermie dans la foi* (1779) du P.

¹⁴⁸ Sur l'histoire de la direction spirituelle, qui a bénéficié ces dernières années d'une attention particulière, et sur l'importance de l'époque moderne dans le développement de cette pratique, voir notamment Michela Catto (dir.), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, il Mulino, 2004 (collection Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni 63) et l'entreprise dirigée par Giovanni Filoramo et Gabriella Zarri, *Storia della direzione spirituale, III. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

¹⁴⁹ Nous remercions Patrick Goujon pour nous avoir suggéré ces pistes de réflexion que nous avons tenté de développer ici à propos du théâtre. Voir Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire », dans *La jouissance et le trouble...*, op. cit., pp. 43-66. Voir également la partie intitulée « Lire pour croire : l'enracinement dans l'expérience spirituelle » de l'ouvrage de Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 260 et suiv.

¹⁵⁰ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 177.

Baudrand, son ancien confrère, afin de soutenir et de fortifier la foi des fidèles en leur procurant des armes spirituelles et théologiques claires et efficaces.

Les livres de spiritualité peuvent donc suppléer, occasionnellement ou plus durablement, à la présence d'un directeur, dont on valorise néanmoins le rôle de façon constante. Le P. Beauregard conseille à sa dirigée de se procurer le *Chrétien intérieur* (1661) de Jean de Bernières ; « vous y ferez », lui explique-t-il, « vos lectures tous les jours et vous y prendrez vos sujets de méditations et d'entretien avec notre Seigneur ; ce livre tout seul peut vous suffire pour tout d'ici au carême et même d'ici à Pâques ». Alors que l'idéal du directeur spirituel est celui d'un homme rompu à la vie intérieure dont les conseils proviennent de sa propre expérience spirituelle, le P. Beauregard confesse son peu de connaissance, corrigé selon lui par la lecture du *Chrétien intérieur* : « il vous dira tout et beaucoup plus que je ne pourrais vous dire et parce qu'il parle par expérience et que je suis encore bien novice de cette belle et sublime science ; ce n'est qu'un séculier et un laïque, mais qui parle mieux de Dieu et de la vertu que bien des prêtres et des religieux. »¹⁵¹ Les préfaces des livres de spiritualité des anciens jésuites confirment cette évolution caractéristique, semble-t-il, de la seconde moitié du XVIII^e siècle, où le livre de spiritualité est progressivement conçu comme une direction spirituelle et en remplit les missions, précisant en partie l'idée d'une « pastorale du livre » développée par Philippe Martin. Pour le P. Grou, il est un moyen, comme le sont les directions orale et épistolaire, d'engager les âmes dans la vie intérieure et de susciter une prise de conscience. À l'instar du directeur spirituel, l'auteur spirituel a vocation à s'effacer et à devenir le témoin de la relation qu'il a contribué à instaurer entre Dieu et le *lecteur-dirigé* : « Bien des Chrétiens », affirme-t-on dans les *Caractères de la vraie dévotion*, « hésitent entre une vie commune, et une profession ouverte de la solide piété. Cet écrit est peut-être le moyen dont Dieu veut se servir pour les décider, et les fixer irrévocablement dans le bien. »¹⁵² Selon un contemporain, le bénédictin Nicolas Jamin, dans son *Traité de la lecture chrétienne* (1774), le livre de spiritualité est, pour le lecteur, « un maître », « un médecin » et « un ami », principales qualités du directeur spirituel¹⁵³.

Le livre de spiritualité, comme moyen d'apostolat, se veut le plus complet, abordant tous les aspects de la vie spirituelle, et semble allier à la fois la direction individuelle, puisque la lecture relève désormais du domaine de l'intime et du for intérieur, et la direction

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵² Jean-Nicolas Grou, *Caractères de la vraie dévotion...*, *op. cit.*, p. 3. Sur cette conception du rôle du directeur développée notamment chez Surin, voir Patrick Goujon, *Prendre part...*, *op. cit.*

¹⁵³ Cité par Philippe Martin, « Un livre pour tous : lectures multiples de l'*Imitation* (XVII^e-XIX^e siècle) », dans Martine Delaveau et Yann Sordet (dir.), *Edition et diffusion de l'Imitation de Jésus-Christ (1470-1800)*, Paris, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 2011, p. 71.

collective, en proposant un modèle spirituel général pour une appropriation efficace. On devine alors les éventuelles critiques de certains spirituels vis-à-vis de cette littérature qui favorise sans doute une certaine uniformisation et une simplification des voies d'accès à l'expérience spirituelle. Déjà, en 1758, le jésuite Pierre-Antoine-Alexandre Daguët considère ses écrits comme une façon de prolonger et de remédier à l'absence de retraites. Ses *Considérations chrétiennes*, composées dans un ordre précis pour une lecture progressive, sont le complément et la base spirituelle de ses autres ouvrages consacrés aux règlements de vie pour divers états. « Le dessein qu'on se propose », explique-t-il, « en vous présentant ces Considérations et ces Règlements, c'est de faire conserver aux uns le souvenir de ce qu'ils ne sauraient avoir trop présent à l'esprit [c'est-à-dire les bénéfices acquis au cours des retraites], et de suppléer, autant qu'il est possible, en faveur des autres, au défaut de Missions »¹⁵⁴. La suppression de la Compagnie de Jésus permet aux anciens jésuites, comme le P. Baudrand, de se lancer véritablement dans une carrière d'écrivain spirituel. Le livre apparaît alors comme un moyen de seconder ou de remédier à une activité missionnaire stoppée presque totalement par les arrêts de suppression. Il permet bien sûr aux anciens jésuites de continuer à diffuser la pratique des *Exercices spirituels*¹⁵⁵.

Incarnant parfaitement cette tendance, quelques ouvrages semblent offrir aux lecteurs l'exemple d'une direction fictive et « idéale » développée dans ses divers aspects. Ils donnent à lire une progression intellectuelle et spirituelle, à expérimenter un itinéraire ordinaire qui, à l'inverse des récits mystiques, s'arrête toutefois au seuil de l'expérience spirituelle à proprement parler, dont l'histoire reste à écrire par le lecteur lui-même. Il en est ainsi de *l'Ecole des jeunes demoiselles* du P. Reyre, qui sous les dehors évidents d'un traité d'éducation pour les filles, tient souvent de la direction voire parfois d'un « manuel de direction » pour les mères de famille. L'ouvrage est en ceci original puisqu'à la voix du directeur – la mère vertueuse – s'ajoute celle du dirigé – sa fille – et enfin celle de la supérieure du couvent, en quelque sorte pendant religieux et institutionnel de la mère. Plus traditionnelles sont en revanche les *Lettres de Madame... à une de ses amies, sur les motifs et les moyens de mener une vie plus chrétienne* du P. de Beauvais. Ces « lettres spirituelles », ainsi nommées dans l'avertissement, ne paraissent pas être de réelles lettres de direction, mais la trame fictive sur laquelle elles reposent, basée sur une dynamique de contagion, une sorte

¹⁵⁴ Pierre-Antoine-Alexandre Daguët, *Considérations chrétiennes pour chaque jour du mois, très-propres aussi pour des retraites. A l'usage sur-tout des personnes à qui, ou l'habitude au mal, ou la multitude des tentations & des occasions rend la conversion ou la persévérance plus difficile*, A Lyon, Chez Aimé Delaroche, 1758, p. 4.

¹⁵⁵ Le P. Champion de Pontalier publie, par exemple, en 1790, une *Retraite suivant les Exercices spirituels de S. Ignace*.

de direction par ricochet, renferme l'idée d'un modèle de direction pouvant servir à tous¹⁵⁶. Ces deux ouvrages pris en exemple se terminent de façon significative par la « réussite » de la direction, c'est-à-dire la conversion du dirigé, chez le P. Beauvais, ou même son entrée en religion, chez le P. Reyre, première étape qui, en réalité, permet au travail spirituel de s'accomplir dans toute son ampleur. Le lecteur est ainsi conduit vers les ouvrages spirituels présentant plus en détail les divers exercices spirituels à pratiquer, tout en suscitant également le désir d'avoir un directeur. Le succès rencontré par ce type d'ouvrages entre la seconde moitié du XVIIIe et le début du XIXe siècle et l'hésitation que l'on éprouve parfois à les renfermer dans la catégorie des livres spirituels résultent du fait qu'ils usent notamment des ressorts et des formes littéraires contemporaines¹⁵⁷. Ils continuent assurément d'être marqués par la forme épistolaire qui renvoie évidemment à la direction par lettres, à la conversation spirituelle sur le mode de l'amitié, mais aussi à un genre particulièrement goûté au XVIIIe siècle, le roman épistolaire, alors que la forme romanesque restait critiquée par les jésuites avant la suppression¹⁵⁸. Mais l'orientation didactique de ces écrits emprunte volontiers ses traits aux récits d'initiation et au genre du conte moral pour lesquels *Les aventures de Télémaque* de Fénelon restent un modèle.

L'exemple des ouvrages des PP. de Beauvais et Reyre témoigne de l'existence d'une littérature spirituelle hétérogène où l'aspect didactique tient, au cours du XVIIIe siècle, une place primordiale. Parallèlement aux recueils de méditation traditionnels, plusieurs anciens jésuites produisent en effet des ouvrages adressés aux chrétiens dits commençants et progressants : « je n'écris pas ici pour les âmes avancées, mais pour celle qui commencent », affirme le P. Grou en 1789¹⁵⁹. La fonction assumée par ce type d'écrits est davantage celle que le directeur spirituel revêt notamment lorsque l'âme du dirigé est encore en formation,

¹⁵⁶ Trois directions qui se superposent en effet. Celle dont a bénéficié Mme... qui, ayant conservé les lettres de son directeur, entreprend d'instruire et de conduire son amie sur ce même modèle (« je me crois en droit de vous en faire part à vous-même : ce sera l'objet de diverses lettres que je vous adresserai »). Cette nouvelle dirigée décide, à son tour, de publier les lettres de sa directrice pour servir au plus grand nombre ; « puissent-elles être recueillies par nos semblables », dit Mme..., « avec l'ardeur et le fruit que nous y avons-nous-mêmes éprouvés ! », Gilles François de Beauvais, *Lettres de Madame... à une de ses amies, sur les motifs et les moyens de mener une vie plus chrétienne*, Paris, chez Claude Hérisant, 1755, p. 5 et 1.

¹⁵⁷ « Le corpus spirituel est marqué par une grande créativité », selon Patrick Goujon, et ne peut ainsi être réduit à un genre spécifique ; il « s'inscrit le plus souvent dans les formes littéraires disponibles tout en les modifiant », « Textes spirituels et existence chrétienne... », art. cit., pp. 17-18. Voir les ouvrages issus de colloques et dirigés par Nicolas Brucker, *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, Actes du colloque de Metz, 5-7 juin 2003, Berne, Peter Lang, 2005 et *Le livre de sagesse. Supports, médiations, usages. Actes du colloque de Metz, septembre 2006*, Peter Lang, 2007.

¹⁵⁸ Sur l'investissement de certains anciens jésuites français dans la forme romanesque, voir Paolo Bianchini, « Un mondo al plurale : i gesuiti e la società francese tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento », dans Paolo Bianchini (dir.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006, pp. 71-73.

¹⁵⁹ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, op. cit., p. 323.

c'est-à-dire celle d'un éducateur. C'est pourquoi, une grande partie des ouvrages écrits par les anciens jésuites insiste presque exclusivement sur l'engagement des âmes dans une vie intérieure, leur conversion et surtout, nous l'avons vu, leur réformation, au risque pour certains d'entre eux d'en perdre parfois le sens spirituel. C'est donc aussi sous cet angle que doivent être reconsidérés les plans de vie ou de réforme, les ouvrages présentant les devoirs chrétiens et même les recueils de sermons. Le P. de Beauvais, avant la suppression, rappelle les premières missions du directeur étroitement liées, à l'époque moderne, au sacerdoce et à la fonction de prédicateur et de confesseur. Il décrit ainsi le but de son ouvrage : « Il me ramena », explique son personnage à propos de son directeur, « à tout ce que la Religion offre de plus intéressant dans les grandes vérités ; il me peignit ensuite les dérèglements inséparables du commerce d'un certain monde, et il le fit avec les couleurs les plus propres à hâter ma séparation : il joignit enfin à ces enseignements, diverses leçons sur les devoirs qui devaient préparer et soutenir mon retour à la pénitence. »¹⁶⁰ Ces ouvrages écrits par les anciens jésuites entretiennent donc la dynamique positive impulsée par le texte spirituel qui est « invitation à l'expérience » et établissement d'un « programme d'action »¹⁶¹. Fréquemment adressés aux jeunes gens, ils nous conduisent à la frontière entre les écrits spirituels des anciens jésuites et leurs livres d'éducation, dans la logique pédagogique de la Compagnie de Jésus qui associait la direction intellectuelle à la direction spirituelle exercée au sein des collèges. Ils nous rappellent surtout, à la suite de Dominique Julia, que « le livre utilisé à l'école n'est pas d'abord destiné à celle-ci mais s'inscrit à l'intérieur de la production de livre de dévotion »¹⁶². L'exemple le plus significatif, bien que l'on ne puisse dire avec certitude s'il fut destiné à être publié, est celui du *Livre du jeune homme* dont il a déjà été question. Le P. Grou non seulement conçoit cet écrit comme un support à sa direction, que l'on ne peut réduire à l'adjectif « spirituelle », et comme son prolongement : « Je vais parcourir avec vous les différents sujets qui peuvent intéresser un homme de votre condition. Je ne mettrai sur le papier que les idées principales, réservant le détail et le développement à la conversation familière ». Ceci, ajoute-t-il, « sera le complément de votre éducation ; et vous n'aurez plus qu'à faire, dans l'usage de la vie, l'application des principes que vous aurez déjà dans l'esprit »¹⁶³. Mais l'ambition affichée par plusieurs anciens jésuites ne se limite pas à une action sur la jeunesse et ceux qui se proposent de les éduquer mais sur l'ensemble des fidèles.

¹⁶⁰ Gilles François de Beauvais, *Lettres de Madame...*, op. cit., p. 5.

¹⁶¹ Sylvie Robert, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », art. cit., p. 69, Patrick Goujon, *Prendre part...*, op. cit., p. 27, p. 311 et suiv.

¹⁶² Voir Dominique Julia, « Livres de classe et usages pédagogiques », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin, *Histoire de l'édition française...*, op. cit., p. 470.

¹⁶³ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, op. cit., p. 2

Le titre complet des *Anecdotes chrétiennes* (1801) du P. Reyre, par exemple, précise qu'elles sont destinées à « servir à l'éducation de la jeunesse » et « à l'édification de tous les fidèles ».

Enfin, les exemples des deux ouvrages des PP. de Beauvais et Reyre décrivent une direction pour les femmes et, en quelque sorte, *par* les femmes, catégorie de lecteurs également visée par les livres de spiritualité. Parallèlement à l'image masculine persistante de l'honnête homme chrétien et du père de famille, se dégage celle de la mère de famille¹⁶⁴ et de la femme chrétienne dont l'obéissance, la docilité et l'humilité renvoient aux qualités idéales que l'on réclame du dirigé. Pour les anciens jésuites, comme pour les autorités ecclésiales d'alors, les femmes sont des agents précieux d'une nouvelle offensive catholique qui se dessine par endroits dans ces écrits, caractéristique d'une « féminisation du catholicisme »¹⁶⁵. Le P. Reyre, menant aussi ses efforts vers l'éducation des femmes, explique que leur conduite « influe ordinairement beaucoup sur le bonheur ou le malheur des particuliers, des familles et de la société toute entière »¹⁶⁶. Les lettres spirituelles du P. Beauregard montrent, quant à elles, qu'elles sont parfois vues comme des auxiliaires apostoliques. Ainsi, dit-il à sa dirigée, en 1773 : « je vous prends pour mon collègue dans toutes mes opérations apostoliques ». Alors qu'elle réside en Allemagne dans une famille luthérienne, son rôle est d'importance dans les missions intérieures et les débuts d'une « rechristianisation » : « c'est-à-dire que je vous vois par là du même œil dont je regarde nos missionnaires étrangers », affirme l'ancien jésuite¹⁶⁷. Mais la médiation et l'autorité masculine à travers la figure du directeur spirituel sont réaffirmées et, lorsqu'il s'agit d'interdire la fréquentation de la comédie, c'est la voix indirecte du directeur qui intervient dans *L'Ecole des jeunes demoiselles* et les *Lettres de Mme...* : « C'est d'un Maître éclairé dans la science de nos cœurs, que j'ai reçu cet inestimable dépôt », affirme la mère vertueuse à sa fille. « Je m'adressai d'abord à mon Directeur, homme sage, éclairé, et bien propre à me servir de guide en cette occasion, comme en toutes les autres », explique Mme... à son amie dans sa lettre sur les spectacles ; « sa réponse fut des plus décisives : il me dit nettement qu'il ne croyait pas qu'on pût, sans pécher, se permettre d'assister à la Comédie. Mais, en me déclarant son sentiment, il me cita toutes

¹⁶⁴ *L'Ecole des jeunes Demoiselles* fait état de l'importance prise par les mères dans l'éducation de leurs filles, voir Dena Goodman, « Le rôle des mères dans l'éducation des pensionnaires au XVIIIe siècle », dans Isabelle Brouard-Arends et Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*, Rennes, PUR, 2007, pp. 33-44.

¹⁶⁵ Sur cette notion, voir Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984 et les travaux de Marina Caffiero, « Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni », *Dimensioni e Problemi della Ricerca storica*, 1994, n° 7/2, pp. 235-245.

¹⁶⁶ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, p. V.

¹⁶⁷ *Jesuitica*, Ms 12° 210, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes (1770-1784), p. 57 et p. 83.

les autorités sur lesquelles il était appuyé, et il alla même jusqu'à m'indiquer les ouvrages où il les avait puisées »¹⁶⁸.

3.3. De l'efficacité spirituelle du théâtre

À la lecture des traités jésuites sur le théâtre produits en France entre la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle, on constate que la légitimité de l'art dramatique tient notamment à sa comparaison et à sa rencontre avec l'image, dont il partage les principales caractéristiques. L'exemple du *De Theatro*, dans sa version latine comme dans sa traduction immédiate faite avec liberté par le P. Brumoy, est révélateur d'un art visuel qui, bien que reconnu comme spécifique, est pensé dans les catégories et le vocabulaire des traités jésuites sur les images des XVIe et XVIIe siècles¹⁶⁹. Ainsi, le P. Porée commence son discours en considérant le théâtre « *quasi speculum quoddam* », « miroir ingénieux »¹⁷⁰ dont l'éclat et la lumière font la principale force, rattachant dans un premier temps l'art dramatique à un art d'imitation, comme auparavant la version de 1703 de la *Ratio* du P. Jouvancy. S'il agit « *quomodo [...] ut pictura* », étant ainsi « semblable à la peinture », peignant « dans toute la vivacité de ses couleurs » les excès et les défauts des hommes¹⁷¹, il tient surtout de la « peinture animée » ou « vivante » : « *Te intuent vultus, te audiente voces...* », explique le P. Porée à son auditoire¹⁷². Il joue donc aussi le rôle d'un assaisonnement contre l'amertume du message à transmettre, renvoyant à l'art de persuader que sont la rhétorique et l'éloquence¹⁷³. La métaphore du *speculum mundi*, employée dans l'exorde du *De Theatro*, fait en réalité place, dans le corps du discours, aux métaphores bien plus usitées depuis le début du XVIIe siècle du *theatrum mundi* et de l'*imago agens*. Le théâtre n'est pas tant considéré du point de vue de son essence que de sa « force pratique » dans une logique « fonctionnaliste » désormais établie au sein de la Compagnie¹⁷⁴. N'étant ni bon ni mauvais, il prend place parmi

¹⁶⁸ Joseph Reyre, *L'École des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, pp. 92-93 et Gilles François de Beauvais, *Lettres de Madame...*, *op. cit.*, pp. 363-364.

¹⁶⁹ Par-delà le travail d'Edith Flamarion (voir par exemple « Une "peinture animée". Le théâtre selon Charles Porée (1676-1741) », dans Edith Flamarion (dir.), *La chair et le verbe : les jésuites de France au XVIIIe siècle et l'image*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2008, pp. 179-178), nous suivons surtout celui de Ralph Dekoninck auquel nous renvoyons pour une plus ample analyse de la théorie chrétienne et jésuite de l'image, *Ad imaginem...*, *op. cit.* Voir également Emmanuelle Hénin, *Ut pictura theatrum : théâtre et peinture de la Renaissance italienne au classicisme français*, Genève, Droz, 2003.

¹⁷⁰ Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 24-25 et p. 11.

¹⁷² *Ibid.*, p. 22. Les termes de « peinture animée » employés par le P. Brumoy dans le *Théâtre des Grecs* (1730), comme ceux de « peintures vivantes » par l'abbé d'Aubignac dans la *Pratique du théâtre* (1657, rééditée en 1715), renvoient à la notion d'*ekphrasis* et la définition de la poésie comme « peinture parlante ».

¹⁷³ Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁷⁴ Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, *op. cit.*, p. 98 et 116.

ces « choses indifférentes » capables d'édifier et de former les mœurs non par leur « essence », contrairement à ce qu'affirme Edith Flamarion, mais, pour ainsi dire, par leur nature, c'est-à-dire par leurs propriétés et potentialités qu'il partage avec l'image et le verbe¹⁷⁵. Le théâtre, dans toute la force de sa représentation, est encore dans la pensée jésuite des années 1700-1730 en France, prolongée et amplifiée par plusieurs articles du *Journal de Trévoux* jusqu'en 1762, un moyen et un « charme [...] humainement efficace », selon le P. Brumoy, « pour faire aimer la vertu » et conduire à la conversion du spectateur¹⁷⁶.

Usant des mêmes ressorts que l'image, son action et ses « effets » s'étendent à une part décisive de l'homme, c'est-à-dire à l'âme. Le *De Theatro* laisse donc entrevoir, par endroits et plus particulièrement dans sa version française, l'idée, soulignée par Ralph Dekoninck, qu'une image convertie et « dirigée », notamment par le texte, peut participer à l'expérience spirituelle et méditative du fidèle et concourir au progrès spirituel, dans le temps et l'espace qui lui sont impartis – c'est-à-dire en soutien, nous y reviendrons, des méthodes ignatiennes de composition de lieu et d'application des sens notamment. En effet, le poète dramatique dispose des ressources efficaces pour s'adresser au cœur, lieu symbolique de l'espace intérieur : « S'agit-il d'inspirer le goût de la vraie piété, ou l'horreur de l'impiété ? Qu'il ne balance plus ; qu'il répande à grands flots ces eaux sacrées, et qu'il en remplisse, s'il est possible, tous les cœurs ». Le P. Brumoy va même jusqu'à user de termes bien connus propres à la topologie mystique. Non seulement l'âme peut être touchée dans son ensemble, mais aussi dans sa partie supérieure. La tragédie, jugée meilleure que l'histoire et la philosophie, offre, selon lui, « des événements graves, capables de faire une profonde impression, et de pénétrer par leur poids jusqu'au *centre de l'âme* (si j'ose user de cette expression) », rajoute prudemment le jésuite¹⁷⁷. Le recours au théâtre et à la théâtralisation, tant dans la vie concrète que spirituelle et intérieure du fidèle, se justifie par les « deux modes d'être de l'image »¹⁷⁸ et ainsi du théâtre. Celui-ci userait à la fois de la propriété picturale et de celle proprement théâtrale, composantes que nous retrouverons chez certains anciens jésuites. C'est la représentation, dans le sens de rendre présent à la vue des personnages et des

¹⁷⁵ Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, p. 37 et p. XLII. Le P. Porée écrit : « *Quae res naturam habet, ut per artem recta fieri possit vel prava, ea plerumque nostro vitio in malam partem inclinatur* », ce que l'on pourrait traduire ainsi : « Une chose qui a pour nature de pouvoir être rendue bonne ou mauvaise par l'art est presque toujours tournée vers le vice par notre perversité ». Le P. Brumoy choisi d'employer les termes « choses indifférentes ».

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 23. Ernest Boyssse cite notamment le prologue significatif du *Nicéphore* du P. Commire, représenté vers 1650 à Bourges : « Cependant, même en nous jouant, il nous faut tourner les mœurs vers la piété, les conduire par de grandes images à de grandes actions, et attiser dans les cœurs l'amour du Christ », Ernest Boyssse, *Le théâtre des jésuites*, Paris, Henri Vaton, 1880, pp. 93-94.

¹⁷⁷ Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, p. 13 et p. 19 ; nous soulignons.

¹⁷⁸ Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, *op. cit.*, p. 159.

héros, qui est d'abord soulignée dans le *De Theatro* : « C'est à votre vue qu'ils franchissent l'espace immense et le chaos qui les séparaient de vous »¹⁷⁹. La version française apporte une intéressante précision : « Ce ne sont plus les annales des Martyrs de tout âge et de tout sexe, que l'on vous récite. Vous devenez *spectateur* et *témoin* des combats et des palmes de ces sains athlètes. »¹⁸⁰ Au terme de spectateur, le fidèle étant placé devant l'image, le P. Brumoy ajoute celui de témoin, comme si l'on était ainsi transporté dans la scène. Si l'image tend, dans la pensée et la spiritualité jésuites de cette période, à devenir une scène, le théâtre, lui, est souvent ramené à sa condition d'image ; il semble alors que ce soit dans ce point de rencontre que l'une et l'autre trouvent leur force et leur justification.

Certains questionnements découlant d'une étude minutieuse des sources spirituelles ignatiennes ont pourtant montré que le recours aux sens et à l'imagination dans la spiritualité d'Ignace de Loyola n'impliquait pas obligatoirement la mobilisation d'images matérielles¹⁸¹. Le théâtre est alors une possibilité jamais nécessaire, du moins dans sa réalisation et sa représentation effectives, lesquelles ne sauraient être une fin en soi¹⁸². En vertu de la « pragmatique » jésuite du théâtre, celui-ci peut être mis de côté au profit d'un moyen ou une aide jugée plus efficace et dans la mesure où il représenterait un obstacle à la poursuite de la fin pour laquelle a été instituée la Compagnie. Le théâtre en quelque sorte porterait en lui l'éventualité de son abandon de même que l'obligation de sa conversion, de son effacement ou de sa discrétion, selon une perspective spirituelle et mystique. Cela était ainsi résumé par le P. Kolvenbach, en 1998 :

« La prière s'avance vers l'extinction des images, lorsque s'allume l'icône de l'Invisible, mais – en simplifiant grossièrement – pour Ignace, sans détruire les images, en les assumant et en les transformant, pour Jean de la Croix, en franchissant le mur de l'imagination. [...] Les deux mystiques reconnaissent que celui qui prie doit passer par le chemin des images et que celui qui contemple ne peut pas court-circuiter l'imagination. L'image se meut, pour les deux

¹⁷⁹ « *Tuis observantur oculis Heroës isti, tanto post tempore excitati e tumulo & ad lucem revocati.* », Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, pp. 20-22.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 23 ; nous soulignons.

¹⁸¹ Pierre-Antoine Fabre, « Les *Exercices spirituels* sont-ils illustrables ? », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque...*, *op. cit.*, pp. 197-209. Voir plus généralement Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image...*, *op. cit.*

¹⁸² Sans oublier certaines divergences entre les autorités romaines et les pratiques dans les collèges, l'étude de la suppression et de la restauration de la Compagnie nous amène à renverser la perspective habituelle sur le théâtre des jésuites, qui prévalait par exemple chez Jean-Marie Valentin et que l'on a évoquée dans notre introduction : « Il resterait à méditer sur le ressort profond de ce choix d'action et, peut-être, à chercher comment la spiritualité ignatienne traduite en système éducatif rendait [le théâtre] non seulement possible, mais presque nécessaire », Jean-Marie Valentin, « Les jésuites et la scène : Orphée, Pallas et la *renovatio mundi* », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque...*, *op. cit.*, p. 142.

auteurs spirituels, au carrefour entre le sensible et la pensée. Elle n'est déjà plus immédiatement sensible, elle n'est pas encore vraiment la pensée, de la pensée. »¹⁸³

De la même façon et à propos du décret tridentin sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les images sacrées (1563), Pierre-Antoine Fabre est amené à postuler que « la promotion de l'image comme voie d'accès à ce dont elle est l'image, et non pas comme médiation (impliquant pour l'image une fonction centrale) ni comme puissance propre, conduit au plus grand effacement possible de cette image, dans sa matérialité et sa singularité. »¹⁸⁴

Malgré d'évidentes convergences, on mesure ici toute la différence avec le « théâtre de l'image »¹⁸⁵ qui s'élabore en France et en Europe au cours du XVIIIe siècle, donnant naissance dans les années 1750 et 1760 à une véritable esthétique, alors que les jésuites s'entenaient en définitive à une poétique, selon la tradition classique. Pourrait-il alors y avoir chez les jésuites français du XVIIIe siècle un certain malaise vis-à-vis du médium théâtral, que cacheraient mal les efforts positifs du *De Theatro* et des articles du *Journal de Trévoux* et qui émergerait par endroits dans les écrits des anciens jésuites ? Ce malaise serait non seulement une conséquence tardive de la crise de l'image symbolique chez les jésuites de la fin du XVIIe siècle¹⁸⁶ mais aussi de la progression de la laïcisation et de l'autonomisation de l'art dramatique comme des arts visuels. Il est certain que la théorie dramatique française du XVIIIe siècle telle qu'elle apparaît notamment chez Diderot dans ses *Entretiens sur le fils naturel* (1757), son *Discours sur la poésie dramatique* (1758) et les *Salons* (1759-1781), constitue en soi une nouvelle métaphysique qui n'est plus celle du verbe mais celle du tableau, fondée sur le matérialisme et le sensualisme. Le théâtre ainsi réinvesti, réenchanté au profit de l'humain exclusivement, dans une logique anthropocentrique, non plus théocentrique, constitue une menace certaine pour une théorie et une pratique dramatiques à finalité chrétienne¹⁸⁷. L'équilibre instauré au profit d'une image davantage affranchie du langage, dans lequel « le geste triomphe du discours » selon Diderot, diffère de celui qui, chez les jésuites, comme au sein de l'Eglise catholique en général, tendait à contrebalancer l'image

¹⁸³ Cité par Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, *op. cit.*, p. 137. « Il lui semblait qu'on avait enlevé de son âme toutes les images qui y étaient peintes auparavant », trouve-t-on dans le récit qu'Ignace a fait à Gonçalves da Câmara, Récit, 10, dans Ignace de Loyola, *Ecrits*, Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 1022.

¹⁸⁴ Pierre-Antoine Fabre, *Décréter l'image ? La XXVe session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. X. Voir également Pierre-Antoine Fabre et Ralph Dekoninck, *Louis Richeome (1544-1625). Un jésuite devant l'image*, Grenoble, Jérôme Millon, à paraître.

¹⁸⁵ Pierre Frantz, *L'esthétique du tableau dans le théâtre du XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 6.

¹⁸⁶ Voir Ralph Dekoninck à propos des ouvrages du P. Ménestrier, *Ad imaginem...*, *op. cit.*, pp. 88 et suiv.

¹⁸⁷ Il s'agit bien, en effet, pour Pierre Frantz d'un « transfert de sacralité vers l'art, la morale et les mythes », où par exemple les conventions de la peinture religieuse sont laïcisées, Pierre Frantz, *L'esthétique du tableau...*, *op. cit.*, p. 172.

par le texte, le visuel par le discursif, pour atteindre plus sûrement son but, la conversion et le salut des âmes.

Dépourvus de l'ampleur des moyens tant éducatifs qu'intellectuels mis en place par la Compagnie pour combattre les mauvais usages du théâtre, les anciens jésuites sont avant tout dans l'incapacité d'agir efficacement contre l'immense production théâtrale du siècle et de proposer aux regards comme aux oreilles des exemples abondants d'un théâtre « converti » et « dirigé »¹⁸⁸. De même qu'il leur semble de plus en plus difficile d'indiquer aux chrétiens des pièces qui leur seraient inoffensives voire profitables dans ce vaste corpus du théâtre contemporain car celui-ci, par ses sujets comme dans ses formes, est pour eux, en définitive, l'exemple écrasant de l'incrédulité, le lieu de la philosophie et des « maximes dangereuses du siècle », le symbole d'une sexualisation, d'une féminisation de la société et de la confusion des genres¹⁸⁹. Mais il est possible que la reprise servile et creuse de phrases stéréotypées contre le théâtre, comme nous l'avons vu, marque, chez certains de ces auteurs spirituels, le besoin non pas d'une condamnation mais d'une prise de distance par rapport à une pratique jésuite du théâtre et à ses justifications théorisées auparavant en France par leurs confrères. Le P. de Beauvais remarque déjà, en 1755, que « la première démarche que fait une personne qui veut revenir sincèrement à Dieu, c'est de renoncer à la comédie. »¹⁹⁰ Le P. Grou, en 1786, va plus loin en disant que c'est le « théâtre en général [qui] est l'école du monde ; et par conséquent une école anti-chrétienne » ; « quiconque reconnaît Jésus-Christ pour son maître, ne doit point mettre le pied dans cette école », ajoute-t-il plus loin¹⁹¹. Dans ce contexte et sans la possibilité d'opérer véritablement cette « recharge sacrée »¹⁹² ou plutôt chrétienne, le théâtre peut-il relever véritablement de la persuasion religieuse, du « faire-croire » lui-même ébranlé, et servir efficacement à renforcer la foi catholique ? Il serait alors tentant de reprendre le concept wébérien de « désenchantement » pour souligner la différence entre la confiance dont témoigne le *De Theatro* à l'égard du théâtre – qui relève pour les PP. Porée et Brumoy d'« innocente magie », de « charme » et d'« enchantement » –, et les doutes ou l'inquiétude qui semblent habiter certains anciens jésuites français vis-à-vis de cet art¹⁹³.

¹⁸⁸ Ruth Olaizola parle d'un « théâtre réformé » à propos du théâtre des jésuites qui ont opéré une reconquête de l'espace théâtral profane, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête"... », art. cit., p. 388.

¹⁸⁹ Le P. Porée considère les actrices comme des « amazones théâtrales », *De Theatro, op. cit.*, pp. 60-61. Les femmes sont traditionnellement, et chez certains anciens jésuites, désignées comme le principal vecteur du goût et de la passion pour le théâtre.

¹⁹⁰ Gilles François de Beauvais, *Lettres de Madame...*, op. cit., p. 376

¹⁹¹ Jean-Nicolas Grou, *Morale tirée des Confessions de S. Augustin*, A Paris, Chez Mérigot, 1786, T. 1, p. 263.

¹⁹² Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, op. cit., p. 25.

¹⁹³ Le contexte français gagnerait à être comparé par exemple au contexte allemand, terrain de l'initiative originale du *theatrum asceticum* destiné aux congrégations mariales (Franz Neumayr, *Theatrum Asceticum, sive*

Pourtant, il nous semble qu'excepté chez de rares individus comme Philipon de la Madelaine, nous le verrons, les interrogations des anciens jésuites à propos de l'efficacité offerte par le théâtre affectent moins les capacités de ce médium dans l'absolu que les usages qui en sont fait et les circonstances de sa pratique qui, elles, peuvent et doivent être pris en considération.

Enfin, on peut se demander dans quelle mesure les signes d'un désir plus fort d'intériorisation de la foi qu'enregistre le discours spirituel de certains anciens jésuites, marqués par le courant des auteurs spirituels jésuites français, pourraient influencer sur l'intérêt porté à des « modes d'intervention spectaculaire »¹⁹⁴ auxquels la Compagnie avait recours avant sa suppression. L'idée de *renovatio mundi*, convoquée de nouveau par le P. Grou en 1789, nécessite-t-elle la participation active du théâtre comme cela pouvait être le cas au temps de l'Église triomphante¹⁹⁵ ? Sans aller jusqu'à remettre en cause des modèles dramatiques et surtout tragiques fondés sur le drame de la Passion, cela pourrait toutefois se traduire par un recul de la théâtralisation et de la mise en scène effectives de la foi et de l'héroïsme moral. Car, pour le P. Baudrand, proposant à la lecture et à la méditation plusieurs « maximes et sentiments de piété », « notre amour à présent ne doit pas paraître en répandant notre sang pour la foi, mais en répandant notre foi sur toutes nos actions. » De plus, « la foi ne demande pas notre sang, mais nos mœurs », dit-il¹⁹⁶. Loin des exacerbations du siècle des saints, nous retrouvons toutefois ici, comme chez les PP. Grou et de Rouville, plusieurs caractéristiques développées par la spiritualité de l'abandon, telles que l'idée de devoir présent et l'insistance sur le mystère divin, qui témoignent d'un autre rapport instauré entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme¹⁹⁷.

Dans de telles circonstances, les moyens spirituels proposés par les anciens jésuites à leurs lecteurs pour favoriser le développement d'une vie intérieure dans laquelle s'intégrerait le théâtre nous conduit, à la suite de Michel de Certeau, à définir « comment une continuité spirituelle peut émerger à travers une discontinuité culturelle »¹⁹⁸. Une continuité qui semble

meditationes sacrae in theatro, 1747) mais aussi du développement d'une esthétique dramaturgique similaire à celle de Diderot (Lessing, *Laocoon ou des frontières de la peinture et de la poésie*, 1760).

¹⁹⁴ L'expression est de Jean-Marie Valentin, « La scène jésuite et la "*renovatio mundi*" : le dehors et le dedans », dans Alain Tapié (dir.), *Baroque vision jésuite, du Tintoret à Rubens*, cat. exp. (Musée des Beaux-Arts de Caen du 12 juillet au 13 octobre 2003), Paris, Somogy éditions d'art, 2003, p. 68.

¹⁹⁵ Grou développe la métaphore paulinienne (Rom. VI, 6) du vieil homme, le pécheur, l'homme extérieur, opposé à l'homme nouveau, intérieur, *Maximes spirituelles...*, *op. cit.*, pp. 155-156 et p. 165.

¹⁹⁶ Barthélemy Baudrand, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 291 et 295.

¹⁹⁷ Voir l'analyse faite par Jean Deprun de cette « spiritualité du déchiffrement », *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979, pp. 158-159.

¹⁹⁸ Michel de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome XLI (1965) 3, n° 163, p. 341.

se concrétiser dans deux courants plus ou moins distincts et complémentaires que déterminent la nature des ouvrages et les orientations prises par les auteurs et qui ne sont pas sans rappeler les débats dans la Compagnie autour du statut de l'imagination et des sens, lors de l'élaboration du *Directoire*, en 1599, règlementant la pratique des *Exercices spirituels*¹⁹⁹. À des propos exigeants aux accents parfois mystiques, tenus par un petit groupe de spirituels, pour lesquels l'intégration du théâtre, comme d'autres divertissements, n'interviendrait qu'au prix d'une attitude spirituelle élevée répond, chez quelques auteurs aux activités littéraires plus larges, un discours moins abstrait dans lequel le théâtre pourrait accompagner, grâce à ses caractéristiques, l'itinéraire intérieur.

Les spirituels ont d'abord soin de rappeler leur orthodoxie, dans un contexte que l'on a souvent qualifié d'« antimystique » : « j'espère qu'on sera convaincu que j'abhorre toute espèce de quiétisme, et tout ce qui peut y conduire », dit le P. Grou, en introduisant ses *Maximes spirituelles*²⁰⁰. La spiritualité ainsi décrite use des formes de méditation ignatienne en pratique au sein de la Compagnie de Jésus s'appuyant sur les sens dits « imaginatifs » – les cinq sens – et pouvant recourir à des images matérielles qui donnent une perception sensible et concrète des réalités spirituelles. « Reconnaissons d'abord », explique le P. Baudrand, « que l'homme étant composé de corps et d'esprit, il a besoin de quelque chose de sensible et d'extérieur qui frappe les sens et qui les élève en quelque manière au dessus d'eux-mêmes. »²⁰¹ De même, selon le P. Grou, « nous sommes des hommes, et non de purs esprits. » Puis, poursuit-il, « l'âme elle-même a besoin d'être réveillée et soutenue dans sa piété par ce qui frappe les sens. Ainsi l'appareil extérieur du Culte, l'ordre et la majesté des cérémonies, les mouvements et les inflexions du chant, la vue des tableaux et des autres objets pieux, sont des choses nécessaires à l'entretien de la Dévotion. »²⁰² Dans un cadre typiquement ignatien, caractérisé notamment par les méthodes d'oraison que sont la méditation selon les trois puissances de l'âme – c'est-à-dire qui fait appel à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté – , la composition de lieu, par laquelle l'exercitant s'imagine au milieu de la scène à méditer comme la Passion, et l'application des sens, le P. Grou trace à ses lecteurs les grandes lignes du travail méditatif : « Les moyens particuliers sont d'avoir habituellement sous les yeux des objets pieux, qui rappellent à Dieu, tels que le Crucifix, des images, ou des tableaux de

¹⁹⁹ Sur l'élaboration du *Directoire* à partir de 1573 et les divers travaux et réflexions qui précèdent sa rédaction définitive, voir Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image...*, *op. cit.*, pp. 121-162.

²⁰⁰ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, *op. cit.*, p. 4.

²⁰¹ Barthélemy Baudrand, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 320.

²⁰² Jean-Nicolas Grou, *Caractères de la vraie dévotion...*, *op. cit.*, pp. 31-32. De même chez Nadal : « On sent et on reçoit une force divine dans toutes les choses de l'Eglise, par exemple les images, les autels, les temples, les objets bénis, les rites et les cérémonies liturgiques », cité par Hugo Rahner, « Esprit et Eglise. Un chapitre de théologie ignatienne », *Christus*, 1958, 18, p. 180.

dévotion, des sentences prises de l'Écriture ou des Pères. » Le recours aux images matérielles est ainsi justifié par la lutte contre l'épuisement intellectuel provoqué par ce types d'exercices « blessants pour la tête », comme l'avait auparavant constaté le *Directoire* : « l'esprit se prend par les sens, et rien n'est plus capable de fixer l'imagination, ou de la ramener. »²⁰³ De la même façon, « on peut aussi s'imprimer fortement dans l'esprit quelque grande vérité, quelque sentence, et se proposer de la ruminer pendant quelque temps [...]. Chacun peut imaginer, à cet égard, différentes pratiques, les suivre et les changer selon son goût et le profit qu'il en retire. »²⁰⁴ Comme dans le discours ignatien, il faut moins rechercher une recommandation explicite que ce qui relèverait plutôt des conditions spirituelles, d'un horizon d'attente, pour d'éventuels usages spirituels du théâtre. Réaffirmant l'importance de l'imitation de Jésus-Christ, Grou continue :

« Mais le grand moyen d'acquérir la présence continuelle de Dieu, est de s'occuper beaucoup de Jésus-Christ et de ses mystères, surtout de celui de sa passion. Les diverses représentations de ses souffrances frappent vivement l'imagination ; l'esprit [ou l'intelligence] y trouve une matière inépuisable de solides et saintes réflexions ; le cœur [c'est-à-dire la volonté] en est touché, attendri, excité à tous les sentiments qui nourrissent la dévotion. »²⁰⁵

En réalité, l'ancien jésuite adopte ici les orientations prudentes prises par le *Directoire* afin de pallier aux dérives illuministes. L'appétit sensible n'est mobilisé qu'en tant qu'il est une marche vers une méditation jugée plus profonde et plus intellectuelle :

« L'effet principal de ce recueillement est de tourner l'âme au-dedans, de la dégoûter des objets extérieurs, de la séparer des sens, et d'en émousser les impressions : de façon qu'uniquement attentive à ce qui se passe en soi, elle n'est point affectée des sensations ordinaires qu'elle reçoit par la vue, par l'ouïe, et par les autres organes. Quand je dis qu'elle n'est point affectée, ce n'est pas qu'elle ne sente : ce recueillement n'est pas une extase, qui la prive de l'usage des sens ; mais elle ne s'arrête point à ce qu'elle sent [...]. [Le recueillement] est d'abord sensible, parce qu'il s'agit de dégager l'âme du commerce des sens, et de lui inspirer un souverain mépris pour les sensations agréables qu'ils procurent ; mais quand cet effet est produit, le recueillement *quitte la surface de l'âme*, et devient *plus profond*. »²⁰⁶

C'est pourquoi l'on retrouve dans le discours spirituel des mises en garde contre les dangers de l'imagination et des choses extérieures. Après avoir énuméré les plaisirs mondains, tels que les spectacles, vers lesquels le chrétien est conduit inévitablement par ses devoirs sociaux, le P. Grou rappelle à ses lecteurs que « ce n'est pas qu'on ne puisse voir ou entendre en

²⁰³ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, op. cit., p. 76. Voir Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image...*, op. cit., pp. 152-153 et p. 163 et suiv., mais aussi Ralph Dekoninck, *Ad imaginem...*, op. cit., p. 147.

²⁰⁴ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, op. cit., p. 77.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 188-189 ; nous soulignons.

passant et par occasion les choses où il n'y a point de danger ; mais il ne faut ni les désirer, ni s'y attacher, *ni en emporter avec soi l'image et le souvenir.* »²⁰⁷

Le théâtre, dans un premier temps, tient donc du divertissement passager, occasionnel, c'est-à-dire du repos de l'âme nécessaire au progrès intérieur, mais il prend, dans un second temps, un caractère plus positif grâce au travail spirituel réalisé par le chrétien expérimenté, sous la conduite du livre-directeur. La conversion ou la « sanctification » du théâtre s'opère lorsque s'instaure, chez le fidèle, l'état de prière et d'union quasi-continuelles, état spirituel présenté comme le plus achevé et voie d'accès assurée pour une communication durable avec Dieu. Mais, de la même façon et contre les illusions mystiques, cet état ne s'acquiert qu'en raison de l'aide des choses sensibles. On fait alors volontiers appel à la formule ignatienne quasi-programmatique « chercher et trouver Dieu en toutes choses ». Avant la suppression, le P. Daguët décrivait cette démarche et en présentait ses effets :

« Aimer Dieu en toutes choses. [...] Voilà la perfection, le troisième et le plus haut degré d'amour de Dieu, celui où se trouvent les justes saints et parfaits. [...] Le parfait est sur la terre : il est environné des biens de ce monde : il voit autour de lui des richesses, des choses utiles à la vie, des plaisirs honnêtes, des honneurs, des amis [...]. Le bien fini lui rappelle l'infini [...]. Il ne s'arrête en aucune façon aux biens créés. Il les aime de cet amour qui est nécessaire à des hommes encore mortels, de cet amour qui lui est commandé, de cet amour qui passe entièrement, et qui en passant rapporte tout ce qu'il touche à Dieu comme à la fin »²⁰⁸

Plus l'âme avance, « plus elle voit Dieu en toutes choses », affirme lui aussi le P. Grou, en 1789²⁰⁹. Ainsi, selon lui, comme selon le P. Daguët, voir, c'est aimer. Le P. de Rouville insiste, quant à lui, sur l'effort individuel de conversion opéré par le chrétien sur ce qui l'environne. Ce dernier doit, après avoir pris conscience des bornes indispensables à apporter aux divertissements honnêtes, « travailler à sa perfection au milieu des amusements de la vie ; plaire à Dieu, lorsque même [...] on fait des choses qui nous plaisent ; en un mot, sanctifier ses divertissements ». Puis, dans un élan tout spirituel : « qu'il est beau de se servir d'un divertissement de la terre pour enflammer son cœur d'amour pour le Roi des cieux ! »²¹⁰ Car, en définitive, « l'exactitude à l'égard de Dieu est moins dans l'exécution littérale, que dans la disposition de la volonté », affirment les *Maximes spirituelles*, et « la vraie piété n'est

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 183 ; nous soulignons.

²⁰⁸ Pierre-Antoine-Alexandre Daguët, *Considérations chrétiennes...*, *op. cit.*, pp. 175-176.

²⁰⁹ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, *op. cit.*, p. 79.

²¹⁰ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes...*, *op. cit.*, p. 252 et p. 259. Voir notamment le Sermon sur les divertissements du monde du P. Bourdaloue : « Vous pourrez vous y recréer avec la paix du cœur, et même, si je l'ose dire, avec une espèce de bénédiction de la part du ciel. [...] Je dis même avec une espèce de bénédiction de la part du ciel, parce que vous ne vous y proposerez qu'une fin chrétienne ; que vous ne vous accorderez ce repos, que pour mieux agir, et qu'en ce sens vous sanctifierez, si je puis parler de la sorte, jusqu'à votre jeu », *Sermons du Père Bourdaloue de la Compagnie de Jésus. Pour les dimanches*, Paris, Rigaud, 1716, vol. 2, pp. 93-94.

nullement opposée à ce que prescrivent les devoirs de la société : elle sanctifie nos rapports avec le prochain »²¹¹. Le discours spirituel tenu par les anciens jésuites aboutit ainsi à mettre en évidence deux démarches significatives, l'indifférence ignatienne et la pratique de l'abandon. L'indifférence, le détachement ou le « dégageant », s'applique en premier lieu au niveau sensible : « Les biens et les maux extérieurs ne sont donc pour [le chrétien], à parler juste, ni de vrais biens, ni de vrais maux ; mais ce qu'il appelle bien, peut devenir un mal, et ce qu'il appelle mal, peut devenir un bien, suivant l'usage qu'il en fait », trouve-t-on chez Grou. Le chrétien « doit par conséquent être indifférent pour les biens et les maux sensibles ; puisqu'en eux-mêmes ce sont des choses indifférentes, qui lui sont avantageuses ou nuisibles, selon ses dispositions intérieures. »²¹²

Mais pour découvrir, chez les anciens jésuites français, les formes prises par les usages spirituels du théâtre et ainsi percevoir dans leurs écrits l'écho du *De Theatro* et des théories des années 1700-1730, notre enquête s'est également appuyée sur cette catégorie d'ouvrages composites déjà rencontrée, livres à la fois religieux, de morale et d'éducation, mais aussi sur des ouvrages de littérature. C'est en effet chez quelques auteurs plus ordinaires et dans un discours plus concret, que sont décrits les possibilités et les effets spirituels du théâtre. Il faut sans doute y voir la persistance de l'idée, développée par le *Directoire*, que l'image sert, notamment dans le cadre de la composition de lieu, aux imaginations impuissantes ou trop vives, aux simples comme aux mondains surtout dont on tenterait encore de toucher l'esprit. Les propos tenus dans ce type d'ouvrages participent alors de l'éducation du spectateur chrétien et de la formation de son regard. Leur rareté est pourtant le signe que le théâtre, s'il est une voie d'accès à l'âme, n'est pas à rechercher pour lui-même car il est trop souvent l'occasion d'égarer ; la plupart des anciens jésuites demeurent donc dans le silence quant à l'éventualité d'un recours théâtral. Ce dernier se révèle néanmoins efficace, pour quelques-uns, dans certaines occasions exceptionnelles et fortuites. Au détour des pages du *Livre du jeune homme*, le P. Grou explique à son dirigé que « Corneille élève l'âme »²¹³. De même, dans un discours traditionnel au ton souvent déiste, *Le poète des mœurs*, usant volontiers

²¹¹ Jean-Nicolas Grou, *Maximes spirituelles...*, *op. cit.*, p. 316.

²¹² *Ibid.*, p. 168. Voir dans les *Maximes spirituelles* du P. Huby (1608-1693), rééditées par les PP. Duparc et Baudrand, son chapitre sur le Dégagement des créatures : « Notre esprit est entre deux mondes, le sensible et le spirituel. [...] Mais si [l'âme] se dégage de la terre, et se met en liberté, à mesure qu'elle s'élèvera vers Dieu, elle découvrira la petitesse des choses terrestres, et la grandeur des célestes et divines. », *Œuvres Spirituelles*, Paris, Chez Gabriel-Charles Berton, 1772, pp. 345-347 ; nous soulignons.

²¹³ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 172.

d'extraits de pièces de théâtre, souligne que « La poésie même, dans sa naissance, fut consacrée à chanter les louanges de l'Auteur de la nature »²¹⁴.

La plume du P. Reyre est toutefois la seule à redonner au théâtre sa force d'image agissante, une image qui mobilise, édifie et convertit, jouant de la sorte sur les trois puissances de l'âme. La qualité la moins discutée est assurément celle de l'action sur la mémoire et les chœurs d'*Athalie*, selon la mère vertueuse de l'*Ecole des jeunes demoiselles*, se prêtent parfaitement à l'exercice : « Faites-en donc provision maintenant, ma Fille, et ayez soin d'en meubler votre mémoire »²¹⁵. Les fonctions mnémonique et didactique sont en effet celles qui prévalent dans les ouvrages des anciens jésuites très souvent adressés à la jeunesse. Nous l'avons vu, les morceaux de pièces disséminés dans les ouvrages moraux et littéraires peuvent être considérés comme autant de sentences et des fragments d'images servant à alimenter la vie morale du lecteur, de plus en plus distincte pour certains de sa vie spirituelle, mais qui sont pour d'autres une aide spirituelle susceptible d'être mobilisée par la suite, comme pouvait l'être la « poésie de méditation », dont on constaterait un intérêt persistant ici : « Les parents et les maîtres ne sauraient donc inspirer de trop bonne heure à leurs enfants et à leurs élèves la crainte du Seigneur », dit-on dans le *Poète des mœurs* : « qu'ils leur répètent souvent ce beau vers de Racine dans *Athalie* : *Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte.* »²¹⁶

C'est dans son *Ecole des jeunes demoiselles*, par le biais du personnage de l'aumônier du couvent, qui rédige un prologue et un épilogue à la tragédie d'*Esther* représentée par les pensionnaires, que le P. Reyre développe sa pensée et traite également des fonctions émotive et dévotionnelle du théâtre. Semblable à un commentaire, ce rajout textuel apporte un surcroît « d'orthodoxie »²¹⁷ à la pièce de Racine et témoigne de la survie, chez cet ancien jésuite, des stratégies mises en place par les jésuites pour « diriger » le théâtre et écarter ainsi les dangers qui y sont inhérents ; tels étaient le rôle des programmes distribués lors des représentations et des prologues en français progressivement autorisés durant le XVIIe siècle et qui se sont multipliés au cours du XVIIIe siècle :

« Venez donc, jeunes cœurs : vous pouvez sans obstacle,

²¹⁴ Jean-Baptiste Blanchard, *Le Poète des mœurs ou les Maximes de la Sagesse, avec des Remarques morales et historique, utiles aux jeunes gens et aux autres personnes, pour se conduire sagement dans le monde*, Namur, Chez J. F. Stapleaux, 1772, vol. 1, p. IX. Nous reviendrons sur cet ancien jésuite qui aurait quitté la Compagnie juste avant les décrets de suppression.

²¹⁵ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 319.

²¹⁶ Jean-Baptiste Blanchard, *Le Poète des mœurs...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 8. Sur la « poésie de méditation », voir *La Lyre jésuite : Anthologie de poèmes latins (1620-1730)*, Genève, Droz, 1999.

²¹⁷ Sur la question de l'« orthodoxie de l'image », voir Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1971, p. 70 et suiv.

Attacher vos regards sur ce brillant spectacle ;
L'auguste Piété, vous parlant par ma voix,
Va vous faire sentir son pouvoir et ses droits. [...]
Puisse de ses succès la *peinture fidèle*,
Pour le Dieu d'Israël, redoubler votre zèle :
Puisse un jour votre *exemple*, aux mortels corrompus,
Faire admirer d'*Esther* les sublimes vertus. »²¹⁸

Admirer et contempler, c'est imiter pour se rapprocher de l'objet de la contemplation. La tragédie d'*Esther*, dans l'épilogue, est donc présentée comme servant à mobiliser la mémoire du chrétien et à agir sur sa volonté pour l'édifier et le convertir et, par là même, le conduire à l'imitation :

« Que jamais de votre *mémoire*,
D'*Esther* rien n'efface le nom:
Que le *souvenir* de sa gloire
Vous serve en tout temps de leçon.
Si, comme elle, du rang suprême
Vous n'obtenez point les honneurs,
En l'imitant, sans diadème,
Vous régnerez sur tous les cœurs.»²¹⁹

Adressés directement aux femmes, ces derniers vers, de même que ceux du prologue, laissent entrevoir les modalités de leur action souhaitée dans la société, celle qui procède avant tout du cœur. Enfin, à l'imitation fait suite l'action, la participation qui tente de faire du chrétien « une copie vivante de Jésus-Christ », selon le P. de Rouville²²⁰. Ainsi, ce ne sont pas les pensées mortifiantes recommandées par François de Sales à sa dirigée mais le personnage d'*Esther* et le souvenir des vers du poète qui servent d'appui à la jeune fille pour adopter une attitude conforme à la modestie féminine. Il s'agit surtout d'éprouver non pas les peines de l'enfer, comme dans les *Exercices spirituels*, mais les sentiments d'humilité, d'amour et de dévotion décrits par Racine et mis dans la bouche de son personnage : « Je voudrais qu'en vous conformant à ses lois, vous entrassiez dans les sentiments de la pieuse *Esther* », conseille la mère vertueuse ; « en suivant cette méthode vous vous ferez un mérite de ce qui souvent est un crime dans les autres »²²¹.

Le théâtre proposé aux regards des lecteurs-dirigés, nous le voyons, n'appartient pas au répertoire contemporain mais au répertoire tragique classique et plus précisément celui des

²¹⁸ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, op. cit., vol. 1, pp. 191-192.

²¹⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 266 ; nous soulignons.

²²⁰ Alexandre Joseph de Rouville, *Lectures chrétiennes...*, op. cit., p. 245.

²²¹ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, op. cit., vol. 2, p. 66.

tragédies religieuses. Pour le P. Reyre, comme pour d'autres anciens confrères, *Esther* et *Athalie* continuent d'être des modèles parfaits et durables, « des exemples et des leçons de piété », selon les PP. Porée et Brumoy : « O Athalie ! O Esther ! Œuvres divines », s'exclame-t-on dans le *De Theatro*²²². Le lien est, de la sorte, maintenu avec la tradition des tragédies religieuses dont l'effet spirituel est plus certain que les pièces à sujets profanes : « je n'ai jamais été plus édifiée qu'un jour que j'entendis chanter aux pensionnaires du couvent de ***, une partie des chœurs d'Athalie », témoigne la mère vertueuse du P. Reyre²²³.

Il se dégage de ces divers écrits une conception de la vie intérieure reposant davantage sur les efforts intellectuel et humain, facilités et dirigés exceptionnellement par le théâtre. Fidèles à Ignace, comme à l'attitude dominante au sein de la Compagnie, et sans jamais occulter la nécessité de la grâce, les anciens jésuites restent prudents face à l'expérience mystique et à la contemplation infuse. Ils conduisent leurs lecteurs plutôt sur la voie de la méditation discursive, fruit du raisonnement (*discursus*), et ainsi de la contemplation dite acquise. La lecture individuelle apparaît alors naturellement adaptée et les morceaux choisis par les anciens jésuites parmi le répertoire théâtral ont l'avantage de pallier aux défauts de pièces orthodoxes et aux dangers des représentations contemporaines. Après avoir nommé les auteurs « les plus estimés », parmi lesquels figurent Térence, Corneille, Racine et Molière, le P. Grou prodigue un dernier conseil à son dirigé pour une lecture moins extensive qu'intensive : « Lisez doucement ; laissez aux choses le temps de pénétrer dans votre âme ; et cherchez plus à vous édifier qu'à vous éclairer. La lecture bien faite est une espèce d'oraison, et la grâce n'y agit pas moins que dans l'oraison même. »²²⁴ C'est également dans ce sens qu'il faudrait comprendre la remarque de Champion de Pontalier déjà citée. Si « l'âme du grand Corneille est mieux peinte dans ses œuvres, que Louis le Grand dans les dix portraits de Mignard, ou Charles-Quint dans les trois de Titien », si « l'ignorant perd plus que l'aveugle puisque la vue des corps est moins variée, moins belle et moins vaste que la connaissance des esprits »²²⁵, c'est parce que l'on réaffirme l'importance du texte, de l'effort intellectuel et de l'ordre rationnel. L'aumônier de l'*Ecole des jeunes demoiselles*, dans son prologue, célèbre non pas le théâtre mais bien la poésie et son pouvoir de peindre aux yeux de

²²² Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.*, p. 29. Sur les raisons de ce choix, voir *Infra*, Chapitre 5, « Théâtre choisi à l'usage de la jeunesse ».

²²³ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 319.

²²⁴ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 166. La méditation est fréquemment comparée à la lecture, ainsi que le faisait Louis Richeome ou même Champion de Pontalier qui recommande une « lecture choisie, assidue, réfléchie jusqu'au fond de l'âme. », *Nouveaux Exercices spirituels, compatibles avec les occupations des différens états où l'on peut et l'on veut se sauver*, A Rennes, Chez la Veuve Bruté, 1810.

²²⁵ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 197-198.

l'imagination²²⁶. Les anciens jésuites opèrent par conséquent un rééquilibrage en faveur du texte, en continuant notamment de confondre, pour certains, peinture et poésie. Ce qui caractérisait le discours du P. Porée, repris par les philosophes et les auteurs dramatiques de la seconde moitié du siècle, c'est-à-dire l'opposition entre l'évidence, la clarté du théâtre et l'obscurité du cabinet, de la bibliothèque ou de la maison²²⁷, est ainsi tempéré par certains anciens jésuites, car c'est aussi dans la chambre et le secret, dans le théâtre de l'âme, que Dieu se laisse apercevoir.

²²⁶ « Loin d'ici vain mensonge, erreurs, illusions ;

Et vous, disparaissez, funestes passions.

Au vice corrupteur la chaste Poésie

Ne consacra point les dons de l'harmonie. »

Les termes « yeux » et « voir » peuvent renvoyer à l'image aussi bien matérielle, formée par la représentation, que mentale, Joseph Reyre, *L'École des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 190.

²²⁷ « Car enfin, Messieurs, si certains exemples lus seulement dans l'ombre de la solitude [« *in umbra domestica* », dit le P. Porée] ne laisse pas de paraître lumineux, quoiqu'exposés aux yeux de l'esprit [...], combien paraîtront-ils plus brillants, lorsque le sens le plus vif les sentira réalisés dans la lumière éclatante du Théâtre ». La métaphore se poursuit : « Ce n'est pas dans le silence d'une bibliothèque [« *in aliquo Bibliothecae angulo* »] ni dans l'obscurité du cabinet [« *in Musaeo* »], que l'imagination trop lente du lecteur fait repasser froidement devant son esprit les ombres des héros éternisés », Charles Porée, *De Theatro...*, *op. cit.* pp. 20-21.

CHAPITRE 5

Savoirs, éducation et formation de l'esprit par le théâtre

Associée à la réponse pastorale et spirituelle, la réflexion pédagogique et la production éditoriale qui en découle ont été pour la Compagnie de Jésus, comme pour l'Eglise, une manière de maintenir étroitement liées la question de la formation intellectuelle de l'homme à celle de son salut et de la recherche de la perfection chrétienne. Les écrits pédagogiques et littéraires des anciens jésuites continuent donc de côtoyer et de rencontrer, notamment sur la question théâtrale, la littérature religieuse et spirituelle, sans pour autant négliger les enjeux propres aux domaines éducatif et culturel. Notre réflexion procède par conséquent d'une double problématique que soulignent principalement les débats relancés dans la société française par la fermeture des collèges jésuites. Traiter de la présence du théâtre dans ce type d'écrits consiste en premier lieu à s'interroger sur l'objet théâtre dans l'espace scolaire masculin, qu'il s'agisse de la pratique des représentations ou du contenu des enseignements. Il apparaît alors essentiel de préciser la nature des liens qui unissent le théâtre à deux modèles caractéristiques de l'Ancien Régime et de l'idéal intellectuel chrétien, deux modèles en procès dans cette seconde moitié du XVIII^e siècle : le collège, d'une part et la culture des élites, d'autre part, façonnée par la maîtrise théorique et pratique de la rhétorique, des belles-lettres et de la latinité. Par l'analyse des rapports que les anciens jésuites entretiennent plus spécifiquement avec le système éducatif et culturel en usage dans la Compagnie qui a façonné ces deux modèles, nous serons conduits, dans un deuxième temps, à clarifier leurs positions à l'égard de la redéfinition des finalités et des formes de l'éducation et des savoirs qui s'opère au tournant des Lumières.

1. FONCTIONS ÉDUCATIVES ET PRATIQUES CULTURELLES

Les trajectoires éducatives et intellectuelles des anciens jésuites français, déjà décrites par Paolo Bianchini¹, révèlent davantage les ruptures et les contrastes que provoque la suppression dans un groupe d'individus au départ unis par les mêmes aspirations. C'est en effet dans cette catégorie que l'on retrouve des personnalités au parcours singulier comme Louis Philipon de la Madelaine (1734-1818), bien connu des historiens de l'éducation, sur

¹ Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Turin, Libreria Stampatori, 2001. Il nous semble nécessaire de revenir ici sur les grandes lignes de cette étude en y apportant quelques précisions utiles.

lequel nous serons amenés à revenir plus longuement. De fait, la trentaine d'auteurs retenus ici forme un groupe plus hétérogène que celui des auteurs religieux et spirituels abordé précédemment en raison principalement de leurs choix pratiques et idéologiques. Entrés pour une grande majorité dans la Compagnie de Jésus autour des années 1750, ou pour le moins à partir de 1745, ils ont cependant en commun leur appartenance à cette jeune génération déjà mise en valeur dans ce chapitre. Le fait que parmi eux beaucoup soient scolastiques ou même novices au moment de la suppression – certains faisant le choix significatif de ne pas être ordonnés² – mais aussi et surtout les réseaux et les milieux dans lesquels ils évoluent les rendent plus perméables aux idées qui les environnent³.

Les mesures restrictives des arrêts et des édits de suppression montrent à nouveau combien l'identité de la Compagnie de Jésus et sa dangereuse survie à l'heure du triomphe de l'État moderne s'incarnent, pour les autorités civiles et dans la pensée sociale et politique, tout autant dans les tâches spirituelles qu'éducatives. Après l'entrée dans le clergé séculier pour la plupart, l'enseignement est en effet le second lieu d'intégration des anciens jésuites dans la société française et plus généralement en Europe⁴. Or, l'idée force d'une éducation publique exprimée notamment dans les arrêts de suppression par les parlementaires gallicans implique l'expulsion massive des anciens jésuites des structures publiques comme les collèges et les séminaires. Le recours au serment est de nouveau censé en verrouiller l'accès à un esprit incompatible avec la souveraineté de l'État⁵. Louis XVI, prévenant les abus des parlements, maintient toutefois l'interdiction d'exercer les tâches de régent de collège et toute autre fonction dans l'éducation publique⁶. Le choix inhabituel du préceptorat auprès de familles nobles françaises ou étrangères semble alors s'imposer pour un grand nombre d'anciens jésuites, tels le P. Barruel employé par le Prince de Saxe⁷. L'exil dans des collèges étrangers

² Citons les plus notables : Louis Domairon, Julien-Louis Geoffroy et Louis Philipon de la Madelaine.

³ Cette observation est en réalité une constante dans l'histoire de la Compagnie de Jésus. Nombreux furent, en effet, les débats entre jésuites privilégiant les tâches proprement apostoliques et ceux qui, se mêlant au monde et à ses problématiques intellectuelles et culturelles, proposaient une autre forme d'action spirituelle. Voir Michel de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome XLI (1965) 3, n° 163, pp. 339-386.

⁴ Pour le cas des jésuites espagnols exilés en Italie, voir Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei Gesuiti spagnoli : identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2005, p. 181 et suiv.

⁵ Le parlement de Paris interdit aux anciens jésuites de se retirer « dans les collèges et séminaires, ou autres maisons destinées pour l'éducation de la jeunesse, si ce n'est [...] à titre d'étudiants, ou pour le temps nécessaire pour prendre les Ordres dans lesdits séminaires ». Ils « ne pourront [...] posséder [...] Chaires ou Enseignement Public, Offices de judicature ou municipaux, ni généralement remplir aucunes fonctions publiques, qu'ils n'aient préalablement prêté serment », *Arrêt de la Cour de parlement... du six août 1762*, op. cit., pp. 41-42.

⁶ « Nous avons pensé qu'il était de notre sagesse de leur interdire toutes fonctions relatives à l'éducation publique », *Déclaration du roi, concernant les ecclésiastiques qui ont été ci-devant dans la Société des Jésuites. Donnée à Versailles le 7 juin 1777*, A Paris, De l'imprimerie royale, 1777, p. 3.

⁷ Voir *Supra*, Chapitre 3, « Une pièce de théâtre pour la société du Prince de Saxe ».

permet également, pour quelques-uns, de mettre à profit un ensemble de compétences pratiques. Le petit nombre des exilés français est ainsi amené à participer à l'éducation publique européenne dans les lieux de refuge privilégiés que sont les monarchies d'Europe centrale et de l'Est. Au collège thérésien de Vienne se croisent ou se succèdent les PP. François-Xavier Boujart (1729- après 1773), qui y enseigne la langue française, Jean-Joseph Descharrières (1744-1831) pour les mathématiques et Augustin de Barruel, professeur de rhétorique avant 1774. Le P. François Bessat (1734-1808) enseigne, quant à lui, la langue française au collège de Sandomir, en Pologne, après 1763. Les réformes éducatives lancées par Stanislas II sont pour cet ancien jésuite l'occasion d'adresser au roi de Pologne un *Discours sur les études* (1775).

Une fois de plus, l'expulsion des anciens jésuites des fonctions relatives à l'éducation publique n'est pas totale, plus particulièrement dans les lieux où la suppression est retardée comme en Lorraine et dans la juridiction du parlement de Besançon. Quelques anciens jésuites continuent, après 1762, d'être employés, sur ces territoires, dans les anciens collèges jésuites dirigés le plus souvent par le clergé séculier⁸. Les années 1770 constituent, semble-t-il, un tournant puisqu'à cette période certains sont rappelés dans les anciens collèges jésuites⁹ tandis que d'autres, anciens scolastiques ou novices, incorporent le personnel d'établissements dont l'histoire est étrangère à la Compagnie de Jésus. Les parcours de Julien-Louis Geoffroy (1743-1814) et Louis Domairon (1743-1807) nous intéressent à plus d'un titre. Avant d'acquérir sous l'Empire réputation et reconnaissance, le premier à travers une carrière de critique dramatique dans le *Journal des débats* et le second par la charge d'inspecteur de l'instruction publique, Geoffroy et Domairon deviennent respectivement professeur de rhétorique au collège de Navarre (1776) puis au collège Mazarin (1779-1790) et professeur de Belles-Lettres à l'école royale militaire de Paris, à partir de 1778¹⁰. C'est d'ailleurs dans le cadre de cette institution récente, qui emploie également son ancien confrère Legrand d'Aussy comme secrétaire de la direction des études, que Domairon publie notamment ses *Principes généraux des belles-lettres* (1784).

⁸ Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.*, pp. 77-78. Voir également les cartes proposées par Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère et Dominique Julia dans *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1976, pp. 212-213. Mais aussi Charles R. Bailey, « French Secondary Education, 1763-1790: The Secularization of Ex-Jesuit Colleges », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 68, September 1978, pp. 3-121.

⁹ C'est le cas, en 1770, pour les PP. Vernet (1702-après 1777) et Blanc de Lacombe (1712-après 1777), appelés respectivement à Aubenas et à Tulle. Voir Paolo Bianchini, *Educazione, cultura e politica...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰ Geoffroy, avant d'être régent aux collèges de Navarre et Mazarin, serait devenu, juste après 1762, maître de quartier au collège Montaigu. Voir sa biographie dans Charles-Marc Des Granges, *Geoffroy et la critique dramatique sous le Consulat et l'Empire (1800-1814)*, Paris, Hachette, 1897.

Pourtant, s'il est possible pour un ancien jésuite de se livrer à l'éducation dans un collège et, plus couramment, pour le compte de particuliers aisés, l'offre nouvelle et croissante des petits établissements, comme les collèges de grammaire ou les régence latines, ainsi que celle des pensions privées ou des maisons d'éducation semblent en revanche évitées. Au-delà d'une réticence fluctuante mais récurrente de la Compagnie de Jésus à l'égard du pensionnat, cela révèle surtout chez ces individus un attachement pour des structures éducatives élitistes et traditionnelles¹¹. Mais les deux formes d'éducation que sont le collège et le préceptorat ne revêtent sans doute pas le même sens pour tous les anciens jésuites de même que pour les familles qui leur confient leurs enfants, d'autant plus après la rupture de la Révolution. On peut alors se demander dans quelle mesure les moyens offerts par le préceptorat permettent pour beaucoup de maintenir davantage les formes d'une éducation religieuse alors que l'emploi dans les collèges français de plein exercice ou d'humanités, et plus rarement les collèges royaux, offre certes un environnement éducatif et intellectuel relativement proche des anciens collèges jésuites, mais de plus en plus sécularisé. Les nombreux détails donnés par Augustin de Barruel dans les lettres adressées au Prince François-Xavier de Saxe entre 1774 et 1777, au sujet de l'éducation de ses deux fils, nous permettent d'en mesurer les divers aspects. L'étude du latin, de la géographie ou de l'histoire ancienne est en réalité et de façon significative considérée par l'ancien jésuite « comme une partie secondaire » : ce qui importe avant tout, c'est « d'inspirer aux jeunes Messieurs une religion éclairée pour qu'elle puisse être solide ». « Il entre dans mon plan », poursuit-il, « de les prévenir dans le temps, même par des études réglées, contre les discours et les exemples qui pourraient dans la suite altérer leur religion »¹².

On ne saurait, par ailleurs, trop insister sur la diversité des tâches auxquelles se livrent les anciens jésuites, simultanément ou successivement ; les périodes de régence sont souvent précédées ou suivies de l'expérience du préceptorat, par exemple. Le souci d'acquérir des moyens de subsistance mais aussi, pour certains, une réputation dans le monde littéraire les conduit à combiner plusieurs activités parmi lesquelles les réseaux formés par les périodiques représentent parfois une aide précieuse. L'implication d'un petit groupe d'anciens jésuites dans la presse française nous est relativement connue que ce soit dans la presse antiphilosophique, autour de l'*Année littéraire* et des figures d'Elie Catherine Fréron et de son

¹¹ Le P. Grou dit ainsi à Thomas Weld à propos de l'éducation publique : « je la crois meilleure », *Le livre du jeune homme...*, *op. cit.* p. 98.

¹² Abel Dechêne, « Un précepteur de princes au XVIIIe siècle : Barruel chez le Prince François-Xavier de Saxe (1774-1777) », *Etudes*, 1929, vol. 201, p. 309 et dans les AD de l'Aube, EE 1661 Lettres de l'abbé Augustin de Barruel, précepteur des jeunes princes de Saxe au prince Xavier, la plupart relatives à ses élèves. 1775-1783, n° 38, Lettre du 13 avril 1775.

filis Stanislas, puis contre-révolutionnaire ou dans une presse moins polémique et plus traditionnelle¹³. Le réseau académique, lieu de rencontre et de discussion également investi dans les problématiques pédagogiques, est en revanche délaissé après 1762 bien que quelques individus continuent d'y être accueillis notamment dans les villes qui leur témoignent encore quelques sympathies comme Nancy et Besançon. L'académie franc-comtoise admet le P. Pierre-Augustin Grandjacquet (1738-1795) et, en 1781, l'apologiste Claude-Adrien Nonnotte (1711-1793), lesquels y côtoient alors Philipon de la Madelaine. L'académie de Lyon reçoit quant à elle, en 1766, le P. Louis Jacquet (1732-1793), dont le discours de réception sur l'influence des Lettres sur les mœurs conclue à la manière de Jean-Jacques Rousseau. Les plus favorisés réussissent par conséquent à reformer des réseaux intellectuels dans lesquels ils peuvent acquérir une certaine audience.

L'analyse des principes et des idées exposés dans les ouvrages des anciens jésuites portant sur la pédagogie ou les belles-lettres présente alors un double intérêt. Pour les praticiens de l'éducation et les individus impliqués dans des réseaux de sociabilité qui passent à l'écriture et à la publication, il est possible de préciser la manière dont ils investissent les cadres éducatifs et intellectuels offerts par la société française et les orientations données à ces activités, au-delà des seules nécessités matérielles. Plus généralement, l'attention portée ici à la construction des discours sur le théâtre scolaire et la culture dramatique nous permet, dans un second temps, de définir la façon dont les anciens jésuites prennent en compte les critiques adressées à un système éducatif et intellectuel français façonné en grande partie par la *Ratio studiorum* et sa pratique, dans la perspective militante de la Réforme catholique. Ainsi, la suppression permet-elle à quelques anciens jésuites français de répondre en quelque sorte, bien que partiellement et de façon isolée, à la crise vécue par la Compagnie de Jésus dans divers provinces, dès la fin du XVIIIe siècle, qui s'est traduite notamment par une lente désaffection des jeunes membres pour les humanités mais aussi par des tentatives de renouvellement du modèle pédagogique jésuite¹⁴. Par conséquent, nous tiendrons également

¹³ Outre Sommervogel, voir Paolo Bianchini, « Un mondo al plurale : i gesuiti e la società francese tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento », dans Paolo Bianchini (dir.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006, pp. 58-76 Les PP. Barruel et Bonafous participent à l'*Année littéraire*, de même que Julien-Louis Geoffroy et le P. Grosier qui reprennent le journal entre 1800 et 1801. Geoffroy s'investit par ailleurs dans la presse royaliste et anti-révolutionnaire en rachetant avec Royou le *Journal de Monsieur* (1781-1788) puis, avec Royou et Montjoie, *L'Ami du roi* (1790-1792). Le *Voyageur français* voit se succéder les participations du P. Bonafous et de Louis Domairon. L'abbé Grosier enfin reprend le *Journal de Trévoux* qui devient le *Journal de littérature, des sciences et des arts* (1779 et 1783).

¹⁴ La principale réponse donnée par l'ordre se fit à travers sa quatorzième congrégation générale (1696) et la publication d'une version modifiée de la *Ratio discendi et docendi* de Jouvancy (1703). Voir François de Dainville, « Le *Ratio discendi et docendi...* », art. cit., pp. 209-266. Voir également Marina Roggero, « La crisi

compte des publications des individus écrivant en dehors d'une activité pédagogique connue et des réseaux intellectuels mentionnés précédemment. S'ils peuvent apparaître comme des théoriciens, ils s'appuient parfois sur leur ancienne expérience d'enseignement au sein de la Compagnie de Jésus tel Jacques Lenoir Duparc (1702-1789).

De même que pour les écrits moraux et spirituels, le corpus retenu ne se caractérise pas par l'originalité de ses formes. Il continue d'investir dans une moindre mesure les nombreux domaines fréquentés auparavant par les jésuites et reste ainsi attaché aux problématiques concernant la formation des élites traditionnelles et le cursus classique. Les anciens jésuites proposent en effet des livres scolaires et des manuels pédagogiques destinés aux élèves et aux régents et plus rarement des traités d'éducation. Ils continuent également d'éditer des classiques et de participer à la critique littéraire sous la forme privilégiée de la polémique antiphilosophique. L'implication nouvelle dans l'éducation privée et féminine conduit cependant certains, comme le P. Reyre, à proposer de nouvelles formes et des contenus qui s'inscrivent dans une pédagogie domestique et familiale et la littérature à succès destinée aux enfants. Enfin, la forme des variétés littéraires empruntée par exemple par les PP. Champion de Pontalier et Grandjacquet témoigne d'un souci de consigner ses travaux littéraires¹⁵. Le contenu de ce corpus est certes frappé, comme d'autres, par une réelle inertie et un conservatisme défensif reposant sur des acquis qui prolongent une tradition scolaire mais il nous confronte parfois à d'infimes évolutions et ajustements susceptibles de modifier quelque peu la place qu'occupait le théâtre dans la pratique enseignante jésuite de même que sa forme. Nous sommes alors conduits moins sur les traces de figures influencées par les idées contemporaines comme Philipon de la Madelaine que sur celles d'un petit groupe d'anciens jésuites soucieux de garantir avant tout une éducation religieuse, avec d'infinies variantes. Il est symptomatique d'y retrouver les PP. Grou, Champion de Nilon, Champion de Pontalier et Reyre pour qui la formation morale et spirituelle ne se dissocie pas totalement de la formation intellectuelle ; à ces voix, on peut ajouter celles des PP. Rossignol, Duparc et Bonafous.

di un modello culturale : i gesuiti nello stato sabaudo tra sei e settecento », dans Gian Paolo Brizzi (dir.), *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Rome, Bulzoni, 1981, pp. 217-248.

¹⁵ Le premier publié, en 1767, les *Variétés d'un philosophe provincial* déjà cité qui adoptent en 1786 un titre plus militant, *Le théologien philosophe*. Dans une même logique, Grandjacquet publie, en 1776, *La muse d'un théologien du Mont-Jura*. La particularité de ces entreprises relativement à la question du statut de l'écrivain chez les anciens jésuites et du rapport avec le modèle de l'intellectuel prôné par la Compagnie de Jésus sera traitée dans le chapitre suivant.

2. LE THÉÂTRE DE COLLÈGE EN QUESTION

La coïncidence soulignée par les historiens entre le déclin du théâtre scolaire et l'expulsion des jésuites des collèges français¹⁶ cache une réalité complexe qui dépasse bien évidemment le contexte de la Compagnie de Jésus et l'opposition simpliste entre des jansénistes massivement hostiles au théâtre, dont les principes imprègnent les collèges de l'Université, et des jésuites partisans de sa moralisation et de sa christianisation. Elle nous amène donc à revenir sur les raisons de la lente et progressive diminution de ce phénomène historique dans la société française, tout en confirmant l'évolution des exercices scolaires à travers le temps¹⁷. À ce titre, l'observatoire offert par les écrits des anciens jésuites sur cette pratique culturelle apparaît tout à la fois ordinaire et singulier. Ordinaire car il enregistre un changement de mentalités à travers le repli sur les formes plus simples d'exercices oratoires, déjà constaté dans les collèges au cours du XVIII^e siècle, et la reprise des arguments avancés contre ce qui est désigné, dès la fin du XVII^e siècle, comme un « ancien usage »¹⁸. Par ailleurs, l'attention portée ici à la condition d'ancien jésuite ainsi qu'à ses enjeux ne peut manquer de rendre singulière la distance prise par certains individus vis-à-vis d'une pratique étroitement associée aux jésuites et à leur enseignement. Pourtant, les études plus générales sur l'histoire de l'enseignement laissent deviner que cette attitude ne procède pas totalement des événements de la suppression. Un début de réponse peut être trouvé, par exemple, dans l'extinction progressive autour des années 1730 des dernières figures emblématiques des PP. Gabriel Le Jay (1657-1734), Charles Porée (1675-1741) et Jean-Antoine du Cerceau (1670-1730)¹⁹. Défenseurs du genre, par leurs discours ou par leurs compositions dramatiques, ils ont aussi donné ses derniers éclats au théâtre néo-latin en France tout en inaugurant et développant, pour les deux premiers, la pratique du plaidoyer en français perpétuée ensuite par leurs successeurs²⁰. Un travail de réflexion sur les liens qui unissent à l'époque moderne

¹⁶ L.-V. Gofflot, *Le théâtre au collège du Moyen âge à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1907, p. 187 ; Lazare-Maurice Tisserand, *Le théâtre au collège. Etudes sur les exercices dramatiques dans les écoles, suivie de l'analyse des principales pièces représentées au collège de Sens (1610-1761)*, Paris, Dumoulin, 1859, p. 154. Plus récemment, Martine de Rougemont, *La vie théâtrale...*, op. cit., p. 301 et Anne Piéjus, *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, p. 10.

¹⁷ Marie-Madeleine Compère, « La tardive constitution de l'enseignement des humanités comme objet historique », dans Marie-Madeleine Compère et André Chervel (dir.), *Les humanités classiques*, Paris, INRP, 1997, p. 200.

¹⁸ Voir par exemple le *Traité des études* (1726) de Charles Rollin.

¹⁹ Voir Dominique Julia, « Livres de classe et usages pédagogiques », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin, *Histoire de l'édition française...*, op. cit., p. 485.

²⁰ On sait par ailleurs que le collège romain, en 1564-1565, usait d'un exercice oratoire qui consistait dans une action judiciaire, voir Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions" au collège romain. Formation rhétorique et

la pratique jésuite du théâtre scolaire avec le latin, l'enseignement de la rhétorique ou le théâtre religieux, de même qu'un travail de comparaison avec d'autres formes théâtrales qui émergent au XVIII^e siècle comme le théâtre d'éducation, est indispensable pour comprendre les formes sous lesquelles le théâtre est susceptible de réapparaître dans le contexte éducatif des Pères de la Foi et des jésuites de la restauration. Il faut en effet garder à l'esprit, ainsi que nous y invite Marie-Madeleine Compère, que « les pratiques scolaires sont du côté des usages sociaux de la culture »²¹.

2.1. Une pratique délaissée et proscrite

Nous nous sommes penchés ici principalement sur les discours tenus par Jacques Lenoir Duparc dans son *Nouveau recueil de plaidoyers français* (1786) et par Louis Philipon de la Madelaine dans le traité intitulé *De l'éducation des collèges* (1784)²². Mus certes par des opinions contraires, ces deux individus aboutissent *a priori* à une même conclusion : la défiance envers le théâtre de collège, pratiqué essentiellement par les élèves de rhétorique, et l'abandon de celui-ci. L'intérêt d'une telle comparaison réside principalement dans l'analyse des raisons invoquées et des chemins intellectuels empruntés par chacun. Se placer au niveau de l'individu permet surtout de mesurer la différence qui survient inévitablement entre un cadre pédagogique et la pratique²³. L'étude du parcours de ces deux anciens jésuites, avant et après la suppression, permet tout d'abord de comprendre les choix pédagogiques et idéologiques qui déterminent en partie la construction de leurs discours. D'une génération différente, Duparc et Philipon passent un temps inégal au sein de la Compagnie de Jésus. Le premier, davantage inséré dans l'Ordre dans lequel il est entré en 1721, bénéficie d'une longue expérience en tant que professeur de rhétorique, d'abord à Caen puis à Louis-le-Grand, où il compose plusieurs tragédies françaises pour les distributions de prix entre 1750 et 1759. Il édite également en 1755, avec son ancien confrère Barthélémy Baudrand, les *Œuvres spirituelles* du P. Huby et est, avant la suppression, supérieur du séminaire de la Marine de Brest. Ces deux orientations, littéraire et spirituelle, sont poursuivies après 1762 puisque

théâtre jésuite au XVIII^e siècle », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997, p. 198.

²¹ Marie-Madeleine Compère, « La tardive constitution... », art. cit., p. 202.

²² Sur l'apport de Philipon à la réflexion sur l'enseignement, voir Dominique Julia, *Les trois couleurs du tableau noir : la Révolution*, Paris, Belin, 1981.

²³ Ainsi, « il apparaît de moins en moins pertinent de considérer l'enseignement de chaque congrégation comme un ensemble rigide et uniforme. [...] Pour bien apprécier l'œuvre pédagogique des maîtres, il faut leur restituer leur individualité, même si l'appartenance institutionnelle reste le cadre sociologique de base », Marie-Madeleine Compère, « La tardive constitution... », art. cit., p. 197.

parallèlement à deux recueils de plaidoyers et à des ouvrages sur les belles-lettres, on lui doit, en 1781, une collection des *Œuvres spirituelles* du P. Judde qui contient notamment les « Instructions pour les jeunes régents qui enseignent les humanités »²⁴. Son activité littéraire s'inscrit donc dans un engagement religieux nourri par une solide connaissance de la spiritualité jésuite : « je parle de la voix de la religion dans un siècle où elle n'est plus guère connue », affirme-t-il, dans son *Nouveau recueil de plaidoyers français*. Ainsi, son « unique dessein est d'être utile aux jeunes littérateurs, soit pour la littérature, soit pour les bonnes mœurs » ; « ce sont là les deux points [qu'il se] propose »²⁵.

Philipon, quant à lui, connaît une carrière toute laïque après 1762. Entré dans la Compagnie en 1749, il y professe en tant que régent la grammaire et les humanités. Il est, au moment de la suppression, un scolastique non ordonné en deuxième année de théologie. Rompant avec son ancien état, il fait le choix de moyens de subsistance inhabituels en devenant avocat du parlement du Doubs puis intendant des finances du Comte d'Artois. En dépit d'un ouvrage publié alors qu'il est encore dans la Compagnie²⁶, sa carrière littéraire se développe à partir des années 1770 et s'insère notamment dans des formes de sociabilité typiques des Lumières²⁷. Mais c'est, semble-t-il, à son expérience de professeur au sein de la Compagnie que Philipon fait référence lorsqu'il affirme dans son traité d'éducation s'appuyer sur « une expérience de beaucoup d'années », indépendamment de « la nature et [de] la raison [qui] dirigeront [ses] pas »²⁸. Duparc fait de même : « j'en parle par expérience », dit-il à propos de la pratique des représentations théâtrales de collège²⁹. Malgré d'autres apports idéologiques, plus particulièrement pour Philipon, les deux anciens jésuites parlent aussi à partir d'un modèle commun de référence, l'expérience éducative dans la Compagnie, que ce soit pour continuer de s'y référer, pour l'infléchir ou au contraire pour le contester. Les avis plus fragmentaires des PP. Jean-Joseph Rossignol et François Champion de Pontalier déjà rencontrés, de même que ceux des PP. Louis-Abel Bonafous (1736-1806) et François-Xavier

²⁴ Voir Marie-Madeleine Compère et Dolorès Pralon-Julia, *Performances scolaires de collégiens sous l'Ancien Régime : étude de six séries d'exercices latins rédigés au collège Louis-le-Grand vers 1720*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, p. 210. Maître des novices à Paris, c'est le P. Judde qui reçut Duparc dans la Compagnie : voir Georges Bottereau, « Histoire des écrits du P. Claude Judde, s.j. (1661-1735), dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 47, 1971, pp. 45-74.

²⁵ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français, auxquels on a joint plusieurs recherches très utiles aux jeunes élèves de l'éloquence*, Paris, Veuve Thiboust, 1786, p. 66 et p. 241.

²⁶ Il s'agit des *Modèles de lettres sur différents sujets*, Lyon, Bruyset-Ponthus, 1761.

²⁷ Vaudevilliste et membre de la société du Caveau, Philipon est également franc-maçon.

²⁸ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, Paris, Chez Moutard, 1784, p. 1.

²⁹ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.* p. 276.

de Feller (1735-1802)³⁰, permettent de préciser et d'élargir les deux points de vue en proposant aussi un panel d'individus allant du plus réformateur au plus conservateur.

Bien que le précepte horatien de lier l'utile à l'agréable continue d'être mobilisé pour des formes littéraires telles que les fables, il n'est semble-t-il plus suffisant pour justifier le théâtre scolaire. L'accusation principale faite à ce dernier tient non seulement au temps que le professeur et les élèves y passent mais aussi à ses immanquables conséquences morales : trop de peine pour un bénéfice minimum concluait déjà Charles Rollin dans son *Traité des études* (1726), dont les échos se retrouvent chez les deux anciens jésuites³¹. Dans son ouvrage adressé à un jeune ecclésiastique, futur professeur de rhétorique, Duparc met en garde contre « deux grands maux qu'il faut éviter : la perte du temps et la perte des mœurs. » Ainsi, recommande-t-il à son jeune lecteur :

« Quant aux tragédies et aux comédies qui demandent de longues préparations et de grands soins pour exercer les acteurs, si l'usage s'en est introduit dans le collège où vous serez, tâchez de vous en exempter autant que cela se pourra : si l'usage en est aboli, je vous en félicite. »³²

Philipon est plus catégorique : « je ne veux point de ces drames, soit latin, soit français [...]. Ils faisaient toujours perdre le temps aux écoliers ; ils leurs faisaient souvent perdre les mœurs »³³.

La rigueur réformatrice de Philipon le distingue de son ancien confrère et différencie leurs discours. L'interdiction qu'il formule à l'endroit des pièces de théâtre scolaire renvoie à celle exprimée par l'Université de Paris relayée plus récemment par les parlementaires dans les arrêts réorganisant les anciens collèges jésuites³⁴. Philipon prétend combattre « l'empire des préjugés et de la routine »³⁵ et se place résolument dans la tradition gallicane et philosophique en reprenant des propos caractéristiques. De même que chez Caradeuc de La Chalotais, les pièces de collèges sont ridiculisées et jugées médiocres, ces pièces « où le public venait bailler par complaisance » : « Eh ! que m'importe à moi que mon fils récite bien

³⁰ Bien qu'il fasse partie de la province Gallo-Belge, François-Xavier de Feller nous a semblé intéressant pour le contexte français, la diffusion de ses ouvrages se faisant notamment en France.

³¹ « Il arrive souvent que les écoliers, sous prétexte de se préparer à la tragédie, abandonnent ou négligent pendant près de deux mois le devoir essentiel de la classe, ce qui n'est pas un petit inconvénient. [...] Je finis, pour abréger, par l'inconvénient qui doit paraître le plus grand, parce qu'il peut nuire à la piété et aux mœurs : c'est le danger qu'il y a que cette sorte d'exercice ne fasse naître dans l'esprit des maîtres et des écoliers, comme cela est assez naturel, le désir de s'instruire par leurs yeux de la manière dont on doit déclamer les tragédies, de fréquenter pour cela le théâtre [...]. » Charles Rollin, *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au cœur*, t. 4, Paris, Chez les Frères Estienne, 1770, p. 586 et 588.

³² Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français ...*, op. cit., p. 278 et 276.

³³ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, op. cit., p. 76.

³⁴ « [La distribution des prix] ne pourra être précédée que d'un exercice de rhétorique ou d'humanités, sans qu'il puisse en aucun cas, conformément aux statuts de l'université de Paris, être représenté dans les collèges, aucune tragédie ou comédie. » *Arrêt de la cour du parlement, portant règlement pour les collèges qui ne dépendent pas des Universités, du 29 janvier 1765*, Paris, P. G. Simon, 1765, p. 17.

³⁵ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, op. cit., p. 1.

ou mal la prose traînante ou les vers barbares qu'aura composés son Régent ? »³⁶ On comprend dès lors que l'interdiction du théâtre scolaire pour Philipon relève aussi de l'opinion antijésuite répandue chez une partie des parlementaires et chez les philosophes. Désignés par les termes caractéristiques de « moines » et de « prêtres », les auteurs de théâtre de collège apparaissent de plus en plus comme une incongruité dans un espace scolaire qui est censé avoir banni la Compagnie de Jésus et est en voie de laïcisation. L'ancien usage, parce qu'il se rapporte à une pratique identifiée également comme jésuite, appartient en quelque sorte au passé. Il revient au théâtre d'éducation, forme plus laïque qui connaît un véritable essor après la fermeture des collèges jésuites, de proposer des pièces conformes aux idéaux pédagogiques des réformateurs³⁷.

Mais ce discours dépréciatif n'est pas anodin dans un contexte de professionnalisation du théâtre et sous la plume d'un auteur qui va se distinguer, après la Révolution, par une carrière dramatique³⁸. C'est l'amateurisme que Philipon dénonce : « ces moines ou ces prêtres qui exerçaient [les écoliers] n'avaient aucun usage du théâtre, et ne pouvaient les former à bien rendre le cri des passions, le ton du sentiment, et la voix de la raison »³⁹. Ainsi, le théâtre de collège était selon lui un théâtre déconnecté de l'esthétique contemporaine en quête de sensibilité et de réalisme. On peut également voir ici l'écho des critiques contemporaines adressées plus généralement à l'éloquence, art devenu trop mondain, artificiel et tourné sur lui-même ; Philipon demande à voir la capacité de l'élève, non pas l'étalage de celle de son régent⁴⁰. François de Dainville a souligné la portée sociale du théâtre scolaire dans une France d'Ancien Régime longtemps pauvre en occasions théâtrales pour les élites urbaines qui portaient ainsi une grande attention aux représentations de collège⁴¹. Or, la situation théâtrale est toute autre au XVIIIe siècle qui voit l'apparition de salles de spectacles fixes avec

³⁶ *Ibid.*, pp. 76-77. De même, Caradeuc de La Chalotais dénonce « des pièces dramatiques aussi ridiculement composées que déclamées ; exercices d'autant plus méprisables, que la perte du temps se réunit aux exemples du plus mauvais goût. » *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la jeunesse*, s. 1., 1763, p. 20. Voir surtout l'article « Collège » (1753) de l'*Encyclopédie*, dans lequel D'Alembert décrit les tragédies et comédies de collège, telles que *La Défaite de Solécisme par Despautère* attribuée au P. du Cerceau, comme étant des « inutilités », des « puérités si pédantesques » et de « mauvais goût » pour conclure « qu'il n'y a rien de bon à gagner dans ces sortes d'exercices, et beaucoup de mal à en craindre. » Il loue M. Rollin qui, « à ces déclamations de vers [...], a substitué les exercices, qui sont au moins beaucoup plus utiles, quoiqu'ils pussent l'être encore davantage », méthode suivie par les collèges de l'Université. (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, Chez Briasson, David, Le Breton et Durand, 1753, vol. III, p. 636)

³⁷ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation...*, *op. cit.*, p. 21 et 39.

³⁸ Philipon est l'auteur de six pièces de théâtre entre 1794 et 1797, dont une pièce à sujet patriotique, et de cinq pièces, souvent mêlées d'airs ou de vaudevilles, sous le consulat et l'Empire.

³⁹ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹ François de Dainville, « Lieux de théâtre et salles des actions dans les collèges de jésuites de l'ancienne France », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, p. 481.

privilège dans les villes de provinces et le développement aussi bien d'entreprises privées que de théâtres de société parfois semi-professionnels⁴². La professionnalisation s'accompagne d'un certain ancrage dans des lieux de représentation bien délimités, d'une séparation des espaces parallèlement à un mouvement de cloisonnement du collège qui se fait alors sentir dans les traités d'éducation comme dans les formes scolaires⁴³. Dans un esprit clairement antiphilosophique, à l'opposé de celui de Philippon, le P. de Feller fustige le théâtre professionnel par des propos encore empreints de la condamnation chrétienne du comédien : « ne croyez pas que l'histrionisme puisse jamais former de bons guerriers », explique-t-il : « c'est dans les mœurs, dans une éducation dure et sévère, dans une conscience pure et ferme, que germe la valeur et le courage ». « C'est un vol réel fait à l'Etat, c'est un crime de lèse-société humaine », s'exclame-t-il enfin⁴⁴. Plus mesuré, l'abbé Batteux s'interrogeait lui aussi sur le bien fondé d'une telle pratique : « l'éducation chrétienne, l'éducation mondaine même, si elle est sérieuse et décente, a-t-elle besoin, pour être parfaite, des leçons d'un comédien ? »⁴⁵

Tandis que le discours de Philippon conduit à une interdiction formelle du théâtre de collège, celui de Duparc prend plutôt les accents d'un renoncement et d'un repli. Certes, l'ancien jésuite, appliqué à conseiller les régents de rhétorique, insiste sur les difficultés et la peine qui accompagne, pour ces derniers, la production de telles pièces : « comme la chose est en effet difficile, et qu'on perd ordinairement beaucoup de temps, il vaut mieux se borner aux plaidoyers et aux petites déclamations »⁴⁶. Les raisons de l'abandon du théâtre scolaire sont d'abord pratiques et matérielles. Et s'il souligne le danger pour les mœurs, il affirme en réalité qu'un tel écueil est évitable et qu'une pièce peut être rendue parfaitement orthodoxe comme cela pouvait se faire dans les collèges de la Compagnie, n'en déplaise aux esprits pointilleux : « ce n'est pas que j'approuve ces censeurs éternels qui exagèrent les dangers de ces exercices, par envie peut-être et par humeur. Je sais qu'il y a du danger; mais je sais aussi qu'avec la vigilance, on peut parer à tous les inconvénients. J'en parle par expérience »⁴⁷. Duparc convient qu'il faut réformer sur ce point les pratiques éducatives. Ses efforts se dirigent plutôt

⁴² Martine de Rougemont, *La vie théâtrale...*, *op. cit.*, p. 279.

⁴³ La vogue des pensionnats révèle notamment une « poussée vers un enfermement » qui garantit l'éducation morale de l'enfant, Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère et Dominique Julia, *L'éducation en France...*, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁴ François-Xavier de Feller, *Réflexions philosophiques...*, *op. cit.*, pp. 14-16. Le P. Reyre fait de même dans *l'Ecole des jeunes demoiselles* pour justifier le théâtre amateur, voir *Supra*, Chapitre 4, « L'ordre du péché : voir, représenter, lire du théâtre ».

⁴⁵ Charles Batteux, *Cours de Belles-Lettres distribué par exercices*, t. 4, Paris, Chez Desaint et Saillant, 1750, pp. 242-243.

⁴⁶ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers françois...*, *op. cit.* p. 276.

⁴⁷ *Ibid.*

vers la défense des qualités des pièces de collèges, des talents de ses anciens confrères rhéteurs et par conséquent des siens propres. Cela est particulièrement visible dans ses *Observations sur Trois siècles de littérature française* (1774), réfutation de l'ouvrage d'Antoine Sabatier de Castres : « *Drames de collèges*. Voilà donc encore un nouveau genre exclu des collèges? Après tout, ce n'est peut-être pas un mal; mais croyez-vous, Monsieur, qu'il soit impossible à des professeurs de faire des drames estimables? »⁴⁸ Et Duparc de citer ses anciens confrères et prédécesseurs à Louis-le-Grand, les PP. Porée, de la Rue, Geoffroy et Vuillermet. En réalité, l'ancien jésuite peine parfois à renoncer totalement à une pratique à laquelle il reste attaché et, malgré son avis restrictif, il mentionne et décrit succinctement dans le *Nouveau recueil de plaidoyers français* trois courtes pièces manuscrites : « je ne joindrai pas à ces plaidoyers les trois pièces dont je viens de vous parler; mais je vous les enverrai », dit-il au jeune ecclésiastique, « vous en ferez l'usage que vous jugerez à propos pour l'utilité de vos écoliers. »⁴⁹ Son attitude se distingue de celle du P. Bonafous pour qui la défense du théâtre de collège est une défense aveugle de la Compagnie de Jésus et la reprise d'un discours inchangé depuis le XVIIe siècle à opposer aux jansénistes :

« Je ne partageai pas avec eux les diatribes qu'ils se permettaient contre les Jésuites Français à l'occasion des Pièces de Théâtre qu'ils faisaient représenter. Sans entrer dans des discussions qu'il serait trop long de faire ici, je préfère de m'en rapporter à Montaigne, dont le suffrage est un peu plus imposant que le leur »⁵⁰

Les doutes du P. Duparc à l'égard de l'efficacité du théâtre scolaire ne signifient pas la remise en cause totale du système pédagogique dans lequel il a été formé et a enseigné de nombreuses années. Et bien qu'il affirme, à propos des exercices oratoires, s'appuyer à la fois sur Rollin et Jouvancy, Duparc exprime sa constance pour une méthode éprouvée : « Je ne crois pas que les professeurs de l'Université doutent de mon estime pour eux et pour les méthodes qu'ils suivent. Elles sont très bonnes, quoique différentes de la mienne; et je crois la mienne très bonne, quoique différente de la leur. »⁵¹ La pratique du théâtre dans l'enceinte du collège semble donc devoir chez lui revenir, d'une certaine manière, aux bornes fixées par la *Ratio studiorum* de 1599 et aux prescriptions du P. Jouvancy, tout en prenant acte de ce

⁴⁸ Jacques Lenoir Duparc, *Observations sur les Trois siècles de la littérature française, à Monsieur S****, Amsterdam et Paris, Chez J. Fr. Bastien, 1774.

⁴⁹ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.* pp. 277-278.

⁵⁰ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique*, A Emmerick, Chez J. Lambert Romen, 1800, p. 213.

⁵¹ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.* pp. 285-286.

« nouvel esprit de l'enseignement » fixé notamment dans le *Traité des études*, un modèle à prendre en compte désormais⁵².

2.2. Trois pièces scolaires à usage domestique

Cela est particulièrement visible dans les remarques faites par Duparc au sujet de trois pièces de théâtre scolaire pouvant servir aux exercices oratoires et dont il mentionne les titres et précise brièvement les intrigues. Ces propos méritent que l'on s'y attarde parce qu'ils nous informent aussi sur les formes dramatiques qui peuvent s'inscrire dans ce repli. L'ancien jésuite trace les limites d'un spectacle dont l'utilité se renferme dans l'espace de la classe :

« Si vous croyez cependant que des dialogues suivis puissent être de quelque utilité », dit-il au futur régent de rhétorique, « au moins choisissez toujours des ouvrages d'une morale saine; que vos disciples en apprennent quelques endroits pour les déclamer un certain jour de la semaine, pendant un espace de temps fort court, sans bruit, sans spectateurs étrangers et sans sortir de classe. Une seule de ces quatre conditions négligée entraînerait tôt ou tard des abus. »⁵³

Il renvoie, semble-t-il, aux représentations privées – *privatae scenae* – décrites dans la *Ratio* et proposées aux élèves de rhétorique « sans aucun appareil théâtral » ; c'est aussi lors des déclamations solennelles mensuelles qu'étaient rassemblés les élèves d'autres classes, les professeurs et parfois le recteur⁵⁴. Avec les répétitions pour la représentation annuelle, l'espace de la classe pouvait être perçu comme une « micro-scène »⁵⁵. Duparc infléchit pourtant ici une pratique qui, dans la Compagnie de Jésus, recherchait aussi la présence d'un public extérieur au collège composé des parents et des autorités civiles le plus souvent. Montrer à l'intérieur et à l'extérieur de la Compagnie, à l'ensemble du collège et au-delà, porter à la vue de tous, jésuites et non-jésuites, les résultats des activités intellectuelles et enseignantes de l'Ordre, est en effet un point fondamental souligné par les *Constitutions* et la *Ratio*, conçues dans un esprit missionnaire et un souci de transparence⁵⁶. Les abus sont toutefois fréquents qui conduisent à des dépenses excessives et à la volonté de plaire au

⁵² Marie-Madeleine Compère, *Du collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, Julliard, 1985, p. 197.

⁵³ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.* pp. 276-277.

⁵⁴ *Ratio Studiorum*, *Règles du professeur de rhétorique* [393] et *Règles du recteur* [77].

⁵⁵ Ruth Olaizola, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête"... », *art. cit.*, pp. 388-390.

⁵⁶ *Ratio Studiorum*, *Normes des récompenses* [322] sur la solennité des prix. Le P. Jouvancy affirme qu'« il faut aussi inviter les amis, les parents et même des étrangers à venir les entendre, avant de les produire sur un théâtre, surtout s'ils sont novices dans la déclamation », cité par Ruth Olaizola, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête"... », *art. cit.*, p. 389. « On ne saurait trop louer et recommander tout ce qui peut donner de l'éclat et de la célébrité à nos études », dit par ailleurs Jouvancy, « car si vous ne les faites pas valoir en public et ne les entourez pas de quelque pompe, elles languiront, et les enfants eux-mêmes n'en feront aucun cas », cité par André Collinot et Francine Mazière, *L'exercice de la parole : fragments d'une rhétorique jésuite*, Paris, Éditions des Cendres, 1987, p. 59.

public ; ils font l'objet des critiques aussi bien des adversaires que des supérieurs de l'Ordre depuis les commencements⁵⁷. Le P. Duparc insiste donc davantage sur le cadre domestique du collège, qui tend alors à se refermer sur lui-même, permettant de revenir à une certaine mesure sans sortir des limites indiquées par les textes normatifs. Ceux-ci, rappelons-le, puisant leur source principale dans les *Exercices spirituels*, ne sont jamais une injonction et laissent la possibilité d'une adaptation aux lieux et aux circonstances⁵⁸. De nouveau, le passage à la théâtralisation et au spectaculaire n'est jamais une obligation et doit faire l'objet de la vigilance de tous. La représentation théâtrale, écourtée, tronquée et circonscrite, se recentre sur sa véritable utilité, l'éloquence, jamais déparée de son volet moral.

Le choix des genres et des sujets dramatiques nous semble révélateur d'une esthétique qui intègre une nouvelle sensibilité vis-à-vis du théâtre pratiqué par la jeunesse et qui rappelle un genre voisin, le théâtre d'éducation, dont l'essor coïncide avec la fermeture des collèges jésuites. Si les pièces retenues par Duparc font appel à la tradition du théâtre des jésuites du XVIII^e siècle, elles contiennent les caractéristiques principales qui font le succès du théâtre d'éducation mais aussi du drame bourgeois ou encore du théâtre de société⁵⁹. Ce sont avant tout des « petites pièces », dont les plus longues sont en trois actes ; deux sont des comédies, *l'Heureux malheur* et *le Trompeur trompé*, en un acte seulement, et la troisième est non pas une tragédie mais un drame héroïque intitulé *Benjamin captif*. Seul *le Trompeur trompé* est en latin mais Duparc s'empresse de dire qu'« il est aisé de [le] traduire en français »⁶⁰. L'ancien jésuite s'appuie sur la tradition du théâtre de collège, notamment jésuite, dont il apparaît comme un modeste dépositaire : « j'ai entre les mains trois petites pièces qui n'ont point été imprimées », explique-t-il pour commencer⁶¹. *Benjamin captif* et *l'Heureux malheur* ont en effet été représentés sur la scène des collèges de la Compagnie. Nous disposons pour la première pièce de l'argument imprimé lors de la représentation qui se déroula à Louis-le-Grand le 3 juin 1709⁶². Attribuée au P. Le Jay, elle est également composée de cantates spirituelles chantées entre les actes dont la musique est d'un certain La Chapelle ; il est

⁵⁷ Sur les dépenses excessives condamnées notamment lors de la 14^e congrégation générale, voir François de Dainville, « Le théâtre des jésuites en France », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, p. 478.

⁵⁸ *Ratio Studiorum, Règles du provincial* [72] sur la « diversité selon la diversité des régions ».

⁵⁹ « On peut se demander si le théâtre d'éducation est une survivance de ces formes récréatives et surveillées dont l'existence remonte au seizième siècle ou, au contraire, une réponse moderne dans sa forme et son contenu pédagogique, aux questions les plus actuelles que se posent les hommes d'enseignement et de politique au tournant des Lumières », Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation...*, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers françois...*, *op. cit.*, p. 277.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Benjamin captif, drame héroïque, qui sera représenté par les petits pensionnaires du collège de Louis le Grand, le lundi troisième jour de juin de l'année 1709 à deux heures après midy*, A Paris, L. Sevestre, 1709.

toutefois possible que Campra, habitué à une coopération avec le collège parisien, ait signé la musique de la seconde représentation le 12 juin 1714. *L'heureux malheur*, en revanche, semble avoir été écrit par le mauriste Dom Charles-François Toustain (1700-1754), et représenté au collège jésuite de Rouen le 8 février 1741 après la tragédie de la *Mort d'Absalon*. La précision faite ici par Duparc sur l'origine de ces pièces témoigne en outre d'une possible survie de manuscrits théâtraux – que ce soient les originaux ou des copies – par le biais des papiers personnels emportés lors de l'expulsion des collèges⁶³.

Comme l'on peut s'y attendre pour des pièces issues du répertoire scolaire, chacune d'elle a pour principal objet l'édification et le souci de transmettre cette « morale saine » que réclame Duparc. Certes, les cantates du *Benjamin captif* retranscrites dans l'argument imprimé peuvent nous laisser supposer un traitement qui est encore celui du théâtre classique, où l'enfant se révèle en réalité un adulte en miniature notamment par son langage. Les sujets des trois pièces appartiennent toutefois à un répertoire tourné vers les problématiques de l'enfance et de l'adolescence. Il s'agit donc, comme le souhaitaient les abbés Batteux et Coyer pour le théâtre de collège, d'« arguments domestiques »⁶⁴, propres à de jeunes élèves ; la famille y est le fond principal. Le *Benjamin captif* est, pour Duparc, « très propre à entretenir l'union entre les frères »⁶⁵. C'est d'ailleurs ce que l'on mettait en valeur en 1709 : « cette action a paru d'autant plus propre à être représentée par de jeunes enfants de condition, qu'elle est fort à la portée de leur âge, et qu'elle peut leur inspirer les sentiments les plus nobles et les plus tendres de l'étroite union qui doit régner entre des frères. »⁶⁶ De même, l'histoire de l'*Heureux malheur*, dit-on, « en est consolante pour un père affligé, à qui son fils, esclave chez les Turcs, est enfin rendu »⁶⁷. La comédie du *Trompeur trompé*, personnage récurrent notamment dans le milieu du Théâtre de la Foire, n'est « ni aussi longue, ni aussi régulière que les deux autres ; mais elle est assez gaie pour plaire aux jeunes gens, et leur inspirer de la défiance de certains aventuriers. » Son intrigue en est la suivante : « C'est l'histoire d'un fourbe, qui après avoir parcouru l'Europe, et dupé, sous un faux nom, une infinité d'honnêtes gens trop crédules, finit par être dupé lui-même, et fut puni comme il le

⁶³ Les pièces les plus importantes, reliées en recueil, étaient habituellement conservées dans les bibliothèques de collège. Voir Paul Mech, « Les bibliothèques de la Compagnie de Jésus », *Histoire des bibliothèques françaises sous l'Ancien Régime 1530-1789*, Paris, Promodis-Cercle de la Librairie, 1988, pp. 57-63.

⁶⁴ « Au lieu des sujets anciens et exotiques, qu'on propose vulgairement à traiter, on choisira des arguments domestiques, rapprochés de notre temps et de nos mœurs. » Gabriel-François Coyer, *Plan d'éducation*, Paris, Veuve Duchesne, 1770, p. 180. « Est-il impossible de trouver des pièces, sans contraste du vice avec la vertu ? » se demande, quant à lui, l'abbé Batteux, *Cours de Belles-Lettres...*, *op. cit.*, t. 4, p. 242.

⁶⁵ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers françois...*, *op. cit.*, p. 277.

⁶⁶ *Benjamin captif, drame héroïque...*, *op. cit.*, p. 3.

⁶⁷ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers françois...*, *op. cit.*, p. 277.

méritait. »⁶⁸ En outre, le sujet du drame du *Benjamin captif* est tiré de la Genèse, chapitre 44 ; il est une paraphrase sur l'histoire de l'arrestation de Benjamin et de ses frères par Joseph. L'épreuve infligée aux protagonistes révèle leur attachement fraternel. Ce drame peut se rapprocher des formes les plus religieuses du théâtre d'éducation, lequel n'évacue pas tout à fait les sujets tirés de l'Écriture sainte ou de la vie de saints, caractéristiques la plus évidente du théâtre des jésuites⁶⁹. Ces indications sommaires et la déclaration de Duparc de faire parvenir à son jeune correspondant ces quelques manuscrits nous renvoient également aux recueils de pièces de théâtre « à l'usage des collèges » ou « à l'usage de la jeunesse », publiés particulièrement dans les années 1770 et 1780, et dont le succès se prolonge jusqu'au début du XIXe siècle⁷⁰.

2.3. La mise en scène de la parole et des corps

Le constat d'inefficacité et d'inutilité du théâtre de collège s'accompagne chez nos deux auteurs de propositions pour pallier son absence ou du moins pour réorganiser et rééquilibrer une structure en insistant sur des exercices, tels que les plaidoyers, les petites déclamations et les dialogues, jugés mieux adaptés aux nouvelles vues de l'enseignement et à l'évolution des mentalités. En réalité, nous sommes confrontés, comme l'on peut s'y attendre, à des prolongements artificiels du règne de la rhétorique à travers la conservation plus ou moins éphémère d'exercices oraux publics ou privés. En dépit de frontières artificielles tracées entre les deux exercices, les propos de Duparc et de Philipon décrivent le mouvement inverse à celui qui a conduit les jésuites de la déclamation au théâtre, d'une forme théâtrale réduite à une forme spectaculaire et éclatante⁷¹.

Le statut et la place du latin sont bien sûr déterminants dans ce recul. Le théâtre dans les collèges jésuites, malgré la présence de plus en plus prégnante de la langue vernaculaire, notamment dans le genre comique, souffre naturellement des coups portés au latin en tant que

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Mme de Genlis a en effet écrit des pièces tirées de l'Écriture Sainte tandis que Jean-Baptiste Nougaret propose dans son *Théâtre à l'usage des collèges* la tragédie chrétienne sur le martyr de Symphorien.

⁷⁰ « Je ne joindrai pas à ces plaidoyers les trois pièces dont je viens de vous parler », dit Duparc, « mais je vous les enverrai. Vous en ferez l'usage que vous jugerez à propos pour l'utilité de vos écoliers. Mais encore une fois, songez aux deux grands maux qu'il faut éviter; la perte du tems et la perte des mœurs », Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.*, pp. 277-278. Dans le contexte de développement de la littérature enfantine, plusieurs auteurs se distinguent et se spécialisent dans le théâtre d'éducation. Voir par exemple Alexandre-Guillaume de Moissy, *Jeux de la petite Thalie ou nouveaux petits drames dialogués sur des proverbes* (1764), ou bien sûr Mme de Genlis, *Théâtre d'éducation à l'usage des jeunes personnes* (1779-1780), 4 vol. Citons également Pierre Jean-Baptiste Nougaret, *Théâtre à l'usage des collèges, des Ecoles royales militaires et des pensions particulières* (1789), 2 vol.

⁷¹ Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 224 et p. 85.

langue vivante et au système pédagogique construit autour des humanités classiques. Pour Jean-Marie Valentin, l'adéquation du théâtre, et surtout de la tragédie, avec la pédagogie jésuite tient notamment au fait qu'il soit « le seul », ou du moins, devrions-nous dire, l'un des seuls à « fournir des monuments authentiques de latin parlé. »⁷² Duparc, dont l'ouvrage s'inscrit aussi dans la lignée des « instructions pour les régents » écrites par les PP. Judde et Tournemine dans la première moitié du XVIIIe siècle, s'applique à défendre cette tradition et l'enseignement qui en dépend. Il trouve dans le désintéret de ses contemporains pour le latin une des raisons du mépris pour le théâtre scolaire :

« Ces termes vagues de pièces de collèges ne disent rien. Il faudrait au moins examiner l'origine de ce mot ; peut-être vient-il de ce que les pièces de collèges étant toujours en latin, on se sera accoutumé à les mépriser, comme on méprise ordinairement ce qu'on n'entend pas, ou ce qu'on entend moins qu'une pièce française. Mauvaise raison, et bonne tout au plus pour le peuple ignorant et non pas pour des gens lettrés et instruits »⁷³.

Tout juste l'ancien jésuite peut-il proposer la multiplication des traductions des auteurs latins anciens et surtout modernes pour combattre l'inévitable déclin⁷⁴. De nouveau, Philipon se montre plus critique et partage la volonté exprimée par la majorité des théoriciens et pédagogues d'avoir un enseignement diversifié qui prépare non plus seulement à la chaire et au barreau mais aux autres professions⁷⁵. La rhétorique sera donc enseignée en français comme cela s'est répandu dans divers traités au cours du XVIIIe siècle. Le P. Rossignol s'associe volontiers à cet avis général sur le latin :

« Le dirai-je ? Ne le dirai-je pas ? Mais qui pourrait s'inscrire en faux contre l'évidence du fait ? Le système où l'on a été si longtemps, d'assassiner de malheureux enfants, pour leur apprendre, tant bien que mal, quelque peu de latin, dans une étendue de sept à huit ans ; et l'ignorance presque totale où l'on les a laissé croupir sur leur propre langue, sur cette langue qui fait les délices des étrangers, et qui, de l'aveu de tous les gens de lettres, est proprement aujourd'hui la langue savante de l'Europe ; tout cela ne pourrait-il pas à bon droit, être qualifié de chef-d'œuvre de déraison ? Sans prétendre déprimer l'étude du latin, et sans vouloir en méconnaître les solides avantages, je ne balance pas à donner la prééminence à la langue française, comme d'un usage plus constant et plus universel pour nous. Nous cultiverons donc

⁷² *Ibid.*, p. 215.

⁷³ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁷⁴ Ainsi dit-il à propos de la traduction des auteurs modernes : « une traduction exprimée en termes choisis et avec toute la perfection de la langue française, l'emportera nécessairement sur l'original latin, dont le langage n'est pas et ne peut pas être aussi sûrement pur que celui de la traduction », *De Argumentis oratoriis. Utrum idonea ad eloquentiam argumenta desint nostris oratoribus ?*, Paris, Chez Seguy-Thiboust, 1787, p. IV.

⁷⁵ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, *op. cit.*, p. 60

l'une et l'autre, en proportion de son importance ; il ne s'agit plus que de savoir dans quel ordre et comment. »⁷⁶

Faire voir et faire sentir les beautés de la langue française, tels sont également certains des objectifs de l'enseignement proposé par les anciens jésuites qui poursuivent une tendance déjà à l'œuvre dans les collèges français de la première moitié du XVIII^e siècle, sans jamais détrôner toutefois les lettres latines qui demeureront le cœur de l'enseignement jusqu'au XIX^e siècle⁷⁷. La pensée rhétorique de Duparc et de Philipon est certes classique mais elle ne reste pas sourde au contexte intellectuel qui dénonce la rhétorique comme un art trompeur, manquant de naturel et de simplicité, et qui tente de la redéfinir à l'aune de la philosophie. Les deux anciens jésuites continuent de dispenser des outils traditionnels qui sont autant de marqueurs de distinction sociale. Ils répondent aux demandes et aux exigences des élites intellectuelles en tenant compte de leur intérêt ranimé pour l'éloquence, le genre délibératif – les institutions académiques popularisant notamment l'éloge et le discours – et l'élocution, au sens moderne du terme⁷⁸. L'action oratoire, quatrième partie de la rhétorique, n'est donc pas négligée dans leurs écrits malgré l'importance prise par la composition écrite qui tend à éclipser les exercices oraux. Ainsi proposent-ils, comme il était d'usage, autant pour l'ensemble des élèves que pour les meilleurs d'entre eux rassemblés au sein de l'académie de rhétorique, divers exercices qui forment à la prononciation, non pas latine mais française, de façon régulière dans le cadre privé des classes ou plus occasionnellement dans un contexte public comme celui de la distribution des prix par exemple.

Il se dégage, à travers les brèves descriptions de ces exercices, une certaine conception de la déclamation qui peut se situer en aval de celle exprimée par la Compagnie de Jésus et plus particulièrement dans le *Journal de Trévoux* à l'occasion de réflexions contemporaines sur le théâtre. On y valorise un art de la parole, sans pour autant nier le naturel comme l'explique, en 1740, un article sur les *Pensées sur la déclamation* (1738) de Luigi Riccoboni :

« L'art de la déclamation n'est pas une chimère. C'est le fruit de l'expérience, de l'exercice, de l'étude. Tout art a ses principes, et ses règles, celui-là surtout. C'est une erreur de s'imaginer que le goût, la nature et le talent suffisent. [...] Bien déclamer, c'est joindre à une prononciation variée, l'expression du geste pour mieux faire sentir toute la force de la pensée.

⁷⁶ Jean-Joseph Rossignol, *Plan d'étude à l'usage des collèges*, Embrun, Chez Pierre-François Moyse, 1777, pp. 27-28.

⁷⁷ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, op. cit., p. 630.

⁷⁸ Voir dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, les articles de Peter France, « Lumières, politesse et énergie (1750-1776) », pp. 945-999 et de Michel Delon, « Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775-1800) », pp. 1001-1017.

Il faut pour cela un concert de l'âme et du corps [...]. [La déclamation] est naturelle, il est vrai ; mais c'est à l'art de développer et de conduire la nature. »⁷⁹

Les rédacteurs de Trévoux prenaient ainsi leur distance avec le ton déclamatoire, de nouveau condamné dans les années 1770, en s'appuyant comme à leur ordinaire sur la doctrine classique et sur les écrits théoriques jésuites. Les idées exprimées par François Riccoboni dans *L'Art du théâtre à Madame* *** (1750) sont en effet analysées en fonction des préceptes de Quintilien et de l'*Actio oratoris seu de gestu et voce* (1675) du P. Jean Lucas (1638-1716), pour aboutir à une conclusion similaire à celle de l'auteur : « du reste nous approuvons fort l'aversion qu[e François Riccoboni] nous inspire pour ce qui s'appelle parmi nous *déclamer*. [...] Un [acteur], un orateur doivent donc parler et non *déclamer* »⁸⁰. Les petites déclamations régulières proposées par Duparc témoignent de la même exigence de naturel dans un cadre resté classique. Les futurs régents de rhétorique peuvent conserver l'usage de faire « déclamer des fables de La Fontaine, dans les plus basses classes, ou des morceaux de quelques auteurs estimés », tout en prenant soin de distinguer cet exercice de celui des plaidoyers. De ces deux exercices « très-propres à diminuer la timidité des jeunes gens, et à leur inspirer un peu de hardiesse », la petite déclamation « demande un ton différent de celui des plaidoyers. Ceux-ci sont sur un ton plus grave et plus sérieux: [celle]-là [a] quelque chose de plus vif et de plus familier »⁸¹. Déjà, vers 1715, le P. Judde mettait en garde les jeunes régents contre les excès de la déclamation, faisant un tableau pittoresque de ce qui pouvait se pratiquer alors :

« La dernière demi-heure, on fait déclamer ou quelques fables, ou quelques beaux endroits de Virgile ; il faut, pendant cette déclamation, tenir les écoliers dans la modestie [...] ; et pour ceux qui déclament, les former de bonne heure à dire en honnêtes gens et d'une manière naturelle, et non point avec des gestes et des contorsions de furieux, ou bien en contrefaisant leur voix et prenant des tons de pleureux. »⁸²

Conformément à la *Ratio*, on pourra par ailleurs proposer aux élèves des morceaux de « dialogues suivis », comme les trois pièces de théâtre mentionnées plus haut, à « déclamer un certain jour de la semaine » dans la classe ; le dialogue est avec le plaidoyer une des formes de plus en plus privilégiées dans l'enseignement après 1750 qui mettent en valeur la langue nationale⁸³. Une même pratique se retrouve chez le P. Rossignol pour qui la formation à la

⁷⁹ *Journal de Trévoux*, mars 1740, pp. 436-437.

⁸⁰ *Ibid.*, février 1750, pp. 518-519. Voir également le panorama donné par Sabine Chaouche dans les présentations de plusieurs traités déterminant dans l'histoire de l'art de l'acteur : *Sept traités sur le jeu du comédien et autres textes. De l'action oratoire à l'art dramatique (1657-1750)*, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁸¹ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.*, pp. 275-276.

⁸² *Œuvres spirituelles du P. Judde, de la Compagnie de Jésus, recueillies par M. l'abbé Le Noir-Duparc*, A Paris, Chez Méquignon-Junior, 1833, vol. 4, p. 378

⁸³ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.*, pp. 276-277. *Ratio Studiorum, Règles du professeur de rhétorique* [376] sur la répartition du temps : le samedi « à la dernière heure, il y aura

prononciation de la langue française ne doit être ni négligée ni considérée comme « purement accessoire ». Son *Plan d'étude* prévoit, en classe d'humanités et de rhétorique, un quart d'heure quotidien consacré à l'art de la déclamation française, comme cela pourra se faire à partir de la Révolution et au début du XIXe siècle⁸⁴. Le témoignage de Philipon nous montre pourtant que malgré les efforts de ses anciens confrères, la réalité oratoire dans les collèges jésuites pouvait être encore éloignée de la déclamation vraie. Méfiant à l'égard du « frivole talent de la déclamation », il refuse de reconnaître aux plaidoyers prononcés sous les régences des PP. Baudory et Geoffroy un quelconque naturel car, selon lui, ces professeurs « faisaient débiter quelques phrases bien éloignées du vrai style du Barreau et de la manière dont Petit-Jean et l'Intimé plaident dans Racine. »⁸⁵

La conservation des exercices publics et de la distribution des prix qui s'est imposée dans la plupart des établissements autour des années 1730 et 1740 et qui continue de couronner l'année scolaire manifeste, chez nos deux anciens jésuites, une évolution dans la mise en scène de l'éloquence des élèves. Le caractère solennel de ce type d'exercices recommandé dans la *Ratio studiorum* et par Jouvancy par exemple, n'est pas mis en doute mais la dimension spectaculaire est retranchée⁸⁶. La fête littéraire reste poétique mais, dépouillée de l'apparat baroque qui entourait auparavant le discours latin, elle n'est plus théâtrale à proprement parler⁸⁷. Il semble donc que l'on soit, dans ces écrits, face à une autre conception de la solennité et de l'apparat dans l'enceinte du collège qui, aux XVIe et XVIIe siècles, se traduisait principalement par la théâtralisation. Les conceptions de Duparc et de Philipon sont toutefois différentes et laissent de nouveau entrevoir leurs partis pris idéologiques et les différentes voies alors recherchées par les collèges classiques pour développer la pratique du français. Le premier fonde avant tout les exercices publics sur les plaidoyers et les discours encore imprégnés de la tradition de la déclamation latine et de la prédilection de la Compagnie pour la dispute scolastique et les exercices traditionnels d'émulation. « De tous les exercices consacrés à l'éducation de la jeunesse dans les collèges », affirme-t-il, « les plaidoyers sont en effet le plus noble et le plus capable de former les jeunes gens à parler en public ». Puis il ajoute : « vouloir persuader, comme on l'a fait dans quelques

une déclamation ou une prélection faite par l'un des élèves, ou bien on ira entendre les humanistes, ou l'on concertera ».

⁸⁴ Jean-Joseph Rossignol, *Plan d'étude...*, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁵ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, *op. cit.*, pp. 76-77. L'auteur fait allusion ici à deux personnages de la comédie des *Plaideurs* de Racine, inspirée des *Guêpes* d'Aristophane.

⁸⁶ Voir Anne Piéjus, *Plaire et instruire...*, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁷ « L'intérêt particulier du plaidoyer, c'est qu'il est rapidement mis au service d'une pédagogie débarrassée des oripeaux académiques qui pouvaient affubler le discours latin. », André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français...*, *op. cit.*, p. 631.

traités sur la rhétorique, que ces préceptes sont vagues et stériles, et qu'on doit suivre la nature seule, c'est contredire l'expérience de tous les temps et le sentiment de tous les maîtres de l'art. »⁸⁸ Marquées par l'élitisme scolaire de Louis-le-Grand, ses publications sont un hommage à peine voilé aux rhéteurs parisiens de la Compagnie de Jésus et à la pratique récente mais solidement implantée des plaidoyers en français, inaugurée en 1701 par le P. Le Jay, et qui, avant la suppression, partagea de plus en plus la scène avec les représentations théâtrales. L'ancien jésuite publie par conséquent plusieurs recueils d'exercices composés sous les régences des PP. Geoffroy, Porée et de la Sante et dont les sujets oratoires sont destinés aux élèves du barreau, aux futurs officiers et aux élites sociales⁸⁹. La pratique connaît toutefois un vrai succès tout au long du XVIIIe siècle dans les collèges français ou les écoles royales militaires auprès desquelles Duparc est, avec ses ouvrages, susceptible de trouver une certaine attention. Dans une moindre mesure, l'exercice du plaidoyer sera également pratiqué dans les écoles centrales et les écoles secondaires avant la fondation de l'Université impériale⁹⁰.

Soucieux de se distancer de cette tradition et de sa lourdeur, Philipon privilégie des exercices publics plus modestes encore dont l'esthétique se fonde surtout sur l'idée répandue parmi les philosophes d'un spectacle naturel opposé aux exercices artificiels pratiqués jusqu'alors. Pour lui, la pratique des plaidoyers et des discours tendait à faire de l'élève « un perroquet qui n'a retenu que des mots ». C'est pourquoi il souhaite voir cultiver un exercice qui confirme aux yeux de tous plutôt l'assimilation des connaissances : « Ce qui m'importe », dit-il, « c'est qu'il rende avec autant d'assurance que de modestie, devant une assemblée choisie et nombreuse, ce qu'il aura appris pendant le cours de l'année ». Les rhétoriciens récitaient, en effet, devant leurs parents les règles de l'éloquence ou les préceptes de rhétorique de même que les élèves de la classe d'humanités étaient interrogés sur celles de la poésie française.

⁸⁸ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français...*, *op. cit.* p. 1. Le plaidoyer met en scène plusieurs parties adverses qui s'affrontent sur un même sujet. Les discours sont préalablement écrits en classe de rhétorique et corrigés par le professeur. Ce dernier joue le rôle d'arbitre, de juge ou de président et clôt les débats par un discours qui en désigne le vainqueur. Ces exercices se faisaient sur la scène du collège et pouvaient néanmoins se faire parfois en costumes. Sur le plaidoyer, voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français...*, *op. cit.*, pp. 630-633.

⁸⁹ Son *Nouveau recueil de plaidoyers* est précédé, en 1783, de la publication d'un recueil contenant les exercices oratoires faits à Louis-le Grand durant la première moitié du XVIIIe siècle : *Recueil de plaidoyers et discours oratoires pour servir de modèles aux jeunes gens, à l'éloquence en général et à celle du barreau en particulier*, Paris, Nyon l'aîné, 1783. Voir aussi son *Discours sur les sujets oratoires* en latin et en français sur la question : « Nos orateurs manquent-ils de sujets susceptibles d'une véritable éloquence ? » *De Argumentis oratoriis. Utrum idonea ad eloquentiam argumenta desint nostris oratoribus ?*, Paris, Chez Seguy-Thiboust, 1787.

⁹⁰ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français...*, *op. cit.*, p. 633.

« Voilà des exercices tels que je les veux ; voilà ce qui forme des enfants à paraître en public ; voilà ce qui soutient leur émulation durant l'année ; voilà ce qui fait couler des yeux d'un père, des larmes de reconnaissance sur les soins de ces hommes sublimes qui se dévouent aux travaux pénibles de l'Education », s'exclame-t-il⁹¹.

Philippon maintient néanmoins ce qu'il a vu et pratiqué dans les collèges de la Compagnie : « j'y lisais à haute voix le tableau de l'ordre, dans lequel chaque écolier a mérité de passer ou de *monter* dans une classe supérieure ». « Cette proclamation publique », conclut-il, « ôterait tout espoir à la paresse, et donnerait à la diligence une âme nouvelle »⁹².

Au spectacle naturel de l'éloquence répond celui des corps à travers une nouvelle valorisation des exercices physiques au milieu du XVIIIe siècle que l'on retrouve aussi dans les écrits des anciens jésuites. La référence à ce type d'exercices aboutit chez eux à des représentations et des mises en scène du corps différentes selon qu'ils sont dans une perspective de réforme pédagogique ou, au contraire, d'adaptation de la pratique éducative jésuite, dans un esprit de fidélité. Le développement corporel et l'apprentissage physique ont, dès la fin du XVIe siècle, fait partie des préoccupations de la Compagnie de Jésus à propos de l'organisation des collèges⁹³. Les nombreuses études sur le théâtre des jésuites ont alors montré à quel point la participation de ce spectacle a été décisive dans l'affirmation de la discipline corporelle moderne. Le théâtre, qui intègre de plus en plus l'exercice de la danse, est une traduction symbolique de l'univers pacifié du courtisan que les élèves doivent intégrer⁹⁴. À lire l'argument du ballet écrit par Duparc en 1754, intitulé les *Spectacles du Parnasse*, on peut toutefois se demander si certaines mises en scène, qui prolongent de façon fugitive les formes de jeux typiquement aristocratiques, n'enregistrent pas, avant la suppression, une évolution dans la représentation des corps caractéristique du milieu du siècle. La deuxième partie du ballet concourt à revaloriser les jeux militaires, dont on déplore l'affaiblissement comme le fera Voltaire dans son *Essai sur les mœurs* (1756), en donnant à voir sur la scène des luttes champêtres ou des exercices « à la prussienne », dans le cadre classique de la mythologie grecque. Le *Mercur* loue ce spectacle qui est, pour les gens de condition, « si propre à inspirer à leurs enfants du goût pour la guerre. Lacédémone en donna souvent de pareils à la jeunesse, et ce fut à ces spectacles que se formèrent ses héros »,

⁹¹ Louis Philippon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, op. cit., pp. 77-78.

⁹² *Ibid.*, p. 78. *Ratio Studiorum, Règles du préfet des études inférieures* [276] sur la promulgation : « On lira publiquement la liste de ceux qu'on doit promouvoir, soit séparément dans chaque classe, soit devant tous, dans la grande salle. [...] »

⁹³ Voir François de Dainville, « L'exercice physique dans les collèges de l'Ancien Régime », dans *L'éducation des jésuites*, op. cit. pp. 518-525.

⁹⁴ « La société de cour se prépare dans l'apprentissage du jeu d'acteur », écrit Georges Vigarello, voir « S'exercer, jouer », dans Georges Vigarello (dir.), *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005, p. 259.

poursuit-on⁹⁵. L'utilité des exercices du corps ne fait pas l'objet de remises en cause par les anciens jésuites. Mais alors que Philipon, marqué par la pensée rousseauiste, demande l'instauration de la course ou de la lutte⁹⁶, Champion de Pontalier, qui reconnaît aux exercices physiques l'avantage de « dégag[er], fortifi[er] les membres et contribue[r] à la santé », reste frileux en se contentant de recommander les balades dans la nature, en dehors de la cour étroite du collège, ce qui se pratiquait déjà dans les collèges jésuites⁹⁷. En bon théologien, il met surtout en garde ses lecteurs contre les excès d'une trop grande attention portée au corps au mépris de celle que l'on doit à l'esprit.

La nouvelle insistance des pédagogues sur des figures qui se rapprocheraient davantage de celle de l'élève-orateur et de « l'élève-physique » favoriserait par conséquent le déclin de celle de l'acteur-élève⁹⁸. Plus précisément, on peut se demander dans quelle mesure cette dépréciation de l'image de l'acteur-élève, patiemment construite et légitimée par les jésuites mais qui, une fois la Compagnie supprimée, retombe progressivement dans les dangers de l'hypocrisie et de la féminisation, concourt-elle à éclipser la pratique du théâtre scolaire au profit de formes de spectacles jugées plus propres à la jeunesse citoyenne et à ses valeurs viriles. Car il s'agit, en effet, dans ces exercices physiques, de mettre en scène le corps masculin qui n'est plus celui du courtisan dont l'image tend à se déprécier⁹⁹. L'idée d'une féminisation des mœurs et des corps surgit sous la plume de Philipon mais surtout chez une autre figure tout aussi radicale, l'apologiste François-Xavier de Feller. Tout deux partagent l'idée répandue chez les philosophes et les pédagogues de fortification de l'être physique et moral, laquelle renvoie à l'idée d'une régénération de l'homme contre une certaine corruption et décadence des mœurs ; le rôle de l'État y est décisif à travers l'éducation publique surtout. Or, cette corruption prend aussi sa source pour Feller dans un genre, le théâtre, associé au genre féminin – et au sentiment amoureux – mais surtout à la transgression et à l'ambiguïté

⁹⁵ Cité par Ernest Boyssse, *Le théâtre des jésuites*, op. cit., p. 330. Dans le cas du collège des Nobles de Milan, Giovanna Zanlonghi souligne le développement, au cours du XVIIIe siècle, des exercices militaires, en alternance avec les ballets, *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002, p. 296.

⁹⁶ « J'aime à me représenter toute une paroisse se réunissant à l'issue des offices divins, pour assister aux exercices gymniques de la jeunesse du canton. J'y vois le courage et l'adresse des garçons recevoir une énergie nouvelle de la présence des jeunes filles », Louis Philipon de la Madelaine, *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple, tant des villes que dans la campagne, avec beaucoup de notes intéressantes. Ouvrage qui peut être également utile aux autres classes de citoyens*, Lyon, Bruyset-Ponthus, 1783, p. 253. Voir aussi Gilbert Py, *Rousseau et les éducateurs. Etude sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p. 315 et suiv.

⁹⁷ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, op. cit., vol. 1, p. 11.

⁹⁸ Voir le portrait dressé par Ruth Olaizola de l'acteur-élève dans un tableau comparatif, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête"... », art. cit., p. 405.

⁹⁹ Sur le lien entre la démonstration de la vigueur corporelle et celle du pouvoir, voir Georges Vigarello, « S'exercer, jouer », art. cit., p. 235 et suiv. L'idée de féminisation de l'homme est évoquée par certains anciens jésuites comme les PP. Ansquer du Ponçol ou Dessauert.

sexuelle. Ainsi peut-on trouver dans ses *Réflexions philosophiques* un questionnement implicite sur le théâtre scolaire comme jeu viril à proposer à la jeunesse : cet exercice est-il toujours capable d'enseigner aux jeunes élèves des collèges un ensemble d'attitudes et de postures en adéquation avec la société dans laquelle ils sont voués à évoluer ? « Jamais je n'ai mis en problème que dans un gouvernement sagement dirigé, il faille des jeux, des spectacles à la multitude », commence l'ancien jésuite¹⁰⁰. Mais c'est pour aussitôt reprendre, dans une perspective anti-philosophique, le thème privilégié de la vertu spartiate, propagé notamment par Rousseau et présent dans la *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*¹⁰¹. Le théâtre est alors associé au lieu commun du déclin d'Athènes et de Rome, à leur féminisation, tandis que la figure de Sparte sert de contre-modèle symbolisant la décence, le sérieux et la virilité des jeux au grand air : « Quelle est l'époque de la décadence de la Grèce et de Rome, qu'elle est la date précise de leur humiliation et de leur servitude ? [...] C'est l'époque de la gloire des spectacles. » Pour lutter contre cette féminisation, les exercices d'éloquence et les jeux physiques sont assurément les plus efficaces :

« Rétablissez ces jeux virils, ces récréations actives et laborieuses, qui ont conservé si longtemps la valeur et la liberté dans Sparte et dans Athènes, qui ont formé les vainqueurs de Pyrrhus et d'Annibal; auxquels Rome attribuait toute sa gloire, et auxquels elle la devait en effet : la course, la lutte, et tant d'autres exercices qui en fortifiant le corps, donnent à l'esprit même un nouvel essor. »¹⁰²

Philippon se sert de cette même figure pour bannir de son plan d'étude la musique et la danse, insensiblement liées au théâtre. En effet, celles-ci « inspirent aux jeunes gens le goût du théâtre ; et ce goût ne peut opérer à douze et quinze ans que la perte des mœurs » : « je sais surtout », dit-il, « que Sparte, dont l'éducation en valait bien une autre, avait banni de son enceinte ces exercices efféminés, et ne tolérait la musique qu'au milieu des camps et des combats. »¹⁰³ Nous sommes assurément éloignés de l'image donnée par le *De Theatro* du corps des acteurs qui, grâce à la diligence des régents garantissant une certaine contenance sexuelle, était un savant mélange de souplesse et de puissance¹⁰⁴.

¹⁰⁰ François-Xavier de Feller, *Réflexions philosophiques...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰¹ Voir par exemple Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 5, p. 122.

¹⁰² François-Xavier de Feller, *Réflexions philosophiques...*, *op. cit.*, p. 27 et pp. 34-35.

¹⁰³ Louis Philippon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, *op. cit.*, p. 55 et 57.

¹⁰⁴ Voir Edith Flamarion, « Une "peinture animée"... », *art. cit.*, p. 171.

3. DU BEAU LANGAGE ET DU « BON GOÛT » DRAMATIQUE

À la suite des travaux menés par les historiens de l'éducation ces vingt dernières années, il convient enfin de s'interroger non seulement sur les pratiques pédagogiques liées au théâtre mais aussi sur la culture scolaire et les contenus de l'enseignement littéraire à travers, tout d'abord, la production de livres « scolaires »¹⁰⁵. Or, il est admis que la culture scolaire d'Ancien Régime ne fonctionne pas en vase clos et entretient, à différents niveaux, un dialogue avec la culture contemporaine et les autres espaces culturels de la société¹⁰⁶. Cela est d'autant plus vrai avec l'entrée massive, au cours du XVIIIe siècle, du français dans l'espace du collège à laquelle participe activement l'art dramatique. La classe¹⁰⁷, en dépit de ses logiques et de ses objectifs propres, peut apparaître comme un lieu d'apprentissage et d'appréhension d'une culture littéraire et dramatique dont elle contribue à redéfinir progressivement les contours. Nous sommes donc confrontés dans un premier temps à la tendance qui conduit à l'enrichissement, voire à l'alourdissement, du bagage scolaire à la fin de l'Ancien Régime¹⁰⁸. Les écrits des anciens jésuites laissent également deviner le mouvement, favorisé par la fermeture des collèges de la Compagnie de Jésus, d'unification des programmes et des manuels scolaires autour d'un canon de textes et d'auteurs déterminé par la beauté et la perfection linguistique comme par des critères moraux encore indissociables de la notion de « bon goût ». Le rôle de la critique antiphilosophique dans le discours pédagogique et littéraire des anciens jésuites mais, plus généralement, celui de la critique littéraire à laquelle certains d'entre eux prennent part méritent, par ailleurs, que l'on s'y attarde en ce qu'elles sont, elles aussi, révélatrices de la construction d'un savoir et d'une pensée sur le théâtre et sur les œuvres dramatiques favorisée par la circulation des idées.

Il serait par conséquent trompeur de vouloir tracer les caractéristiques d'une culture dramatique « jésuite » au XVIIIe siècle, culture qui survivrait sous la plume de certains individus. C'est au-delà de l'appartenance institutionnelle et davantage du côté de la culture partagée par le corps professoral français que nous trouvons les principales clefs de lecture pour comprendre le rapport que les écrits des anciens jésuites instaurent avec le texte

¹⁰⁵ Dominique Julia adopte une définition large du livre scolaire déterminée par son usage en classe, voir « Livres de classe et usages pédagogiques », art. cit., p. 468. Voir aussi André Chervel, *La culture scolaire. Une approche historique*, Paris, Belin, 1998.

¹⁰⁶ Nous reprenons ici les problématiques et les enjeux soulignés par Marie-Madeleine Compère, « La tardive constitution... », art. cit., p. 195. Voir également Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005.

¹⁰⁷ Il s'agit ici principalement des classes de rhétorique et d'humanités au cours desquelles les élèves, dès la fin du XVIIe siècle, sont confrontés aux extraits dramatiques pour l'apprentissage de l'éloquence ou de la poésie.

¹⁰⁸ Dominique Julia, « Livres de classe et usages pédagogiques », art. cit., p. 485 et p. 493.

dramatique. De même que pour le théâtre scolaire – bien qu’il soit apparu chez Duparc et Philipon comme une pratique culturelle si ce n’est « jésuite » en tout cas marquée par le souvenir de la Compagnie de Jésus –, la question de la culture dramatique mobilisée par les anciens jésuites les amène à se positionner, comme la Compagnie auparavant, dans un cadre plus vaste régit par les pédagogues mais aussi par les hommes de lettres et plus généralement par la société française. Cela n’empêche toutefois pas l’existence d’approches spécifiques liées à des traditions culturelles développées au sein de la Compagnie de Jésus. Les anciens jésuites retenus ici apparaissent alors moins comme des défenseurs obstinés et exclusifs des humanités classiques que comme les partisans d’une position modérée, dans laquelle s’inscrivent aussi les parlementaires, qui entend conserver les méthodes scolaires éprouvées tout en faisant entrer progressivement la langue et la littérature françaises dans les enseignements. C’est encore une fois au niveau de l’individu qu’il est possible de révéler les infimes nuances d’opinions et la complexité des attitudes.

3.1. Des modèles stylistiques à mémoriser et à imiter

« Encore des observations sur la littérature! tout le monde s'en mêle! c'est qu'il est aisé de compiler les auteurs, de coudre différents morceaux, d'y ajouter quelques réflexions, la plupart pillées, et voilà un volume tout fait. »¹⁰⁹

Le constat sarcastique et amusé de Jacques Lenoir Duparc au commencement de son *Examen impartial de plusieurs observations sur la littérature* (1779) traduit bien l’impression que l’on retire, dans un premier temps, de la lecture d’une partie des ouvrages des anciens jésuites : uniformité et monotonie qui tiennent beaucoup à la reprise de mêmes lieux communs littéraires, de courtes citations illustrant les principes stylistiques ou les généralités morales. Parmi la vingtaine de titres sur la littérature que nous avons retenu, un ensemble d’une dizaine d’ouvrages nous donne un petit aperçu de l’offre proposée alors par les livres scolaires français en termes de références aux auteurs et d’extraits en langue française. À ce titre, le rapprochement que l’on peut faire avec les productions de Louis Domairon, ancien novice de la Compagnie, et de l’abbé Jean-Baptiste Blanchard (1731-1797), ex-jésuite sorti juste avant les arrêts de suppression, nous semble révélateur de l’assimilation, parmi les pédagogues français, d’une « vulgate » dramatique encore assez libre et ouverte qui, si elle n’affecte pas encore les programmes, imprègne toutefois « l’esprit même de l’enseignement des

¹⁰⁹ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial de plusieurs observations sur la littérature ; ouvrages où l’on fait l’éloge ou la critique des auteurs latins et des auteurs françois dont la lecture pourroit contribuer à former ou à dépraver le goût des jeunes gens... où l’on compare les mêmes sujets qui ont été traités par différents auteurs anciens et modernes...*, Paris, Chez Charles-Pierre Berton, 1779, p. IX.

collèges »¹¹⁰. Parce qu'à la fin de l'Ancien Régime le livre scolaire reste largement un livre de morale, nous devons également reconsidérer le petit ensemble d'ouvrages d'édification déjà parcouru sous un autre angle que celui du religieux et du spirituel. Nous ne prétendons toutefois pas proposer ici une analyse littéraire qui dépasserait notre étude et nos compétences ; aussi nous contenterons-nous de suivre et de compléter les observations d'André Chervel, en adoptant à sa suite une perspective culturelle.

L'extrait de pièces de théâtre est un indice parmi d'autres des évolutions subies par la rhétorique au cours du XVIIIe siècle que répercutent les écrits des anciens jésuites. Participant pleinement, aux côtés des représentations scolaires, du développement de cette discipline nouvelle que sera plus tard le français, les extraits tirés d'œuvres dramatiques sont d'abord l'un des indicateurs de la pénétration de la langue nationale dans le cours de rhétorique en latin, y compris jésuite. Un rapide coup d'œil jeté sur les traités de rhétorique jésuites montre à quel point l'on est, au XVIIIe siècle, éloigné d'une pédagogie du « tout latin » dans les collèges de la Compagnie¹¹¹. S'il affirme n'être « pas assez versé dans cette langue » pour se déclarer ferme dans ses jugements et exempt de conseils avisés, Duparc précise en 1774 qu'il « étudie depuis longtemps la langue française »¹¹². Cependant, les anciens jésuites sont avant tout des praticiens de la langue latine : « Je ne me pique pas de savoir les langues, mais j'entends un peu le latin », déclare Champion de Nilon¹¹³. L'apprentissage du français reste encore secondaire et dépendant du latin quant à la méthode et aux principes poétique et rhétorique repris pour l'étude des extraits en langue française. Ainsi, l'accès aux textes français se fait-il le plus souvent par les textes anciens dont ils sont comme des « doublures ». Innovation introduite au début du XVIIIe siècle, la composition en français est asservie au dogme de l'imitation des anciens voire néo-latins pour Duparc ; cela peut, selon lui, « piquer d'une louable émulation nos jeunes littérateurs qui composent en français »¹¹⁴. Le recours à la

¹¹⁰ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, op. cit., p. 427. Domairon, entré en septembre 1760, n'a visiblement pas eu le temps de prononcer ses premiers vœux. Ses *Principes généraux de belles-lettres* (1784) s'inscrivent dans la réforme de l'Ecole militaire de Paris et la production de manuels scolaires qui en découle, confiée en 1776 à l'abbé Batteux. Blanchard, malgré plus de quinze ans passé dans la Compagnie, l'aurait quitté juste avant les premiers décrets de suppression en 1762. Il publie en 1772, *Le Poètes des mœurs* et, en 1803, les *Préceptes de l'éducation des deux sexes*.

¹¹¹ Une étude sur les quelques rhétoriques manuscrites conservées dans le fonds *Jesuitica* – dont celles de Duparc, de Geoffroy et de Grou écrites dans les années 1740 et 1750 –, permettrait de poursuivre le travail sur l'évolution de la rhétorique et des pratiques scolaires. Il est à souhaiter que le chantier de l'édition scientifique du *Candidatus rhetoricae* de Jouvancy, lancé en 2013 par les équipes de recherches STIH, Paris-Sorbonne et RARE, Université Stendhal-Grenoble, soit suivi d'autres travaux nous permettant de mieux mesurer l'apport de la Compagnie en la matière.

¹¹² Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, op. cit., p. 13.

¹¹³ Charles-François Champion de Nilon, *Critique posthume d'un ouvrage de M. de Voltaire*, Londres, 1772, p. 8.

¹¹⁴ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, op. cit., pp. 26-27.

traduction montre pourtant l'inévitable déclin du latin et l'ancien jésuite de proposer, pour l'histoire de Cinna, une traduction « simple » et « très littérale » de Sénèque « afin que les jeunes gens, en la comparant avec les vers de Corneille, apprennent comment on peut imiter ou traduire, et embellir et surpasser ses modèles. »¹¹⁵

La notion de goût est centrale pour comprendre la manière dont les extraits de pièces de théâtre interviennent dans les écrits des anciens jésuites¹¹⁶. Déjà, l'enseignement de la rhétorique dans les collèges jésuites, à la fin du XVIIe siècle, visait moins l'*inventio* que l'*elocutio*, en privilégiant l'émotion plutôt que l'argumentation et en se concentrant davantage sur le choix des mots, les figures rhétoriques et les passions pour lesquelles les exemples dramatiques de Corneille figurent en bonne place. Il s'agit, comme l'explique François de Dainville, « de former de beaux esprits plutôt que des doctes. »¹¹⁷ Cherchant à se distancer de l'arsenal des règles de la rhétorique, les écrits des anciens jésuites illustrent aussi la tendance générale qui privilégie les exemples oratoires et poétiques au détriment des préceptes. La façon dont le P. Rossignol se distancie des anciens usages pédagogiques dans son *Plan d'étude à l'usage des collèges* est particulièrement révélatrice :

« Je voudrais que dès le commencement de l'Humanité, on travaillât très principalement à rendre les enfants diserts, en procédant beaucoup par voie d'exemples et insistant moins sur les préceptes. Les détails effrayants du P. de Colonia, sont plus propres à accabler les jeunes gens qu'à les former. Racontez de vive voix, à vos élèves, une fable de la Fontaine [...] Voilà, ce me semble, la véritable manière d'apprendre à la jeunesse, l'art pratique de bien parler et de bien écrire sur tout. Les figures de rhétorique, leur deviendront infiniment plus familières par cette voie, que par la dissection anatomique qu'on trouve dans les livres à l'usage des classes. M. de Voltaire tourne joliment en ridicule ces méthodes préceptrices des rhétoriques collégiales ; et l'on peut l'en croire là-dessus, plus que sur bien d'autres choses ». ¹¹⁸

Les auteurs peuvent ainsi s'appuyer sur la pratique courante depuis le XVIe siècle des *excerpta* ou des *eclogae*. Parmi les exercices de la classe de rhétorique, la *Ratio studiorum* invitait par exemple les élèves « à faire un choix de phrases latines ou grecques tirées de bons orateurs »¹¹⁹. L'érudition nécessaire au rhétoricien repose en effet sur la mémorisation et la

¹¹⁵ *Id.*, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 128.

¹¹⁶ « La notion de goût doit donc nous aider à saisir comment est affectée l'économie générale de la rhétorique », explique Jean-Paul Sermain, « Le code du bon goût (1725-1750) », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique...*, *op. cit.*, p. 883.

¹¹⁷ François de Dainville, « L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au dix-septième siècle », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, p. 196 et p. 198.

¹¹⁸ Jean-Joseph Rossignol, *Plan d'étude...*, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁹ *Ratio Studiorum*, *Règles du professeur de rhétorique* [375] sur les exercices pendant la correction. Voir par exemple Gérard de Bénat, *Fragments choisis d'éloquence, espèce de rhétorique, moins en préceptes qu'en exemples*, Avignon, 1755, 2 vol. et *l'Art oratoire réduit en exemples ou choix de morceaux d'éloquence tirés des plus célèbres orateurs du siècle de Louis XIV et du siècle de Louis XV*, Amsterdam, 1760, 4 vol.

récitation en classe des morceaux des meilleurs auteurs dont il convient de charger et d'« orner » sa mémoire¹²⁰. Les élèves peuvent alors être amenés à réciter et à apprendre par cœur des extraits de pièces de théâtre : « Faites-en donc provision maintenant, ma Fille, et ayez soin d'en meubler votre mémoire », dit la mère vertueuse de l'*Ecole de jeunes demoiselles* à propos d'*Athalie*¹²¹. L'accumulation d'un bagage de citations plus ou moins étendu ne vise pas tant à l'exhaustivité qu'à la formation et à la perfection du style, c'est-à-dire à préparer à l'écriture¹²². Les extraits de pièces de théâtre ne sont par conséquent pas considérés pour eux-mêmes mais comme des exemples oratoires et poétiques qui favorisent les divers exercices de composition demandés en classe d'humanités et de rhétorique.

L'introduction d'exemples dramatiques français dans les manuels, qui résulte aussi de la place plus grande accordée à la poétique et aux règles de la versification française, bénéficie du développement de l'édition théâtrale comme de la vogue des morceaux choisis, des compilations et des anthologies. Dans un cours dicté entre 1757 et 1759 au collège jésuite de Grenoble, le fils d'un parlementaire de la ville fait suivre les *Règles pour apprendre en peu de temps la poésie française* du P. Genin d'un recueil de poésies qui comprend notamment les vers d'un opéra-comique de Favart donné sur les tréteaux de la Foire en 1735 et imprimé en 1758¹²³. De la même façon, le *Code de la raison* (1778) d'Ansquer du Ponçol doit sans doute beaucoup à l'organisation et aux extraits disponibles dans l'*Esprit des tragédies et tragi-comédies qui ont paru depuis 1630 jusqu'en 1761*, publié en 1762. Duparc appelle donc de ses vœux la création d'un recueil de théâtre choisi qui servirait à l'enseignement et qui résulterait principalement de l'exercice du commentaire et de la critique des pièces dramatiques :

« Les belles pièces de Corneille et de Racine, de Crébillon et de Voltaire, [...], de Molière et de Destouches, etc. ont été comparées et souvent appréciées. Mais quels sont les actes, les scènes, les morceaux qui doivent être estimés ou blâmés, les phrases qui sont exactes ou incorrectes, les pensées brillantes ou obscures, sublimes ou triviales? Tout cela réuni dans un recueil, ne serait point inutile à l'instruction des jeunes gens et à la perfection du goût. »¹²⁴

La démarche de Duparc, explicitée tout le long de ses ouvrages, s'inscrit dans une conception différente de l'enseignement de la rhétorique qui est conduit insensiblement vers

¹²⁰ *Ratio Studiorum, Règles du professeur de rhétorique*, [377] Exercice de la mémoire : « De plus, il serait utile de faire réciter ensuite par un élève, depuis l'estrade, des textes appris chez les meilleurs auteurs, afin d'associer l'action oratoire à l'exercice de la mémoire ».

¹²¹ Joseph Reyre, *L'Ecole des jeunes demoiselles...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 319.

¹²² André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, *op. cit.*, p. 481. Outre les narrations, les discours, les épigrammes, sur les exercices de compositions en classe de rhétorique voir la règle [379] de la *Ratio Studiorum*.

¹²³ BMG (Bibliothèque Municipale de Grenoble), Ms 737 rés, « Règles pour apprendre dans peu de temps la poésie française données par le R. P. Genin, jésuite, professeur de rhétorique en 1751, et recueil de poésies ».

¹²⁴ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 242.

l'étude des belles lettres et de la « littérature ». Le correspondant à qui l'ancien jésuite adresse ses *Observations* remarque bien qu'il est question de « former *une sorte* d'instruction et de rhétorique » qui n'a plus beaucoup à voir avec la rhétorique traditionnelle et dont l'objectif est d'« apprendre aux jeunes gens la manière de lire et de juger en matière de belles-lettres »¹²⁵. Duparc a pourtant conscience de ne pas innover en la matière : « un reproche qu'on m'a déjà fait en pareille circonstance », dit-il, « c'est que tout ce travail n'est qu'une collection, une répétition de ce qui est dans plusieurs livres. » L'utilité d'un tel projet se justifie pourtant par la réunion de « principes suivis », auparavant « épars dans divers écrits. »¹²⁶ Il renvoie alors tout autant à la méthode et aux contenus des ouvrages du P. Bouhours qu'à ceux des professeurs de l'Université, des gens de lettres ou encore des journaux contemporains¹²⁷. Duparc entend bien, à leur exemple, fixer la langue française : « Ce sont ces sortes de jugements qui fixent le goût sur certains points », affirme-t-il. La recherche d'un « jugement fixe et décidé » constituerait donc la première partie de sa nouvelle rhétorique¹²⁸.

Bien que l'imitation des meilleurs auteurs anciens et modernes demeure une règle, certains anciens jésuites ont soin toutefois de préciser qu'il ne se s'agit pas d'une imitation servile. Pour Champion de Pontalier, il faut avant tout cultiver le talent naturel et individuel. Il rejoint par là même les débats contemporains sur le sublime et le génie des auteurs sans se départir cependant d'une certaine politesse littéraire : « Je ne serai donc ni Rousseau, ni Bossuet, ni Racine, ni Fénelon dans mes vers ou dans ma prose ; je serai moi : vous serez vous : et nous ne leur ressemblerons pas plus qu'ils ne se ressemblent entre eux. Ils peuvent être nos modèles ; mais notre original est en nous-mêmes. » L'imitation des auteurs consiste donc, selon lui, à y puiser « un bon goût d'expressions » et « à acquérir une certaine finesse de tact qui distingue du vulgaire lettré ». « Pour imiter les grands hommes avec succès », précise-t-il plus loin, « il faut se chercher en eux, et s'y reconnaître, c'est-à-dire, emprunter d'eux la vraie méthode d'embellir son propre fonds ». Car,

« on trouve l'art dans les livres ; la nature ne se trouve point. Chacun a la sienne en naissant ; mais c'est un diamant brut, qui a besoin du ciseau de la réflexion et du marteau de l'étude. Jamais nous n'excellerons en aucun genre, si nous devenons autres que nous ne sommes. »¹²⁹

¹²⁵ *Id.*, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 60 ; nous soulignons.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹²⁷ « Un grand nombre de jugements portés dans le dictionnaire des Trois siècles, dans l'excellent Abrégé critique de Bayle par M. Bonnegarde [c'est-à-dire le *Dictionnaire historique et critique... tiré des dictionnaires de Mrs Bayle et Chauffepié*, 1771], dans le Dictionnaire historique portatif [de l'abbé Ladvocat, publié en 1755], dans M. Palissot, dans Bouhours [il s'agit de la *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687) et des *Pensées ingénieuses des anciens et des modernes* (1689)], dans Rollin, dans les Journaux, et dans plusieurs autres écrits, serviraient à la perfection de cet ouvrage. », *Ibid.*, pp. 60-61.

¹²⁸ *Ibid.* p. 62 et p. 60.

¹²⁹ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 195-196.

Duparc s'attache, quant à lui, à tempérer la fidélité aux règles de l'éloquence par la promotion de l'imagination et la valorisation d'un certain élan créateur :

« je pense que dans l'éducation des jeunes gens, on ne doit jamais captiver leur imagination, [...] il faut au contraire lui laisser prendre l'essor, au risque de la voir s'élever un peu au-delà des bornes prescrites par un goût sévère. La raison et la réflexion lui feront quitter ces écarts, quelquefois heureux cependant, et préférables à cette inquiétude scrupuleuse, qui, dans la crainte de s'élever trop haut, fait ramper l'esprit dans la poussière et le tient renfermé dans un cercle étroit de pensées et de raisonnements rigoureusement vrais et géométriquement fades et ennuyeux. »¹³⁰

L'on ne saurait comprendre par ailleurs l'usage des extraits dramatiques sans souligner de nouveau l'étroite dépendance qu'ils entretiennent avec la morale. Suivant l'esprit classique, un bon exemple littéraire doit aussi être un bon exemple de vertu, religieuse ou non, et les extraits dramatiques servent aussi bien aux manuels de belles-lettres qu'à la littérature moraliste à l'usage des classes. Ansquer de Londres, comme d'autres auteurs du XVIII^e siècle, illustre les notions de vengeance et de patriotisme par des extraits tirés de *Cinna* ou d'*Horace* de Corneille : « j'ai souvent employé des comparaisons et des images poétiques », explique-t-il dans la préface des *Variétés philosophiques et littéraires* ; « il fallait orner et égayer les moralités par des expressions figurées et des peintures riantes. »¹³¹ Habités à considérer les humanités classiques comme étroitement liées à la piété et aux bonnes mœurs, les anciens jésuites se comportent plus généralement en pédagogues préoccupés de l'innocence de leurs jeunes lecteurs mais aussi en hommes de lettres coutumiers des débats idéologiques dans le champ littéraire. La pratique de l'extrait rejoint alors celle de l'expurgation en tant qu'elle est « découpage et recomposition du texte », signe de la « scolarisation » des œuvres littéraires qui, réduites pour la plupart à des phrases, sont alors retirées de leur contexte pour être réinvesties dans un nouvel ensemble textuel¹³². Mais dans le contexte post-révolutionnaire, la préoccupation morale semble prendre, pour certains des anciens jésuites survivants, une nouvelle importance. La façon dont Champion de Pontalier et Reyre conçoivent l'usage de l'extrait et des morceaux choisis en est révélatrice. De la même génération, ayant passé un temps similaire et suffisant dans la Compagnie pour y pouvoir prononcer les derniers vœux, ils défendent tous deux une éducation chrétienne. Les *Variétés*

¹³⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 69.

¹³¹ Théophile Ignace Ansquer de Londres, *Variétés philosophiques et littéraires*, Paris, Chez Duchesne, 1762, p. VI.

¹³² Sur l'origine de l'expurgation dans la Compagnie voir Pierre-Antoine Fabre, « Dépouilles d'Égypte. L'expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites », dans Luce Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p. 66. Sur la « scolarisation » des œuvres, terme employé par Pierre Kuentz, voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, *op. cit.*, p. 478.

d'un philosophe provincial de Champion de Pontalier, publiées d'abord en 1767 et augmentées en 1786, estimées en leur temps par Joseph de Maistre et Louis de Bonald, dessinent les contours d'une recomposition littéraire déterminée avant tout par les lois esthétiques, conception répandue en réalité chez ses anciens confrères comme chez la majorité des pédagogues de la même époque : « Mais quelle idée aurait-on d'un appartement immense dans lequel les chefs-d'œuvre des plus brillantes écoles seraient confondus avec un tas de peintures ignobles ? Quel outrage au bon sens ! Voilà pourtant nos bibliothèques. » L'auteur poursuit le parallèle entre la peinture et la poésie en incitant à retrancher aussi bien des livres inutiles que des mauvais passages : « déchargez même les volumes de ce qui manque d'énergie ou d'invention, de tout ce qui n'est pas marqué au coin d'un discernement fin » ; « en fait de peintures, un amateur laisse au rebut tout ce qui est commun : en fait de livres, on garde tout, le bon et le mauvais », constate-t-il enfin¹³³.

L'abbé Reyre, dont les nombreuses compilations commencées en 1765 se répandent au XIXe siècle, notamment dans les maisons d'éducation, décrit son projet de *Bibliothèque poétique de la jeunesse* comme motivé principalement par « l'intérêt des bonnes mœurs »¹³⁴. Il est une réponse au souhait formulé par l'abbé Gérard dans le *Comte de Valmont* de « faire un recueil, qui contient tout ce qu'il y a de plus agréable et de plus moral dans nos poètes, sans rien offrir de ce qu'ils ont d'indécent et de dangereux. »¹³⁵ Publiée en 1805, quatre ans après la signature du Concordat et à l'heure de la réorganisation de l'enseignement, la *Bibliothèque* prône avant tout une éducation chrétienne qui s'éloigne sensiblement des exigences littéraires. Le P. Reyre s'est attaché à ce qu'il y avait « de plus ingénieux, de plus élégant, de plus délicat, de plus poétique » mais il n'écrit pas pour perfectionner la langue française ni pour les hommes de lettres dont il conçoit les éventuelles critiques : « Peut-être les hommes de lettres n'applaudiront-ils pas toujours au choix que j'ai fait », dit-il lucidement¹³⁶. C'est aux pères de famille et aux instituteurs vertueux qu'il a d'abord pensé, de même qu'à leurs enfants et à leurs élèves : « il vaut mieux, selon moi, leur donner des leçons de vertu, que leur offrir des modèles de poésies »¹³⁷. En cherchant à « rendre [ses jeunes lecteurs] vertueux » plutôt « qu'à en faire de bons littérateurs », en y sacrifiant la « délicatesse du goût », le P. Reyre favorise une certaine rupture non seulement entre la religion et le monde lettré mais aussi entre la

¹³³ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, op. cit., vol. 1, pp. 198-199.

¹³⁴ Reyre commence par publier *L'Ami des enfants* connu aussi sous le titre *Le Mentor des enfants ou Recueil d'instructions, de traits d'histoire et de fables nouvelles, propre à former le cœur et l'esprit des enfants* (1786).

¹³⁵ Joseph Reyre, *Bibliothèque poétique de la jeunesse...*, op. cit., vol. 1, p. VI

¹³⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. VI-VIII.

¹³⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 155.

littérature et l'école¹³⁸. De fait, les extraits dramatiques sont quasiment absents de son ouvrage – seul Gresset est sauvé – bien qu'il se soit proposé d'aborder tous les genres de poésie.

Ce que révèlent en définitive les extraits dramatiques c'est une limitation de la lecture à laquelle renvoient plusieurs publications des anciens jésuites concernant les ouvrages des philosophes¹³⁹. Comme cela se faisait auparavant au sein de la Compagnie de Jésus dans la logique de la Réforme catholique et de la même façon chez les pédagogues français, il s'agit d'imposer un ordre et un itinéraire de lecture qui conduit pour certains individus tels que le P. Grou, nous l'avons vu, vers un itinéraire spirituel et vers le « croire »¹⁴⁰. Mais il s'agit surtout de rationaliser et d'optimiser la lecture au temps d'un encyclopédisme dont on juge la pratique anarchique. L'importance d'une bibliothèque choisie soulignée par Champion de Pontalier montre son souci de préserver ses lecteurs des « effroyables labyrinthes de l'esprit humain où la curiosité s'égaré », où sont donc favorisés la concupiscence et l'orgueil intellectuels : « il y a une avarice littéraire qui acquiert de tous côtés, qui amasse sans cesse une infinité de volumes dont la vue récrée plus le propriétaire, que la lecture », constate-t-il¹⁴¹. Le principe de la lecture intensive, caractéristique de la pédagogie française jusque tard dans le XIXe siècle, ne s'adresse pas seulement aux élèves et intervient dans une littérature qui prolonge la culture scolaire et suit le jeune homme au-delà de l'enceinte du collège. Duparc s'adresse, dans ses *Observations*, à « ces jeunes littérateurs qui, après s'être appliqués pendant quelques années dans les collèges à l'étude des Beaux-arts, cherchent à former leur goût par la lecture des bons livres et par le commerce des bons écrivains ». « Le meilleur conseil qu'on puisse leur donner », poursuit-il, « c'est de lire souvent les écrits des auteurs qui ont été estimés dans les siècles passés, et dans les trois derniers siècles de la littérature française. Par là on les anime d'une louable émulation et du désir d'imiter ces grands modèles. »¹⁴² C'est un avis similaire que donne, dans les années 1790, le P. Grou au jeune Thomas Weld : « ne cherchez donc point à lire beaucoup, mais à bien lire », dit-il dans le *Livre du jeune homme*, car « ceux qui lisent beaucoup, sans rien digérer, n'ont que des idées vagues et confuses » ;

¹³⁸ « La littérature s'est constituée pour une bonne part contre l'école, et [...] celle-ci, en se mettant à l'enseigne du goût, tente de sauver une partie de sa mise : elle se voue au culte des Classiques », Jean-Paul Sermain, « Le code du bon goût... », art. cit. p. 919.

¹³⁹ Voir par exemple Louis-Abel Bonafous, *Esprit des livres défendus ou antilogies philosophiques*, Amsterdam et Paris, Chez Nyon aîné et Laporte, 1777.

¹⁴⁰ Sur les politiques jésuites de la lecture, voir Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 257 et suiv. Voir plus généralement Roger Chartier, *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, Alinea, 1992.

¹⁴¹ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, op. cit., vol. 1, pp. 198-199.

¹⁴² Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, op. cit., p. 225.

« attachez-vous à un petit nombre d'excellents livres, et possédez-les. »¹⁴³ Les quelques conseils donnés par les anciens jésuites pour former une bibliothèque rejoignent ceux exprimés par leurs anciens confrères au début du XVIIIe siècle avec une même conception du lecteur idéal, « sage et discret » selon Champion de Pontalier¹⁴⁴. Dans le cadre de cette optimisation de la lecture, il y a possibilité pour quelques rares pièces de théâtre, c'est-à-dire celles des futurs « classiques », d'être lues en entier. Le P. Grou, qui s'adresse, rappelons-le, à un jeune homme sorti du collège, recommande la lecture des pièces de Corneille dans des éditions reconnues : « Il ne faut pas lire les premières et les dernières pièces de Corneille, à moins que vous en vouliez juger d'où il s'est élevé, et jusqu'où il est tombé. Les meilleures ont été imprimées séparément à Paris. »¹⁴⁵ Il y a enfin place pour une lecture intellectuelle et critique, défendue particulièrement par Duparc nous le verrons, et pour le plaisir de la lecture surtout : « aimer à lire ; choisir de bons livres en chaque genre ; les bien lire. Ce sera le plus utile et le plus doux passe-temps de votre vie », déclare-t-on dans le *Livre du jeune homme*¹⁴⁶.

3.2. Théâtre choisi à l'usage de la jeunesse

Même si Duparc réclame la création d'un tel recueil, aucun ancien jésuite ne propose à proprement parler un ouvrage de théâtre choisi – entendons d'auteurs français modernes, les pédagogues du XVIIIe siècle disposant déjà d'un corpus dramatique ancien constitué. Ce que nous appelons plus commodément ici « théâtre choisi » consiste donc dans une sélection éparse d'extraits dramatiques et de références aux auteurs de théâtre intégrée à un ensemble plus large de citations tirées de fables, de courtes poésies ou de discours oratoires. Ils révèlent la présence d'un « canon » littéraire, certes fragmentaire, mais caractéristique de la seconde moitié du XVIIIe siècle qui n'est cependant pas propre à la culture scolaire. L'impression de stabilité qui s'y dégage et qui résulte pour une bonne part de notre cadre chronologique restreint, celui des quarante dernières années du siècle, ne doit donc pas nous faire oublier l'instabilité et la relativité propre à la notion de canon que soulignent les historiens de la littérature¹⁴⁷. Non seulement un canon est le résultat de « rééquilibrages » et de

¹⁴³ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁴ Sur les façons de constituer une bibliothèque choisie décrites par les PP. Croiset et Ménéstrier, voir Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 259.

¹⁴⁵ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 172.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 178. Voir également le *Discours sur les bibliothèques publiques* que Valois prononce en 1751 à l'académie de la Rochelle et qu'il adresse au Cardinal Quirini.

¹⁴⁷ Voir par exemple Alain Viala, *La culture littéraire*, Paris, PUF, 2009, pp. 73-78. L'auteur est ainsi amené à nuancer ce que dit Daniel Milo sur le caractère figé du canon littéraire scolaire, « Les classiques scolaires », Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire, II. La nation*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 517-562.

« délestages »¹⁴⁸ en fonction de la nécessité des temps et des objectifs visés par l'auteur mais il existe aussi d'infinies variantes selon les individus. Précisons de nouveau qu'il ne saurait être question ici, sauf à de rares exceptions, d'un programme d'œuvres dramatiques à étudier en entier mais plutôt d'un programme de récitations qui peuvent s'ajouter, pour la classe de rhétorique, à celles des vers de l'*Art poétique* de Boileau et des morceaux des orateurs sacrés.

Le trait le plus incontestable et le mieux partagé par les anciens jésuites et leurs contemporains, régents de collège en tête, est bien sûr l'admiration pour les auteurs du siècle de Louis XIV. La perfection de la langue française – sa pureté, sa netteté, sa régularité et son élégance – se définit à l'aune des modèles anciens mais aussi des auteurs de l'âge classique, fidèles admirateurs et imitateurs des premiers¹⁴⁹. Ce qui s'appellera à partir de 1813 le « théâtre classique », et même pour un temps le « théâtre des lycées », constitue dès la première moitié du XVIIIe siècle un socle commun et durable, comme on peut le voir notamment dans les recueils manuscrits jésuites de rhétorique dont il a été question plus haut. Il ne s'agit plus, pour les anciens jésuites, d'établir l'autorité de Corneille, Racine et Molière mais plutôt ce que l'on doit estimer, retenir et imiter dans ces auteurs. Très peu d'écrits développent par conséquent les qualités générales ou les défauts des trois dramaturges et lorsque c'est le cas, ils se bornent souvent à rappeler des lieux communs tirés par exemple du parallèle entre Corneille et Racine qui continue d'animer les débats¹⁵⁰. De la même façon, on loue chez Molière son potentiel comique, c'est-à-dire, conformément au rôle classique assigné à la comédie, sa capacité à réformer les mœurs par le ridicule. Le dramaturge, à propos duquel les avis sont souvent contrastés, est un bon indicateur pour déceler certains partis-pris, les classiques devenant progressivement objets de tensions qui vont s'amplifier après la Révolution¹⁵¹. Le *Code de la raison*, dans lequel Ansquer du Ponçol montre son intérêt pour le *Système social* du baron d'Holbach, se sert du *Tartuffe* pour parler de l'hypocrisie religieuse : « Si ce poète comique n'a pas entièrement détruit les faux dévots, il en a du moins beaucoup diminué le nombre, en nous apprenant à les reconnaître »¹⁵². Ce n'est pourtant pas l'avis de l'abbé Blanchard qui, dans son *Poète des mœurs* (1772), condamne ces sortes de

¹⁴⁸ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français*, op. cit., p. 413.

¹⁴⁹ Voir Jean-Paul Sermain, « Le code du bon goût... », art. cit. p. 920.

¹⁵⁰ « Corneille élève l'âme », explique le P. Grou à Thomas Weld : « il traite noblement les passions fortes, et manie bien les grands caractères. Mais il manque d'une certaine délicatesse de goût ; il tombe souvent dans la déclamation, et il ne parle pas toujours sa langue avec pureté, quoiqu'il ait beaucoup contribué à l'enrichir. Il manquait d'un certain usage du monde, et il en faut pour réussir au théâtre. Racine, moins sublime que Corneille, est plus vrai, plus naturel ; il entend mieux le langage des passions ; ses pièces sont mieux conduites ; il versifie admirablement, et parle sa langue avec une pureté, une harmonie, une élégance inimitables. » Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, op. cit., p. 172.

¹⁵¹ Voir Stéphane Zékian, *L'invention des classiques*, Paris, CNRS éditions, 2012.

¹⁵² Henri Ansquer du Ponçol, *Code de la raison...* op. cit., vol. 1, pp. 354-355.

plaisanteries sur la vertu et la religion car « le ridicule qu'on jette sur les faux dévots, rejaillit sur la vraie dévotion, et le *Tartuffe* de Molière a fait peut-être plus de mal à la religion qu'on ne croit communément. »¹⁵³ De même, les scrupules du P. Grou à l'égard des trois dramaturges classiques sont davantage manifestes au sujet de Molière. Comme dans la critique fameuse que Rousseau lance dans la *Lettre à D'Alembert*, Molière est qualifié de « plus grand poète comique peut-être qui ait jamais existé » ; mais s'il « attaque les ridicules », il « favorise les vices » par la même occasion. Par conséquent, « il faut le lire avec précaution » car « personne n'a plus contribué que lui à perdre les bonnes mœurs en France. »¹⁵⁴ Cette opinion continuera à se renforcer au cours du XIXe siècle au sein de la hiérarchie catholique et de l'enseignement confessionnel.

Il est difficile de définir fermement un canon de pièces classiques choisies par les anciens jésuites, notre corpus étant, en premier lieu, trop restreint. Si la période impériale dresse une liste d'œuvres dramatiques pour l'enseignement secondaire, le choix est par ailleurs encore assez libre et varié en cette seconde moitié du siècle. Une place particulière est néanmoins déjà assurée aux tragédies religieuses d'*Esther* et d'*Athalie*, et pas seulement pour l'éducation féminine. Les deux pièces de Racine sont celles qui sont en général les mieux connues des élèves puisqu'ils sont amenés à les représenter, même après 1762, avec les adaptations requises pour un environnement masculin¹⁵⁵, et surtout à les réciter parfois dès la classe de quatrième. *Polyeucte*, représenté dans les collèges d'Ancien Régime et faisant partie, au début du XIXe siècle, de ce corpus des « tragédies saintes », trouve néanmoins assez rarement place dans les écrits pédagogiques et littéraires des anciens jésuites. On sait, par ailleurs, grâce au choix de pièces proposé aux régents par le P. de Tournemine autour de 1730, combien les jésuites pouvaient avoir des occasions de se familiariser avec une partie du répertoire de Molière¹⁵⁶. L'adaptation du *Médecin malgré lui* (1758-1759) par les scolastiques de Louis-le-Grand, parmi lesquels figure le P. Grou, ne manque pas de nous étonner par sa liberté de ton typique de la farce en dépit d'une fin moralisante¹⁵⁷. Le *Misanthrope*,

¹⁵³ Jean-Baptiste Blanchard, *Le Poète des mœurs...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 11.

¹⁵⁴ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 172. « J'entends dire qu'il attaque les vices ; mais je voudrais bien que l'on comparât ceux qu'il attaque avec ceux qu'il favorise. » Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 5, p. 32.

¹⁵⁵ Voir Jean Dubu, « Joas ou Athalie travestie », dans *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Florence, Leo S. Olschski, 1975, p. 219-233.

¹⁵⁶ Cité par François de Dainville, « Le *Ratio discendi et docendi...* », art. cit., p. 261. Le P. de Tournemine mentionne le *Misanthrope*, le *Fâcheux*, les *Femmes savantes*, l'*Etourdi*, le *Bourgeois gentilhomme*, les *Fourberies de Scapin*, *Georges Dandin*, le *Médecin malgré lui* et enfin le *Mariage forcé*.

¹⁵⁷ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Farces et bouffonneries ».

appartenant au haut comique, demeure toutefois la pièce la plus citée dans les écrits des anciens jésuites.

Le contemporain n'est pas absent des extraits et des références et les dramaturges du XVIII^e siècle, reconnus par la postérité et par leurs succès sur les scènes officielles, constituent un ensemble important voué à disparaître progressivement – les choix des anciens jésuites étant dictés davantage par des critères de réputation et d'orthodoxie et sans que cela résulte nécessairement d'une lecture préalable des œuvres. Voltaire, l'auteur le plus représenté à la Comédie-Française au cours du siècle, y tient la première place. Il n'est cependant pas introduit sans quelques précautions, les critiques les plus sévères survenant après les événements révolutionnaires. Ainsi, le P. Grou lui reconnaît de « l'imagination, de la facilité, un brillant coloris ; mais il manque de jugement et de sentiment », selon lui. À l'instar des journalistes Desfontaines et Fréron avant lui, il estime que « comme poète, il n'est que de second ordre ; il a écrit en trop de genres pour avoir excellé en aucun. » De plus, « la lecture de ses œuvres, à part quelques rares exceptions, ne peut que rendre l'esprit frivole et gâter le cœur. »¹⁵⁸ Le P. Reyre estime que Voltaire comme Piron ont mérité, « par les vers infâmes qu'ils ont faits l'un et l'autre », le qualificatif de « vieux coquin » que le second poète donnait au premier. « Si nous nous sommes permis cette note », ajoute-t-il, « c'est pour les faire connaître aux jeunes gens qui pourraient être tentés de lire leurs ouvrages. »¹⁵⁹ Quelques auteurs dont l'activité scénique s'est développée plutôt dans les décennies 1730 et 1740 trouvent une place parmi les extraits à commencer par Jean-Baptiste Gresset (1709-1777), le « poète des grâces », déjà présent dans les classes par ses églogues ou ses épîtres. Les PP. Duparc et Reyre proposent des extraits de sa tragédie d'*Edouard III* (1740) mais c'est sa comédie du *Méchant* (1747), rééditée en 1774, qui est souvent citée. Le contexte moralisant de l'*Ecole des jeunes demoiselles* conduit le P. Reyre à user aussi d'extraits tirés du répertoire du comique larmoyant, pourtant plus en vogue, représenté par Pierre-Claude Nivelles de la Chaussée (1692-1754) et particulièrement sa comédie du *Préjugé à la mode* (1735).

L'attention portée aux auteurs dramatiques français ne doit pas occulter l'intérêt conservé pour les dramaturges anciens. Très peu cités, ces derniers servent le plus souvent aux parallèles avec les auteurs classiques. Le P. Reyre estime que « les latins n'ont eu aucun bon poète tragique », désavouant par là même les efforts du P. Porée pour faire apprécier Sénèque dont les beautés s'accordaient davantage au goût de ses contemporains¹⁶⁰. Le *Livre*

¹⁵⁸ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, op. cit., p. 171.

¹⁵⁹ Joseph Reyre, *Bibliothèque poétique de la jeunesse...*, op. cit., vol. 2, p. 242.

¹⁶⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 90.

du jeune homme recommande parmi les auteurs profanes la lecture des anciens, « plus propres à [...] former le goût et le jugement » ; les Grecs sont cependant « plus parfaits » pour le P. Grou traducteur de la *République* de Platon¹⁶¹. Mais c'est Térence qui a la faveur de cet ancien jésuite. On connaît la place ambiguë que le comique latin occupe dans la Compagnie de Jésus dès ses origines. Grou recommande pourtant à Thomas Weld sa lecture sans avertissement d'aucune sorte ni aucune allusion à une édition expurgée, les réservant sans doute à la « conversation familière » qu'il tiendra avec le jeune homme¹⁶². Les préoccupations pédagogiques des anciens jésuites qui les amènent à se concentrer principalement sur les belles-lettres françaises semblent enfin contredire la « nature cosmopolite du canon littéraire » que certains historiens de la littérature ont montrée¹⁶³. L'intérêt accru au XVIIIe siècle pour le style naturel, le brillant et le sublime amène cependant quelques anciens jésuites à proposer Shakespeare comme un des modèles possibles du génie malgré les traditionnels reproches faits au poète pour ses nombreuses entorses aux règles du tragique¹⁶⁴.

3.3. La critique dramatique entre évolutions et inerties

Nous devons enfin évoquer un point essentiel à notre compréhension de la culture dramatique mobilisée par les anciens jésuites, bien qu'il dépasse de nouveau le seul cadre du théâtre. Évoluant parallèlement à la question du canon littéraire, la notion de critique littéraire nourrit aussi la réflexion d'une partie des anciens jésuites et préside à la composition de certains de leurs ouvrages. Le jugement des œuvres dramatiques et les prises de position dans des débats contemporains participent de la formation du goût qu'ambitionne la critique au XVIIIe siècle. Mais il s'agit aussi, plus particulièrement pour Jacques Lenoir Duparc, de mettre les lecteurs, et surtout les jeunes lecteurs, en état de juger à leur tour des ouvrages de belles-lettres : former le goût et le jugement, telle est l'une de ses ambitions¹⁶⁵. Les anciens jésuites parlent donc tour à tour d'un point de vue pédagogique, usant notamment des moyens fournis par la pratique scolaire du commentaire et de la *praelectio*, mais aussi d'un point de vue lettré et érudit pour lequel la production savante et journalistique française de la Compagnie de Jésus apporte un éclairage intéressant mais non pas unique. Au sein de ce petit

¹⁶¹ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶² « Je ne mettrais sur le papier que les idées principales, réservant le détail et le développement à la conversation familière. » Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 2. On ne s'étonne donc pas que le P. Noury, jésuite qui édite en 1874 le *Livre du jeune homme*, fasse remarquer à ses lecteurs la légèreté de son confrère en la matière, *Ibid.*, pp. VII-VIII. Sur Térence et la Compagnie, voir Pierre-Antoine Fabre, « Dépouilles d'Égypte... », art. cit.

¹⁶³ Peter France, « Lumières, politesse et énergie... », art. cit. p. 978.

¹⁶⁴ Il est un « volcan » pour Ansquer de Londres, *Variétés philosophiques et littéraires*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶⁵ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 60.

corpus de moins d'une dizaine de titres, deux exemples ont retenu notre attention : le premier concerne les écrits de l'abbé Duparc, particulièrement explicite quant à sa démarche intellectuelle, et le second est constitué des discussions, autour des années 1760, de Louis Jacquet (1732-1794) et de Jean-François Fleuriau (1700-1767) au sujet de la méthode employée par le P. Brumoy dans son *Théâtre des Grecs* (1730). Il nous a paru nécessaire d'aborder brièvement des questions simples sur les formes empruntées par la critique des œuvres dramatiques, dans les ouvrages des anciens jésuites, et les principes qui la soutendent.

Pour Ansquer de Londres, ses diverses observations littéraires et philosophiques résultent en premier lieu du libre exercice de son jugement : « j'ai lu, j'ai réfléchi ; voilà en deux mots toute l'histoire de l'Ouvrage que j'offre ici au Public. » Sa critique prend donc parfois un ton résolument personnel : « pénétré aussi du sujet, comme je l'ai été quelquefois », confie-t-il, « je n'ai pu me refuser à des sentiments vifs et pathétiques. Penser et sentir est souvent la même chose dans certaines âmes. »¹⁶⁶ Il ne cache pourtant pas sa volonté d'instruire ses lecteurs. Les réflexions littéraires sont en réalité l'occasion pour la plupart des anciens jésuites de servir une ambition plus universelle et, tout d'abord, pédagogique. Duparc revient volontiers sur les vertus de la critique au commencement de ses *Observations* (1774) et de son *Examen* (1779) : de celle-ci dépend le progrès des belles-lettres et par conséquent de l'enseignement dispensé à la jeunesse des collèges¹⁶⁷. L'exercice de la critique chez les anciens jésuites évoque, en premier lieu, le rôle du régent d'humanités et de rhétorique, qui prépare ses élèves à la lecture des textes, et la pratique scolaire de la prélection : « Faites-vous des vers ? », demande Champion de Pontalier à ses lecteurs, « Formez-vous, dit-on, sur Rousseau, sur Boileau ou sur Racine. Est-ce en prose que vous écrivez ? Tâchez de prendre le style de Bossuet, de Fénelon, de Massillon etc. » ; « mais ces oracles émanés du sanctuaire des Muses ont besoin de commentaire », ajoute-t-il¹⁶⁸. Champion de Nilon se livre par endroits à une véritable explication de textes dans sa critique des commentaires de Voltaire sur Corneille, éclaircissant l'attitude d'Assuérus vis-à-vis d'Esther par des références précises à l'histoire sainte ou expliquant les vers de Pulchérie par une brève leçon d'histoire romaine¹⁶⁹. L'enseignement de la rhétorique devient, à l'occasion,

¹⁶⁶ Théophile Ignace Ansquer de Londres, *Variétés philosophiques et littéraires*, op. cit., p. I et p. VII.

¹⁶⁷ Il semble que Louis Jacquet ne partage pas l'avis de son ancien confrère. Entré à l'académie de Lyon en 1766, il y a notamment lu en 1774 un discours signalé par Sommervogel et l'*Esprit des journaux* (mars 1775) intitulé *Observations sur les critiques du Traité de l'homme dans l'état de nature, et sur l'injustice, les dangers et le peu de fruits de la critique en général*.

¹⁶⁸ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, op. cit., vol. 1, p. 194.

¹⁶⁹ Charles-François Champion de Nilon, *Critique posthume...*, op. cit., p. 14 et p. 18.

un cours de critique littéraire. Il tire alors partie des apports de la critique académique et de celle exercée par les hommes de lettres et les journaux : « La critique du *Cid* par l'Académie Française, et les notes de M. de Voltaire sur Pierre Corneille sont le véritable plan, et peut-être le seul qui puisse être utile à cette partie de la littérature », estime Duparc au sujet du recueil de théâtre choisi qu'il souhaite voir publié¹⁷⁰. C'est pourquoi l'on s'adresse tout autant aux « jeunes littérateurs » qu'au « public littéraire »¹⁷¹ ainsi qu'aux « amateurs », aux « connaisseurs » et aux « personnes de goût »¹⁷².

Les remarques faites par les anciens jésuites révèlent une vraie maîtrise de la culture dramatique classique et une solide connaissance des œuvres du XVIIe siècle, sur lesquelles portent l'essentiel des critiques, mais aussi certaines pièces contemporaines¹⁷³. La manière dont est conçu l'exercice critique au sujet des pièces de théâtre se rapproche de celle mise en œuvre par leurs anciens confrères du *Journal de Trévoux*, auxquels certains ont participé comme Fleuriau. Il s'agit avant tout d'une critique non professionnelle c'est-à-dire non systématique, présentée comme occasionnelle : « Une pensée qui m'a frappé dans la lecture des meilleurs auteurs, tant anciens que modernes, et qui m'a paru présenter un grand sens, a été l'occasion subite de chacun des discours qu'on va lire », explique Ansquer de Londres¹⁷⁴. On réagit aussi à des publications récentes mais dans un temps qui n'est pas celui de l'actualité littéraire. Champion de Nilon publie en 1772 sa critique des *Commentaires sur Corneille* de Voltaire, paru huit ans plus tôt. Celle-ci est présentée comme une critique « posthume » retrouvée, dit-on, dans les papiers « d'un homme de lettres de province » qui ne l'aurait faite « que pour sa propre satisfaction, et sans dessein de la rendre publique »¹⁷⁵. Les anciens jésuites se posent résolument en retrait, extérieurs à l'agitation du monde littéraire dans un esprit pédagogique mais qui est en réalité pour certains celui de l'antiphilosophie : « l'on a cru devoir ajouter à ce grand nom de Philosophe, l'humble qualité de *Provincial*, » annonce-t-on dans l'avis au lecteur des *Variétés d'un philosophe provincial*, « non pour sauver la modestie de l'Auteur, mais pour faire entendre qu'il ne se propose pas le même but

¹⁷⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁷¹ *Id.*, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷² Pierre Brumoy, *Le Théâtre des Grecs, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée* [par Jean-François Fleuriau], Paris, Libraires associés, 1763, vol. 1, p. V. Précisons que Barbier, dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, attribue cette édition à Bertrand-Gabriel Fleuriau (1693-1773), frère de Jean-François.

¹⁷³ Champion de Nilon renvoie Voltaire à ses propres pièces, *Mariamne* (1724) et *Méropé* (1743).

¹⁷⁴ Théophile Ignace Ansquer de Londres, *Variétés philosophiques et littéraires*, *op. cit.*, pp. I-II. Sur les formes de la critique dramatique dans le *Journal de Trévoux*, voir notre article « Théâtre et opéra dans le *Journal de Trévoux...* », art. cit.

¹⁷⁵ Charles-François Champion de Nilon, *Critique posthume...*, *op. cit.*, p. I. Le P. Tournemine avait écrit une *Défense du grand Corneille*, publiée initialement dans le *Journal de Trévoux* (mai 1717, pp. 792-799) puis dans les *Œuvres diverses de Pierre Corneille*, Paris, chez Gissey et Bordelet, 1738.

que les Penseurs de la Capitale, ou les illustres réfugiés qu'on admire à Londres, à Genève et à Berlin. » Seuls les collaborateurs de l'*Année littéraire* sont davantage amenés à se placer au cœur des débats et de l'actualité scénique de la capitale comme le fait Julien-Louis Geoffroy¹⁷⁶ ; ils se montrent alors davantage incisifs.

De même que pour le théâtre choisi, la création littéraire du XVIII^e siècle est travaillée autant par un désir d'universalité, qui l'a menée à conserver les règles poétiques et à admirer les modèles classiques, que par une volonté d'émancipation passant avant tout par la reconnaissance de la diversité et le rejet du patriotisme littéraire. Les jugements portés par les anciens jésuites sur les œuvres dramatiques n'échappent pas à cette caractéristique. Ils prennent en compte des évolutions déjà sensibles chez les rédacteurs de Trévoux à commencer par un certain relativisme quant à la notion de beau ou du moins un élargissement de sa définition. Champion de Pontalier reconnaît que « le style des meilleurs écrivains de différents siècles n'est point le même, quoiqu'il soit également beau, parce que les caractères et les manières de penser changent avec les âges. »¹⁷⁷ C'est aussi aux « préjugés nationaux en fait de littérature » qu'Ansquer de Londres consacre l'un des chapitres de ses *Variétés* ; il y constate l'anglomanie de ses compatriotes, reconnaissant parmi d'autres les talents du poète dramatique John Dryden, et incite à admirer les autres nations car, selon lui, « le génie est de tous les pays »¹⁷⁸. Témoignant des progrès au cours du siècle d'une conception historique de la littérature, Fleuriau remarque à propos du manque d'enthousiasme d'Achille à sauver Iphigénie chez Euripide : « C'est un défaut du poète grec qu'a évité Racine, ou, si l'on veut, c'est ce que montre la différence des temps et des mœurs »¹⁷⁹. En 1760, Jacquet voyait dans la comparaison entre les tragiques grecs et français une contribution à la critique historique du théâtre, comme a pu l'être quelque années auparavant l'*Histoire du théâtre français* (1745-1749) des frères Parfaict à laquelle le jésuite pense sans doute :

« Les poètes Grecs en seraient mieux connus ; les nôtres gagneraient beaucoup ; [...] l'on pourrait juger des progrès qu'a fait le Théâtre. Un pareil ouvrage serait l'histoire complète des progrès de l'esprit humain dans cette partie intéressante ; surtout si on admettait dans la comparaison les nations de l'Europe qui ont des prétentions à faire valoir. »¹⁸⁰

¹⁷⁶ Nous n'étudierons pas ici la critique dramatique, avant et après la Révolution, de cet ancien jésuite à laquelle un ouvrage, bien qu'ancien, a été déjà consacré, voir Charles-Marc Des Granges, *Geoffroy et la critique dramatique...*, *op. cit.*

¹⁷⁷ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, *op. cit.*, vol. 1, p. 195.

¹⁷⁸ Théophile Ignace Ansquer de Londres, *Variétés philosophiques et littéraires*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁷⁹ Pierre Brumoy, *Le Théâtre des Grecs, nouvelle édition...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 427.

¹⁸⁰ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques Grecs et François*, A Lille et se vend à Lyon, Chez les frère Duplain, 1760, p. XI.

Les PP. Jacquet et Fleuriau saluent l'esprit qui a présidé à l'entreprise du *Théâtre des Grecs* (1730) et le progrès critique qu'a représenté le travail de son auteur. Ils entendent pourtant y apporter les améliorations indispensables pour un lecteur des années 1760. Leurs deux publications font, en effet, suite aux remarques formulées par le *Journal de Trévoux* à l'occasion de l'édition du *Théâtre des Grecs* de 1749 ; elles peuvent aussi être comprises comme une réponse des jésuites français aux libraires de cette première réédition¹⁸¹. Si le *Parallèle des tragiques grecs et français*, écrit deux ans avant la suppression, reprend le discours sur le parallèle des théâtres de Brumoy, « il ne doit être permis de répéter que pour mieux dire », selon Jacquet, « et de critiquer qu'afin que la vérité paraisse. » Ce dernier entend « présenter aux Amateurs du Théâtre ancien quelques réflexions qui avaient échappé au P. Brumoy, ou qu'il avait intérêt de supprimer. »¹⁸² Bien avant l'édition de Rochefort, Prévost et Laporte du Theil (1785-1789), Fleuriau publie en 1763 des corrections sous forme de notes, travail sans doute entrepris avant les arrêts de suppression et, trouve-t-on dans l'avant-propos, envisagé comme la première étape à une nouvelle édition du *Théâtre des Grecs*, qui ne verra pas le jour. Pour l'ancien jésuite, l'ouvrage de Brumoy « approche de la perfection » mais il n'est pas sans « tâches » : « il ne s'agirait donc, pour lui donner tout le "fini" dont il est susceptible, que d'y corriger quelques fautes »¹⁸³.

Jacquet et Fleuriau expriment en réalité un esprit différent de l'auteur du *Théâtre des Grecs* qui fait ici toute la valeur de leurs deux témoignages. Car ils prennent leur distance avec le travail d'expurgation opéré par Brumoy et s'éloignent par là même d'une des principales caractéristiques de la critique classique soumise aux exigences de bienséance morale et religieuse¹⁸⁴. Selon Jacquet, le traducteur jésuite a « embelli ses originaux » et a « voilé leurs défauts avec beaucoup d'adresse. » Puis il affirme : « Ce n'est pas connaître le Théâtre Grec que de ne le voir que par le côté favorable. Pourquoi nous cacher ses défauts, tandis que nous ne pouvons pas ignorer les nôtres ? Peut-on sur une connaissance si imparfaite décider lequel mérite la préférence ? »¹⁸⁵ L'ouvrage de Brumoy est donc « comme le journal d'un voyageur éclairé qui ne présente à son lecteur que des objets capables de

¹⁸¹ « Ce livre excellent pour le fond et pour la manière dont il est exécuté, a néanmoins besoin d'une révision savante, exacte et rigoureuse. [...] Nous avons prié il y a environ six ans les libraires intéressés, de nous avertir du moment de leur édition nouvelle, afin que nous puissions concourir à la perfection de ce bel ouvrage ; et ceci se disait de notre part avec un désintéressement parfait, entier et absolu. Nous voulons croire que cette prière a été oubliée... » *Journal de Trévoux*, mars 1750, pp. 741-742.

¹⁸² Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, p. I et p. VIII.

¹⁸³ Pierre Brumoy, *Le Théâtre des Grecs, nouvelle édition...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. V-VI.

¹⁸⁴ Roger Fayolle, *La critique littéraire*, Paris, Armand Colin, 1964, p. 42.

¹⁸⁵ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, pp ; II-III et p. VIII. Jacquet est également l'auteur d'un examen critique, resté manuscrit, du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, pièce que Brumoy a volontairement choisi de ne pas traduire.

l'intéresser, et lui dérobe adroitement ceux qui pourraient paraître ou minutieux ou rebutant. »¹⁸⁶ Fleuriau dénonce lui aussi ces embellissements et contrairement à ce que prétend Brumoy, Pylade ne parle pas de mourir pour Oreste dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, alors « pourquoi s'obstiner à prêter aux Anciens des beautés qu'ils n'ont pas souvent, du moins à nos yeux ? »¹⁸⁷ L'ancien jésuite partage pourtant certains scrupules au sujet par exemple des bouffonneries et des quelques obscénités du *Cyclope* d'Euripide mais il déclare s'être réjoui et amusé lors des lectures successives de cette satire qui ne mérite pas le mépris de son ancien confrère¹⁸⁸. Les efforts de Fleuriau se concentrent sur les passages édulcorés dont il a fallu donner une traduction jugée plus exacte et plus vraie. Ainsi, Brumoy faisait dire à Oreste dans l'*Électre* de Sophocle : « Que m'importe après tout de passer pour mort ? Je vis, et je serai bientôt couvert de gloire ». La note de Fleuriau, en précisant l'état d'esprit du personnage, restitue ses paroles en entier :

« Oreste qui va faire courir le bruit de sa mort, pour mieux surprendre Egisthe et Clytemnestre, dit sans autre mystère : "Que m'importe de passer pour mort, pourvu que je vive en effet, et que je parvienne à la gloire par ce stratagème." Puis il ajoute cette détestable maxime, que le P. Brumoy voudrait déguiser : "Pour moi, je ne tiens pour mauvaise aucune parole (aucune tromperie), dès qu'elle est utile." »¹⁸⁹

Comme pour les tragiques anciens, la connaissance des défauts des auteurs du Grand Siècle doit faire progresser la critique même si dans le cas de Jacquet il s'agit en réalité de montrer la supériorité des tragiques français. À condition de ne pas être pointilleux à l'excès, on peut et on doit même, selon Duparc, « remarquer des taches dans les auteurs les plus célèbres, pour empêcher que ces sortes de négligences ne soient consacrées par de grands noms, et ne trompent les jeunes gens » ; « cet usage n'est-il pas encore en vigueur parmi les journalistes les plus utiles aux beaux-arts ? », remarque-t-il, pensant notamment à l'*Année littéraire*¹⁹⁰. Puisque ce périodique estimait utile « de faire observer les beaux détails dans les mauvaises pièces de Corneille », « on peut croire aussi que le soin d'examiner et de discuter en détail les défauts, même dans les bonnes pièces, peut avoir son utilité. » Duparc souhaite donc étendre la critique à « toutes les pièces de Corneille » et à « tous les ouvrages de Racine, de Molière, de Lafontaine, de Boileau, et de tous les écrivains français d'une certaine réputation »¹⁹¹. Certains anciens jésuites sont toutefois amenés, comme Fréron, à parler de

¹⁸⁶ *Ibid.* p. IV.

¹⁸⁷ Pierre Brumoy, *Le Théâtre des Grecs, nouvelle édition...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 55.

¹⁸⁸ *Ibid.*, vol. 3, pp. 352-353

¹⁸⁹ *Ibid.*, vol. 1, pp. 433-434. « Le P. Brumoy veut absolument de la politesse », explique-t-il ailleurs, *Ibid.*, vol. 2, p. 373.

¹⁹⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹¹ *Id.*, *Observations...*, *op. cit.*, p. 244.

décadence des belles-lettres. Pour Champion de Pontalier, les auteurs du XVIII^e siècle passent pour des pâle suiveurs de Corneille ou de Molière : « le règne de Louis le Grand fut un beau jour : et notre âge est tout au plus une assez belle nuit »¹⁹².

Il n'est donc pas surprenant de voir en 1790 l'abbé Grosier rééditer, parmi un ensemble d'articles du *Journal de Trévoux*, trois extraits qui défendent le respect d'Aristote et des règles classiques¹⁹³. Quelques voix s'élèvent pourtant contre le trop grand respect dû à ces dernières et la critique se fait moins sévère. Le P. Jacquet tonne contre le joug et l'injustice de la division en cinq actes en remarquant qu'« un siècle aussi philosophique que le nôtre et qui paraît si ennemi des préjugés, pourrait bien être l'époque de cette avantageuse révolution. Déjà Thalie a brisé ses fers »¹⁹⁴. Ansquer du Ponçol s'autorise à admirer le naturel des paroles irrégulières prononcée par Alceste dans le premier acte du *Misanthrope* : « *Moi votre ami ! rayez cela de vos papiers. Il y a dans cette brusque répartie je ne sais quoi de si vif, de si naturel, de si digne du misanthrope, qu'on n'est point choqué de l'irrégularité du vers.* »¹⁹⁵ Enfin, la bibliothèque choisie du P. Grou omet volontairement Aristote non seulement parce que ce dernier a « dénaturé et dégradé la théologie » puisqu'il est, dit-on, « le père de la scolastique », mais aussi parce que sa poétique ne saurait former un poète¹⁹⁶.

Quelques rares propositions faites en direction de la création dramatique et du genre codifié de la tragédie révèlent par ailleurs une certaine perméabilité aux idées agitées alors sur l'énergie, le génie et le sublime en littérature. Jacquet montre son attachement pour l'esthétique de la terreur représentée avec succès au début du XVIII^e siècle par Crébillon et qui continue de séduire de nombreux d'auteurs dramatiques. Il dénonce à son tour les deux principaux obstacles au genre terrible, le respect de la bienséance et le goût trop délicat du public français : « la Tragédie doit représenter de grandes passions, et nous ne pouvons point employer de mouvements violents pour les exprimer », commence-t-il par regretter. Car, « il nous faut peindre une douleur discrète, et si je puis m'exprimer ainsi, toujours en grand manteau de deuil. Il faut bien se garder de la faire voir échevelée et dans un négligé peu noble et trop bourgeois. » Et de la même façon, « on nous présente les Princes sur la Scène tels

¹⁹² François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, *op. cit.*, vol. 1, p. 215.

¹⁹³ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 156-183. Il s'agit de l'article du mois de janvier 1740 intitulé « Eclaircissement sur la manière dont la terreur et la pitié théâtrale opèrent la purgation des passions, proposée par Aristote » et de la « Lettre du P. Souciet, de la Compagnie de Jésus, contenant quelques réflexions sur la tragédie » parue en juillet 1709. Nous n'avons pu retrouver les « Réflexions sur les règles du poème Dramatique » que Grosier ajoute aux deux autres articles. Sans doute ont-elles un titre différent dans le *Journal de Trévoux*.

¹⁹⁴ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹⁵ Henri Ansquer du Ponçol, *Code de la raison...* *op. cit.*, vol. 1, p. 351.

¹⁹⁶ Jean-Nicolas Grou, *Le Livre du jeune homme...*, *op. cit.*, p. 177.

qu'ils paraissent aux yeux de la multitude, c'est-à-dire avec tous les dehors de la gravité. Ne serait-ce point une erreur ? », demande-t-il enfin¹⁹⁷. La veine terrible que privilégie Jacquet au dépend de la veine pathétique défendue par Voltaire notamment peut également expliquer l'intérêt qu'un Champion de Pontalier porte à la tragédie historique, autre genre à succès en cette seconde moitié du siècle, renforcé par la création de la tragédie nationale et patriotique telle que le *Siège de Calais* (1765) de Belloy. En 1767, l'ancien jésuite plaide pour un drame « historico-politique » qui mettrait en scène, par exemple, le traité de Westphalie et « les principes des restaurateurs de la patrie », comme avait pu le faire dans un autre genre son ancien confrère le P. Bougeant. Un tel délasserment serait digne « des Sénateurs, des officiers généraux, des monarques et de leurs précieux enfants. » De plus, « ce ne serait pas là seulement varier par des nuances légères ou perfectionner les genres de théâtre : ce serait l'agrandir, l'anoblir et l'étendre : ce serait une nouvelle création digne d'un génie heureux et fécond. »¹⁹⁸

Les jugements des anciens jésuites sur les pièces de théâtre restent pourtant au seuil des modifications les plus profondes de la critique dramatique qui caractérisent les réflexions les plus novatrices présentes chez Diderot notamment. C'est selon des critères d'ordre littéraire et poétique plutôt qu'esthétique et théâtral que les œuvres sont examinées, comme le font la plupart des journaux du temps. Néanmoins, la notion de sentiment esthétique, sur lequel insiste particulièrement la critique sensualiste, n'est pas totalement absente des remarques de quelques individus, de même que la notion de plaisir littéraire a progressivement imprégné les prélections à partir du milieu du siècle¹⁹⁹. Le P. Jacquet, admirateur de Jean-Jacques Rousseau, est de nouveau le plus prolixe à ce sujet. Il décrit en effet un plaisir esthétique, de l'ordre de l'émotion physique, lorsqu'il formule l'idée d'avoir enfin une tragédie où la fin est funeste à la vertu : « c'est alors que je ressens cette *pitié charmante*, que je verse ces *larmes pleines de douceur*, qui font les délices du spectateur et la gloire du Poète. »²⁰⁰ Parce que l'émotion ou l'effet esthétique restent dépendants de la vertu morale tragique, Jacquet en fait un matériau indispensable pour le dramaturge : « Vous devez

¹⁹⁷ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, p. 113 et 115.

¹⁹⁸ François Champion de Pontalier, *Variétés d'un philosophe provincial*, *op. cit.*, vol. 1, p. 205. Une *Histoire du traité de Westphalie par le P. Bougeant* en trois volumes est rééditée en 1767 – la première édition ayant été faite entre 1727 et 1744 –, la même année que la publication des *Variétés*.

¹⁹⁹ « Dans le commentaire moderne, le texte est d'abord objet d'un plaisir qu'on analyse ; l'élève est convié à l'apprécier comme lecteur, sans arrière-pensée utilitaire. » Marie-Madeleine Compère, *Du collègue au lycée...*, *op. cit.*, p. 210.

²⁰⁰ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, p. 33 ; nous soulignons. Sur la transformation de la douleur en plaisir esthétique, voir Jean-Pierre Perchellet, *L'héritage classique : la tragédie entre 1680 et 1814*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 267.

bien plus penser à l'impression que vous ferez sur le Spectateur pendant le courant de la pièce, qu'à celle qu'il emporte quand la toile est baissée », dit-il aux auteurs tragiques qui doivent ainsi « travailler à lui déchirer pour ainsi dire les entrailles par la peinture des plus grands malheurs. Il s'agit de remuer fortement le Spectateur : vous ne l'occuperez que quelques instants ; profitez-en pour bouleverser son âme ; employez les couleurs les plus fortes, les coups de pinceau les plus hardis »²⁰¹. Il souligne alors, à la suite de Diderot, l'importance du tableau et de la pantomime qui faisait l'intérêt des tragiques grecs proposés ici en modèles aux Français :

« Souvent même les principaux personnages demeuraient sur la scène et entretenaient l'intérêt par leur présence. Ainsi par exemple Hécube abîmée dans sa douleur, reste évanouie sur le théâtre, tandis qu'on va sacrifier aux mânes d'Achille sa fille Polyxène. Philoctète accablé par la violence des maux qu'il endure ; Admète désolé de la perte d'une épouse chérie qui s'immole pour lui, permettaient-ils aux Spectateurs de se refroidir ? Quoi de plus éloquent et de plus tragique que ces situations muettes ? »²⁰²

Faut-il alors comprendre les critiques dramatiques et littéraires des anciens jésuites comme tributaires d'une critique « antiphilosophique » ? Dans quelle mesure pourraient-elles en adopter les traits ? Jacques Lenoir Duparc définit ce qu'il entend par « critique » et ce que suppose, selon lui, cet exercice et, à ce titre, il est un bon exemple des positions complexes et fragiles où se trouvent les gens de lettres, notamment catholiques, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. L'ancien jésuite donne dans son *Examen impartial de plusieurs observations sur la littérature* (1779) une définition personnelle du terme « impartialité » qu'il estime pouvoir attribuer à sa critique, comme le faisaient avant lui Desfontaines et Fréron :

« Le mot d'*impartial* ne me conviendrait pas, si j'étais du nombre d'écrivains qui par une espèce de maladie, fruit d'une ancienne jalousie qui ne meurt point, et d'une vengeance toujours nouvelle, s'attachent à décrier des auteurs très-estimés, et cherchent à humilier les vivants en déchirant les morts. Mais c'est être vraiment impartial, que de défendre les auteurs avec les armes de la vérité et de la prudence; lorsque j'ai trouvé quelque chose de répréhensible dans ceux qu'on regarde comme mes amis, je les ai critiqués sans crainte, et je les ai loués sans enthousiasme. »²⁰³

L'impartialité est d'autant plus recommandée lorsque le critique est un ecclésiastique comme l'est Antoine Sabatier de Castres – en réalité clerc tonsuré –, destinataire des *Observations* dans lesquelles Duparc trace les caractères d'une critique chrétienne. Celle-ci entend s'écarter d'une critique agressive telle qu'on peut la pratiquer en réalité dans l'*Année littéraire* et qui

²⁰¹ Louis Jacquet, *Parallèle des Tragiques...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

²⁰² *Ibid.*, p. 104.

²⁰³ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial...*, *op. cit.*, p. XI.

est employée par l'abbé Grosier ou Geoffroy formés à l'école de Fréron²⁰⁴. Trop de « fiel entre dans l'âme de ceux qui cultivent les arts pacifiques » et c'est en adoptant « un ton de modération » que l'on sera capable « de gagner à la Religion et à la vertu ceux que [l'on] accus[e] de n'avoir ni l'une ni l'autre » ; c'est « en traitant [ses] adversaires avec politesse, douceur, estime, charité » qu'on les force « sinon d'approuver le fond de [sa] critique, au moins de n'en pas désapprouver la manière. » Si le critique chrétien se fait un devoir « de défendre les droits de la Religion », « la Religion permet-elle des personnalités qui puissent porter la haine et la vengeance dans le cœur de ceux qu'on critique ? », conclut-il enfin sur un ton de réprimande²⁰⁵. L'impartialité ne signifie donc pas la neutralité et c'est véritablement une critique engagée que Duparc adopte dans ses écrits. Son combat se fonde essentiellement sur ses convictions religieuses et son état ecclésiastique est ainsi mis en avant. C'est parce qu'il se considère non seulement comme un « honnête homme » mais aussi comme « un ecclésiastique zélé, qui fait profession d'honorer la vertu, et qui l'honore en effet par ses écrits et par ses bonnes mœurs » qu'il « doit tonner contre ces auteurs, et ces graveurs et ces imprimeurs hardis, qui semblent agir de concert pour salir l'imagination et corrompre le cœur. »²⁰⁶ Mais de la même façon, l'auteur impartial, en évitant d'aigrir les esprits, doit faire preuve d'un conservatisme religieux et politique²⁰⁷.

Le ton choisi par Duparc peut donc se rapprocher de celui de l'apologétique appliqué au domaine des belles-lettres tandis que pour d'autres il tient davantage de la polémique passionnée ou de l'antiphilosophie, comme nous le voyons au sujet de Voltaire²⁰⁸. La position de Duparc semble être claire, qui distingue talents littéraires, sur lesquels un dialogue est possible, et positions philosophiques qui sont, selon lui, sans appel : « Le coloris de ses vers, que je crois admirable, ne m'a point empêché de détester sa morale et ses sentiments sur la religion, comme ses sentiments sur la religion n'ôtent rien à l'estime que j'ai pour sa brillante versification. »²⁰⁹ La lutte contre l'influence et l'hégémonie de Voltaire et des philosophes, notamment dans le domaine dramatique et littéraire, est néanmoins l'option la plus couramment empruntée qui sert la polémique antiphilosophique déjà engagée avant la

²⁰⁴ Voir Paolo Bianchini, « Un mondo al plurale... », art. cit., p. 77.

²⁰⁵ *Id.*, *Observations...*, op. cit., pp. 44-45.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 211.

²⁰⁷ « On doit respecter la Religion et la Patrie, les Loix de l'Eglise et celle de l'Etat, être attaché à son Roi et à toute autorité légitime: jamais un seul mot contre aucun de ces objets. », *Ibid.* p. 110.

²⁰⁸ Sur la différence entre apologistes et antiphilosophes et la notion plus floue d'anti-Lumières, voir Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 7-8. La publication, sous la direction de ce même auteur, d'un *Dictionnaire de l'antiphilosophie (1715-1815)*, Paris, Honoré Champion, permettra, nous l'espérons, d'éclaircir davantage ces diverses notions.

²⁰⁹ Jacques Lenoir Duparc, *Examen impartial...*, op. cit., pp. XI-XII.

suppression par les jésuites français comme le P. Berthier contre l'*Encyclopédie*. La critique des *Commentaires sur Corneille* a clairement été publiée dans l'espoir qu'elle sera « bien accueillie de toutes les personnes qui n'ont pas voué une admiration aveugle à M. de Voltaire. »²¹⁰ Mais l'approbation des vers d'*Alzire* sur le fanatisme religieux dans le *Code de la raison*, ainsi que l'exemple de Duparc, montrent encore une fois qu'il ne saurait y avoir de front uni qui appartiendrait à une antiphilosophie obstinée, ni de positions tranchées pour l'ensemble des anciens jésuites, notamment avant la Révolution²¹¹.

²¹⁰ Charles-François Champion de Nilon, *Critique posthume...*, *op. cit.*, p. I. Parmi les pourfendeurs de Voltaire, voir Claude Adrien Nonnotte, *Les erreurs de Voltaire*, Avignon, Chez Fez, 1762.

²¹¹ Voir Henri Ansquer du Ponçol, *Code de la raison...* *op. cit.*, vol. 1, p. 337. Il nous semble que l'idée d'un front uni défendue par Paolo Bianchini doit être nuancée ; voir « Un mondo al plurale... », art. cit.

CHAPITRE 6

Expériences et représentations d'un passé théâtral jésuite (1773-1800)

Après s'être attaché à décrire la manière dont les anciens jésuites français continuent, voire redéployent, individuellement leurs activités pastorales et intellectuelles après la suppression, poursuivant ou non les orientations dessinées auparavant par la Compagnie de Jésus, il devient possible de revenir sur plusieurs problématiques que nous n'avons fait qu'aborder de biais jusqu'à présent et qui touchent plus ouvertement à la question identitaire placée au cœur de notre réflexion. C'est la relation complexe que les individus entretiennent avec la Compagnie et son passé théâtral que nous aimerions aborder dans ce chapitre¹, tout en sachant que le cadre étroit de notre étude, de même que les quelques exemples sélectionnés, nous permettront seulement de proposer quelques pistes de travail pour un sujet qui est l'un des plus passionnants soulevés par la période de la suppression et de la restauration. Si, dans les années qui ont suivi les arrêts des parlements, nous avons été conduits d'une certaine manière à relativiser les effets de la rupture de la suppression dans les discours religieux et pédagogiques des anciens jésuites sur le théâtre, nous devons à présent mesurer ces mêmes effets à plus long terme, c'est-à-dire en suivant tout d'abord quelques anciens jésuites « survivants », cette poignée d'hommes qui se trouvent encore en vie dans les années 1780 et, surtout, pendant et même après la Révolution. Alors que s'éloigne de plus en plus l'espoir d'un rétablissement de la Compagnie en France, que l'existence de jésuites en Russie peine encore à ranimer, les dernières années du siècle se trouvent être le moment où certains individus choisissent d'évoquer et de revenir sur l'activité théâtrale des jésuites. Les nombreuses études menées ces trente dernières années sur les rapports entre histoire et mémoire sont alors apparues comme autant d'outils précieux pour appréhender cette période de la suppression et du rétablissement. Ce qui, en premier lieu, nous a semblé intéressant à travers ce retour sur le passé – qui se fait exclusivement par le biais de l'écriture –, tient tout

¹ On pourrait, en réalité, considérer les deux chapitres précédents (et même le chapitre 3 consacré à l'écriture théâtrale après 1773) comme faisant partie d'une réflexion sur la mémoire chez les anciens jésuites. Ainsi que l'explique Ricœur, se référant à Bergson, il y a d'abord la « mémoire-habitude », qui s'inscrit dans le présent et qui est du côté de l'agir – les anciens jésuites répètent, plus ou moins fidèlement, un « savoir-faire » qu'ils ont *mémorisé*, qu'ils l'aient acquis (entièrement ou partiellement) ou qu'ils l'aient vu mis en œuvre au sein de la Compagnie. Puis, d'autre part, il y a ce qui relève de la représentation inhérente au phénomène de remémoration, révélant déjà une certaine « distance temporelle » – les anciens jésuites se souviennent du théâtre pratiqué dans les collèges jésuites sous forme d'images et de représentations. Voir Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 31.

autant aux restes et aux traces laissés par l'activité théâtrale dans la mémoire des individus qu'aux représentations particulières de ce passé. Il est alors possible de distinguer une stratégie et une direction vers laquelle tendent ces discours sur le passé, nous permettant également d'aborder la question de la transmission – que veut-on transmettre et à qui ? Dans quel but ? Revenir sur le passé théâtral de la Compagnie pour les anciens jésuites, c'est aussi parler de la Compagnie, en donner une représentation, mais aussi révéler un attachement, voire un sentiment d'appartenance pour celle-ci, en lien avec la pratique jésuite du théâtre. Celui qui raconte ou celui qui se souvient renvoie aux absents, c'est-à-dire à un groupe, à une communauté et à un ordre religieux supprimés dont il a conscience d'avoir fait partie, dans lesquels il continue de s'inclure ou, au contraire, avec lesquels il marque une distance. Les enjeux de la narration et de l'évocation, nous le verrons, sont à la fois personnels et collectifs². Dans la perspective qui est la nôtre d'étudier conjointement la suppression et le rétablissement, d'envisager ainsi l'articulation entre l'« ancienne » et la « nouvelle » Compagnie, il nous a semblé important de ne pas nous arrêter aux seuls anciens jésuites évoquant le passé théâtral de la Compagnie. Ce passé ne peut-il avoir fait l'objet d'une appropriation et d'une reconnaissance de la part d'individus extérieurs à la Compagnie, sans que cela procède d'une sympathie particulière témoignée envers les jésuites ? La publication après la suppression de pièces écrites par des jésuites, voire leurs rares représentations sur des scènes officielles durant la Révolution, témoignent du fait que ce passé n'est pas entièrement dévolu à l'oubli pour la société française. C'est néanmoins à certaines conditions et aux prix de divers aménagements qu'il peut y faire sens.

Notre questionnement est double et s'inscrit dans la démarche adoptée, tout d'abord, par plusieurs historiens de la littérature et par des travaux qui se sont attachés à analyser les conditions d'apparition d'un apostolat intellectuel et littéraire au sein de la Compagnie de Jésus et sa progressive mais fragile autonomie³. Nous sommes donc amenés à revenir sur le phénomène de construction et d'affirmation de la représentation de la Compagnie comme un

² Paul Ricoeur, *La mémoire...*, *op. cit.*, pp. 112-163.

³ Parmi les plus récents, voir Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005, Dinah Ribard, « Pratique(s) jésuite(s) de l'écrit : le P. Tournemine, les Mémoires de Trévoux et Fénelon », *Dix-septième siècle*, 2005/3, n° 228, pp. 513-526 et Christian Jouhaud, « La méthode de François Garasse », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 243-260 puis, du même, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000. Voir les travaux classiques et indispensables sur le statut de l'écrivain à l'époque moderne, Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain (1750-1830) : essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996 [1^{ère} éd. 1973] et Alain Viala, *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985. Voir enfin l'article introductif de Luce Giard, « Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir », dans Luce Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. XI-LXXIX.

corps d'écrivains, de savants et d'intellectuels, en vue de définir la place qu'y occupe l'activité et l'écriture théâtrales et le bien-fondé de l'existence d'un « auteur dramatique » jésuite en cette fin de XVIIIe siècle. Par ailleurs, l'un des principaux apports que constitue le chantier ouvert récemment sur la période de la suppression et le rétablissement réside notamment dans une réflexion menée sur l'historiographie de la Compagnie de Jésus, parallèlement à celle sur l'expérience contemporaine de l'événement⁴. Il nous semble alors possible de considérer également cette période comme une étape, parmi d'autres, dans la « conquête de la distance temporelle » nécessaire au « travail de mémoire » et à l'« opération historiographique », comme le diraient Paul Ricoeur et Michel de Certeau. La France est, semble-t-il, un cas original en Europe puisque qu'elle offre quelques exceptions au « silence historiographique » dont paraît frappée la Compagnie au XIXe siècle⁵. C'est la manière dont s'est écrite, à partir du XIXe siècle, l'histoire du théâtre des jésuites – devenu progressivement un objet d'étude – que nous avons placée ici à l'horizon de notre réflexion. Ce chapitre tente de montrer comment, en France, la pratique du théâtre a pu être associée à l'histoire de l'« ancienne » Compagnie, faisant ainsi partie du *passé* quand bien même elle persiste aux XIXe et XXe siècles dans les établissements d'éducation dirigés par les jésuites⁶. Certaines réponses peuvent être trouvées dans la période de la suppression, de même que nous essayerons d'indiquer, autant qu'il est possible, les conditions d'une prise en charge de l'histoire du théâtre des jésuites par une historiographie externe, en abordant également la question des appropriations et des « espaces de réception des livres des jésuites »⁷.

⁴ La question a d'abord été soulevée par Robert Danieluk, « *Ob communem fructum et consolationem* : la genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus », *AHSI*, 149, 2006/1, pp. 29-62, « La reprise d'une mémoire brisée : l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus », *AHSI*, 150, 2006/2, pp. 269-308 et plus généralement, l'ouvrage issu de sa thèse, *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel : le sommet de l'œuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, Rome, IHSI, 2006. Voir également Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie" : perspectives de recherche », dans José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente et Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas : religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 3, pp. 1795-1810.

⁵ Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie"... », art. cit., pp. 1802-1804.

⁶ Ernest Boyssse dans son *Théâtre des jésuites* (1880) ignore la pratique des collèges jésuites au XIXe siècle et entend bien faire l'histoire d'une pratique au passé, celle des trois premiers siècles d'existence des jésuites. Ce phénomène, ainsi que l'avance Pierre-Antoine Fabre, semble être aussi celui de l'histoire missionnaire de la Compagnie où ce sont les missions américaines de la première colonisation européenne qui appartiennent à « un passé définitivement perdu », Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie"... », art. cit., pp. 1803.

⁷ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 307.

1. UN « COPRS DÉTRUIT », « DES MEMBRES ÉPARS » : IDENTITÉ, ÉCRITURE, THÉÂTRE

« Quel spectacle ? trois mille hommes tombés tout à coup d'un état honoré, dans l'abîme du mépris, évités de tout le monde, réduits à se fuir eux-mêmes, n'osant avouer ce qu'ils étaient, moins encore ce qu'ils avaient été », s'exclame, en 1764, Dieudonné Thiébault⁸. Pour cet ex-jésuite⁹, scolastique au moment de la suppression, revenant sur les raisons qui l'ont conduit à prêter le serment réclamé par le parlement de Paris, la période de l'immédiate suppression est celle où le travail de mémoire se trouve empêché et rencontre des obstacles. Ce traumatisme se traduit par le silence dans lequel seraient plongés les anciens jésuites. Si ce discours reste marqué par l'antijésuitisme et la polémique, il a le mérite de souligner un paradoxe au cœur de la problématique de la suppression qui affleure particulièrement dans la métaphore avec laquelle Thiébault qualifie ses anciens confrères. « Membres épars » d'« un corps détruit », ils sont surtout des « ombres dispersées » et des « fantômes errants »¹⁰. À la suite de D'Alembert, l'ex-jésuite montre ici que l'existence des jésuites n'a plus de consistance à l'heure où il parle : le fantôme est celui qui a été¹¹. L'idée de dispersion et d'errance désigne par ailleurs l'éclatement d'une unité auparavant garantie par le corps de la Compagnie et ainsi une appartenance qui se serait évanouie, dissoute. La force de la métaphore renvoie toutefois à une hantise collective : le fantôme est celui qui vient hanter les vivants sous la forme du revenant¹².

Au-delà du mythe et de façon plus intime, Thiébault exprime aussi un sentiment d'affinité et de sympathie envers ses anciens confrères, témoignant ainsi de la trace affective qui est restée dans son esprit : « j'ai trop sincèrement et trop vivement partagé leurs maux pour ne pas être charmé de tout le bien qui leur arrive »¹³. C'est notamment à ce type de manifestations, révélant une manière avec laquelle s'établit un rapport avec le passé, que nous allons être attentifs ici en suivant trois anciens jésuites « survivants ». Ces derniers

⁸ Dieudonné Thiébault, *Apologie des jeunes ex-jésuites qui ont signé le serment prescrit par Arrêt du 6 février 1764*, s.l., 1764, p. 17 ; nous soulignons.

⁹ Nous distinguons les « ex-jésuites », qui ont quitté volontairement la Compagnie avec l'autorisation d'un supérieur, ce qui semble avoir été le cas de Thiébault, des « anciens jésuites » frappés par la suppression.

¹⁰ Dieudonné Thiébault, *Apologie des jeunes ex-jésuites...*, *op. cit.*, p. 19.

¹¹ « Ce qui me paraît singulier », écrit D'Alembert à Voltaire, le 4 mai 1762, à l'occasion de l'expulsion des jésuites des collèges, « c'est que la destruction de ces fantômes, qu'on croyait si redoutables, se fasse avec aussi peu de bruit. », *Œuvres complètes de Voltaire avec des notes historiques et une table analytique des matières*, Paris, Alexandre Houssiaux, 1853, vol. 10, p. 583.

¹² D'Alembert poursuit dans la même lettre à Voltaire : « Le curé de Saint-Sulpice, qui n'est pourtant pas un homme à bons mots, dit qu'il n'ose demander pour son petit séminaire la maison du noviciat des jésuites, parce qu'il a peur des revenants. », *Ibid.*

¹³ Dieudonné Thiébault, *Apologie des jeunes ex-jésuites...*, *op. cit.*, p. 33.

s'expriment après le bref papal de suppression de 1773, c'est-à-dire après un intervalle pendant lequel la majorité des anciens jésuites a trouvé une nouvelle situation, une autre place d'où il leur est possible de parler. Nous nous concentrerons sur quatre ouvrages significatifs. Il s'agit d'abord de deux publications de Jacques Lenoir Duparc (1702-1789), dont nous avons déjà croisé le chemin au chapitre précédent. Nous réexaminerons, dans une perspective mémorielle cette fois-ci, ses *Observations sur les Trois siècles de la littérature française* (1774), ainsi que son *Nouveau recueil de plaidoyers français* (1786). Contrairement à ses deux anciens confrères, l'objectif visé par Duparc n'est pas d'évoquer directement le passé de la Compagnie de Jésus mais c'est néanmoins sur ce dernier que s'appuie son discours. Sa démarche sera comparée à celle de Jean-Baptiste Grosier (1743-1823) dans la préface de ses *Mémoires d'une société célèbre*, en trois volumes, publiés en 1790, et à celle de Louis-Abel Bonafous (1736-1806) dans son essai intitulé *Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique* (1800). Pour nous guider dans la compréhension et l'étude de ces discours, nous nous sommes aidés de la grille de lecture proposée par Paul Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La réflexion ricœurienne sur la représentation du passé, ainsi que les propositions spécifiques faites par le sociologue américain Rogers Brubaker pour sortir du piège et de l'imprécision linguistique que constituent les termes d'« identité » et d'« identités collectives », nous ont semblé pouvoir rendre leur complexité, leurs pluralités et leurs infinies nuances aux discours tenus par ces trois anciens jésuites sur le passé théâtral de la Compagnie¹⁴.

1.1. Le phénomène mémoriel et l'écriture de l'histoire chez quelques anciens jésuites

Avant de parler de la représentation du passé théâtral par les PP. Duparc, Grosier et Bonafous, il nous semble important de revenir sur le processus qui conduit à cette représentation, sur le rapport individuel que ces anciens jésuites entretiennent avec ce passé et, plus généralement, au temps¹⁵. Il s'agit de s'attarder sur une « opération » avant d'en

¹⁴ Ricœur nous invite en effet à « classer les expériences relatives à la profondeur temporelle depuis celles où le passé adhère en quelque sorte au présent jusqu'à celles où le passé est reconnu dans sa passéité révolue. », Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 30. De la même façon, Brubaker distingue dans le phénomène général d'« autocompréhension groupale » qu'il substitue à la notion floue d'« identité collective », le « sentiment d'appartenance exclusive à un groupe fermé », qui implique l'idée d'une charge émotive et qu'il désigne sous le terme de « groupalité », et « un sentiment plus lâche d'affinité » ou d'affiliation, c'est-à-dire une « communalité » ou une « connexité », Rogers Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, pp. 66-85, ici pp. 78-79.

¹⁵ Modeste, notre réflexion ne peut néanmoins prétendre examiner en profondeur ce qui a été mis en valeur au sujet de l'expérience du temps et des régimes d'historicité notamment par Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997 et François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

analyser le « contenu »¹⁶. Si cela paraît évident pour l'histoire, l'acte d'écriture, ici, caractérise aussi le phénomène mémoriel et doit également être pris en compte, même s'il n'est pas à la base de notre réflexion. Celui qui se souvient, celui à qui l'on peut attribuer les souvenirs, est aussi un « auteur »¹⁷. C'est naturellement du côté de Michel Foucault et de son essai sur la fonction-auteur que nous avons été conduits. Nous essayerons donc d'être également attentifs aux « modalités d'existence » des discours tenus par ces trois anciens jésuites, à l'« espace » ainsi ouvert par l'écriture comme aux diverses postures et stratégies adoptées par ces trois auteurs et que laissent apparaître leurs écrits¹⁸.

Nous devons alors nous demander d'« où » ces discours ont été tenus¹⁹ mais aussi ce qui autorise les PP. Duparc, Bonafous et Grosier à parler, au regard du souci de véracité et d'authenticité qui les occupe ? Notre attention s'est tout d'abord concentrée sur la démarche rétrospective et réflexive qu'effectuent la mémoire et l'histoire et sur le processus de distanciation qui caractérise l'énoncé mémoriel et, dans une certaine mesure, l'opération historique. Il y a bien, chez chacun de ces trois individus, une différence de distance prise avec le passé – Ricœur parle de « profondeur temporelle »²⁰ –, non seulement à cause du temps qui s'est écoulé entre les objets évoqués et le moment de l'écriture, mais aussi, semble-t-il, en raison de la durée passée auparavant dans la Compagnie – impliquant une différence de génération – et enfin de la visée même de leurs ouvrages. Ainsi, la proximité témoignée par Duparc vis-à-vis du passé qu'il mentionne semble aussi bien le résultat de sa longue expérience au sein de la Compagnie – contrairement à lui, Grosier et Bonafous n'étaient que scholastiques au moment de la suppression – que de la mort toute récente de son ancien confrère et ami Jean-Baptiste Geoffroy (1706-1782), lorsqu'il publie le *Nouveau recueil de plaidoyers*, ou encore du fait qu'il soit amené dans ses ouvrages, non pas à construire, à l'instar des deux autres, un discours sur la Compagnie éteinte, mais à continuer de mettre en pratique et à défendre une tradition éducative et littéraire encore vivante pour lui²¹. Cette proximité d'avec le passé se révèle à travers les principales postures que Duparc adopte tour à tour dans ses *Observations* et dans son *Nouveau recueil de plaidoyers*. C'est avant tout sur sa fonction d'ancien professeur de rhétorique qu'il s'appuie pour parler, témoignant par là de ce

¹⁶ Michel de Certeau, « Faire de l'histoire », dans *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 37.

¹⁷ Par souci de concision, nous poserons conjointement les deux questions que Ricœur sépare volontairement dans son ouvrage, « de quoi y a-t-il souvenir ? » et « de qui est la mémoire ? », voir Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1969, pp. 73-104.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰ Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 30.

²¹ Voir *Infra*, Chapitre 5, « Le théâtre de collègue en question ».

que Stéphane Van Damme a mis en évidence sous les termes d'« identité professorale »²². Or, c'est en régent de Louis-le-Grand qu'il s'exprime également dans ses deux ouvrages. Le lieu d'où il parle n'est donc pas celui de l'Université mais bien de l'ancienne Compagnie de Jésus et plus particulièrement du collège de Louis-le-Grand, dont le prestige pédagogique peut encore servir à légitimer son discours auprès de ses lecteurs. Le titre de son *Nouveau recueil de plaidoyers* signale en effet sa qualité de « jésuite »²³ et sa fonction d'« ancien professeur de rhétorique au collège Louis-le-Grand ». La démarche suivie dans cet ouvrage, où il s'adresse à un jeune professeur de rhétorique, doit toutefois être distinguée de celle des *Observations*, dans lesquelles il parle à Antoine Sabatier de Castres à propos de son ouvrage intitulé *les Trois siècles de la littérature française*. S'il ne fait pas explicitement référence à ses anciennes qualité et fonction, préférant adopter la position plus neutre de l'honnête homme défenseur de la religion et de l'amateur soucieux de la langue française et des Belles-Lettres, Duparc s'appuie néanmoins sur une mémoire des choses relative à son expérience de régent de Louis-le-Grand.

Le souci qui occupe Duparc est donc de l'ordre de la fidélité de la mémoire. Dans le *Nouveau recueil de plaidoyers*, Duparc est lui-même le garant de l'authenticité de son discours, à la fois en tant qu'ancien jésuite et témoin impliqué dans les faits qu'il raconte. Ainsi précise-t-il qu'il a été présent lors du discours du P. Porée sur les spectacles, au collège Louis-le-Grand en 1733, ou qu'il a été le collègue du P. Geoffroy, auteur de tragédies : « Nous pouvons en parler avec [d']autant plus de connaissance », affirme-t-il, « que nous avons été son collègue de rhétorique plusieurs années au collège Louis-le-Grand. Témoins de sa manière de penser et d'agir, nous saisissons volontiers cette occasion de rendre hommage à son mérite. »²⁴ Duparc apparaît donc tour à tour comme l'ami du P. Geoffroy, un membre du corps professoral français et enfin comme un membre de l'ancienne Compagnie de Jésus. On voit combien son discours allie une mémoire personnelle des événements et des individus qui sont pour la plupart des proches et une mémoire collective, celle qui renvoie au groupe social des professeurs de rhétorique mais aussi aux régents de Louis-le-Grand, et enfin à un groupe religieux, les jésuites français.

²² Van Damme, « Le corps professoral du collège », dans Etienne Fouilloux et Bernard Hours (dir.), *Les jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle*, Lyon, ENS Edition, 2005, p. 60. Voir également Dominique Julia, « À qui confier l'instruction ? Les professeurs de l'enseignement secondaire de 1750 à 1830 : d'une identité religieuse à une identité professionnelle », dans Christian Sorrel (dir.), *Éducation et religion, XVIIIe-XXe siècles*, Chambéry, Université de Savoie, 2006, pp. 7-43.

²³ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers français, auxquels on a joint plusieurs recherches très utiles aux jeunes élèves de l'éloquence*, Paris, Veuve Thiboust, 1786.

²⁴ *Id.*, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, p. 266.

Si la notion de temps écoulé n'est pas absente des écrits de Duparc, les discours de Grosier et Bonafous creusent davantage la distinction entre un avant et un après dont l'événement de la suppression des jésuites est le point de repère, mais qui laisse également deviner le sentiment de rupture du temps provoquée par la Révolution²⁵. En effet, la prise de parole est chez eux d'abord la suite logique du constat inévitable de la destruction de la Compagnie. « La plupart des individus qui composaient cette société religieuse et savante », signale l'abbé Grosier, « ont déjà cessé d'être : des tombes obscures [...] couvrent, au milieu de nous, la cendre des uns ; une terre étrangère a recueilli celle des autres »²⁶. Bonafous, quant à lui, commence son ouvrage en affirmant que « depuis plusieurs années les jésuites n'existent plus »²⁷. La constatation de la mort des principaux acteurs de l'événement de la suppression et ainsi la distance qui sépare le locuteur de son objet permettent de parler mais aussi d'être entendu : « Six lustres presque écoulés depuis la mémorable proscription des jésuites, sembleraient devoir m'autoriser à parler ici avec quelque liberté de cette Société célèbre », dit-on dans les *Mémoires*, avant de remarquer combien le temps présent est propice à cette prise de parole : « aujourd'hui, l'inquiétude jalouse des corps rivaux n'a plus d'objet, les haines sont amorties, les jugements moins passionnés »²⁸. De ce constat semble découler la position d'extériorité et distanciée vis-à-vis du passé que postulent Grosier et Bonafous. Le premier se présente sous sa qualité de « chanoine de Saint-Louis-du-Louvre » et renvoie dans sa préface à l'attitude de l'« homme de lettres désintéressé » et de l'« homme impartial », une posture de tiers similaire en ce point à celle de Duparc dans ses *Observations*²⁹. Mais, alors que ce dernier parle en tant que pédagogue, Grosier s'exprime davantage en historien, employant à l'occasion le *on* et le *nous* que Ricœur nomme le « singulier collectif de l'histoire »³⁰. Bonafous renvoie, quant à lui, à la notion de postérité, qui fait intervenir l'idée

²⁵ Même si nous ne prétendons pas examiner ici la façon dont se répercute, chez Grosier et Bonafous, la modification provoquée par les événements révolutionnaires dans le rapport des individus au temps historique, il convient de garder à l'esprit cette idée soulignée par les historiens de la Révolution, à commencer par Gérard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago, 1989, mais aussi Olivier Bétourné et Aglaïa I. Hartig, *Penser l'histoire de la Révolution : deux siècles de passions française*, Paris, La Découverte, 1989, ou encore Antoine de Baecque, *Pour ou contre la Révolution*, Paris, Bayard, 2001.

²⁶ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre, considérée comme corps littéraire et académique, depuis le commencement de ce siècle, ou Mémoires des jésuites sur les sciences, les belles-lettres et les arts*, Paris, Defer de Maisonneuve, 1790, p. III.

²⁷ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique*, A Emmerick, Chez J. Lambert Romen, 1800, p. 1.

²⁸ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. III.

²⁹ *Ibid.*, pp. IV-V. Sur cette position du tiers commune à l'historien, au juge et à l'éducateur, voir Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, pp. 413-414.

³⁰ *Ibid.*, pp. 391-392.

de processus et d'évolution³¹, pour signifier la distance qui le sépare de son objet d'étude. Il inscrit, en effet, sa propre parole à la suite du « langage de la postérité qui commence à s'expliquer » en faveur des jésuites, « de cette postérité impartiale », poursuit-il, « qui ne se laisse séduire ni par les clameurs de la haine, ni par les adulations d'une aveugle amitié, qui pèse les actions des hommes dans une juste balance, et qui les juge sous leurs véritables rapports. »³² Parallèlement à la notion de postérité apparaît un lieu commun des discours, notamment politiques, dans lesquels on fait appel et on convoque une opinion « publique » ou collective pour asseoir une prise de parole³³. Bonafous ne serait ainsi que le dépositaire et le porte-parole d'une opinion qui s'est exprimée après l'événement de la suppression et qui confère à son essai toute son actualité : « J'ai cru la circonstance présente très favorable pour publier cet ouvrage composé depuis quelques années », dit-il³⁴. Cette opinion est unanime, que l'auteur a recueillie alors qu'il a « parcouru la plus grande partie de l'Europe » ; « je n'ai entendu partout », ajoute-t-il, « que les mêmes regrets sur le vide immense qu'ils ont laissé à cet égard »³⁵. Cette opinion est également éclairée : c'est celle des « gens de bien » dont Bonafous affirme de nouveau être simplement « l'écho », les préjugés étant du côté des ennemis des jésuites³⁶.

Le chemin que Grosier et Bonafous prétendent emprunter pour accéder au passé de la Compagnie ne passe donc pas, au contraire de Duparc, par leur état d'ancien jésuite ni par la mémoire qu'ils en ont conservé, mais bien plutôt par une posture qui fait clairement référence à celle de l'historien. C'est pourquoi le contrat sur lequel sont censés reposer leurs écrits est celui de la vérité, dans une intention de justice et d'impartialité qui caractérise l'ambition historique depuis Hérodote. Bonafous assure ainsi qu'il connaît « les lois sévères de l'Histoire, qui composent la nécessité de dire la vérité. Ainsi je parlerai sans passion, mais sans crainte », ajoute-t-il³⁷. Il explicite sa méthode qui ne fait pas appel à sa propre mémoire

³¹ Il y a également chez Grosier l'idée d'un changement progressif d'une opinion : « La manière de penser sur les anciens élèves d'Ignace n'est déjà plus la même », dit-il. D'ailleurs, « On rougirait de se permettre encore ces absurdes inculpations. Une sensibilité tardive a même succédé au moment d'erreur qui les a proscrits. On commence à plaindre le sort qu'ont subi, au sein d'une Nation douce et généreuse, des hommes qui lui furent si longtemps utiles », Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. IV-V.

³² Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 218-219 et p. 4.

³³ Sur le concept d'opinion publique, voir notamment Sandro Landi, *La Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières*, Rennes, PUR, 2006 et du même auteur « Au-delà de l'espace public. Habermas, Locke et le consentement tacite », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012/4, n° 59-4, pp. 7-32

³⁴ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 5.

³⁵ *Ibid.*, p. 2.

³⁶ *Ibid.*, p. 218 et p. 4.

³⁷ *Ibid.*, p. 6. Voir Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 415.

des événements mais qui se fonde notamment sur le témoignage écrit et oral de ses contemporains et sur la mémoire vivante des survivants :

« On trouvera dans cet ouvrage des anecdotes peu connues. On peut compter sur leur authenticité. J'ai eu le bonheur de me procurer des Mémoires exacts faits par des personnes qui avoient eu part aux affaires publiques dans le temps qu'on était occupé de la destruction des Jésuites. De plus j'ai eu des relations intimes avec quelques unes de ces personnes qui m'ont instruit dans le plus grand détail de tout ce que je désirais savoir. Les ouvrages publiés dans le temps pour et contre les Jésuites, m'ont été aussi fort utiles. »³⁸

Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique se présente donc tout d'abord sous la forme d'un récit de l'événement de la suppression en France et sur ses causes, avant de proposer une description générale du système pédagogique des jésuites.

Grosier, au contraire de Bonafous, n'entreprend pas de faire l'histoire de la suppression de la Compagnie, bien qu'il semble l'appeler de ses vœux : « N'est-ce pas à cette époque que l'homme de lettres désintéressé pourrait révéler l'histoire de cette longue iniquité politique [...] ? », s'interroge-t-il avant d'ajouter : « Mais non ; ne violons point le silence qui règne autour de tous ces tombeaux : ils sont sous l'œil de l'Eternel, seul Juge et appréciateur suprême des actions des hommes. »³⁹ Il se propose plutôt de contribuer à l'histoire littéraire et intellectuelle de la Compagnie de Jésus en publiant une collection d'articles tirés principalement des *Mémoires de Trévoux*, dont il a repris la direction en 1779. Cette collection choisie est enrichie par d'autres articles tirés par exemple du *Journal des savants* mais aussi par quelques opuscules publiés par ses anciens confrères. Les trois volumes s'efforcent ainsi d'embrasser les domaines littéraires et scientifiques dans lesquels les jésuites français ont écrits depuis 1701⁴⁰. C'est une collection similaire que l'avocat Pons Augustin Alletz (1703-1785) a proposée quelques années auparavant avec *L'Esprit des journalistes de Trévoux* (1771). L'ouvrage de Grosier peut également s'inscrire dans la logique qui conduisit ses anciens confrères, Gabriel Brotier et Yves Mathurin de Querbeuf, à proposer une nouvelle édition des *Lettres édifiantes et curieuses* (1780-1783)⁴¹. Ces trois différentes initiatives sont destinées à montrer l'importance des jésuites notamment dans les domaines intellectuel et

³⁸ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 7.

³⁹ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. IV.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. XXIX-XXXVI.

⁴¹ Pons Augustin Alletz, *L'esprit des journalistes de Trévoux ou Morceaux précieux de littérature, répandus dans les Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, depuis leur origine jusqu'en 1762...*, Paris, Hansy le jeune, 1771, 4 vol. ; *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Etrangères*, Paris, Mérigot le jeune, 1780-1783, 26 vol. Sur cette dernière édition, voir Paolo Bianchini, « Un mondo al plurale : i gesuiti e la società francese tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento », dans Paolo Bianchini (dir.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006, p. 60.

littéraire, en poursuivant un objectif *a priori* apolitique : « C'est sous ce dernier point de vue, c'est sous le paisible rapport de Gens de Lettres que nous considérons ici les jésuites », affirme Grosier, donnant ainsi une image pacifiée du monde des lettres dont on sait pourtant ses liens étroits avec le monde politique, notamment après 1789⁴².

Les démarches des PP. Duparc, Grosier et Bonafous ont en commun la lutte contre l'oubli qui caractérise aussi bien l'histoire et la mémoire et qui se traduit notamment par un effort de rappel dirigé, ici, de façon privilégiée vers la société française⁴³. En rappelant combien les pièces de théâtre de ses anciens confrères de Louis-le-Grand rassemblaient un public nombreux, Duparc lutte en quelque sorte contre l'oubli dans lequel ces mêmes pièces risquent de tomber à cause des critiques jugées condescendantes de Sabatier de Castres. Bonafous, mais surtout Grosier, procèdent de façon différente, dans la perspective du devoir de mémoire, lequel consiste, ainsi que nous le rappelle Ricœur, dans une exhortation à ne pas oublier⁴⁴. Grosier se propose dans ses *Mémoires*, d'« arrach[er] des ténèbres de l'oubli une foule d'excellents morceaux qui n'existaient déjà plus pour nous ». Puis il termine sa préface par cette exclamation et ce vœu : « Puisse cette collection rappeler le souvenir des hommes utiles dont elle est l'ouvrage ! Puisse-t-elle contribuer à en faire de plus en plus regretter la perte ! »⁴⁵ Bonafous qualifie, quant à lui, la « mémoire » des jésuites comme « précieuse », de même qu'en matière d'éducation, dit-il, « leur gloire est incontestable : elle est écrite sur des monuments éternels », qu'il s'efforce de rappeler dans son essai⁴⁶. Le discours de Grosier et Bonafous est un discours sur la perte. Le constat de la destruction des jésuites est celui d'un « vide » – le terme est employé plusieurs fois. « Qui les a remplacés [...] ? », s'exclame Grosier chez qui le sentiment de perte et de regret est particulièrement présent⁴⁷.

Si le devoir de mémoire, allié au travail de deuil, peut s'exercer comme une « tâche » thérapeutique contre un traumatisme⁴⁸ – ici, la suppression –, il n'est pas réclamé dans une perspective apaisée. Tandis qu'il est, chez Grosier, davantage le signe d'une « blessure » liée à la perte⁴⁹, il est revendiqué, chez Bonafous, dans un esprit de vengeance, lequel ruine la prétention initiale de justice de l'entreprise historique des deux anciens jésuites. En réalité, les

⁴² Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. XXII. Voir Jean-Luc Chappey, « Canonisation littéraire et remise en ordre politique et sociale entre Révolution et Empire », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2014/1, vol. 114, pp. 13-29.

⁴³ Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 105-111. Ricœur le distingue volontairement du « travail de mémoire » qui ne s'exerce pas sur le mode impératif.

⁴⁵ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, pp. XXXVII-XXXVIII.

⁴⁶ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 198 et 205.

⁴⁷ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. V.

⁴⁸ Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

discours de Grosier et Bonafous sont sans cesse ambivalents, contredisant leurs déclarations d'impartialité. Cette notion de vengeance – impliquant que l'on ait été offensé ou lésé – est clairement revendiquée par Bonafous, dans une logique militante :

« Il est temps de montrer les jésuites tels qu'ils étaient, et de les venger des imputations calomnieuses, dont l'envie, la haine et la rage se plaisaient à les diffamer. Il est temps de lever le voile qui a couvert les machinations les plus odieuses, les trames les plus méchamment combinées, les perfidies les plus atroces, les moyens les plus pervers que l'on a employés pour les perdre, pour les détruire.[...] Je démasquerai plusieurs personnages qui ont joué un grand rôle dans cette affaire, et qui avaient même acquis une espèce de célébrité par la facilité qu'a le public de se laisser séduire, lorsqu'on emploie l'astuce, le mensonge et la calomnie pour obtenir ses suffrages. »⁵⁰

Au discours qui fait intervenir l'idée, fréquente au XVIII^e siècle et pendant la Révolution, de la décadence de l'éducation et du goût littéraire, sur lequel nous reviendrons plus loin et qu'il partage avec Grosier, se superpose, chez Bonafous, un discours contre-révolutionnaire. À l'instar de son ancien confrère Augustin Barruel, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797-1798), l'événement de la suppression est présenté comme une étape du long processus de dégradation des mœurs qui prend sa source à la fin du règne de Louis XIV, voire même dans l'exil des protestants suite à la révocation de l'Edit de Nantes, et qui conduit à la Révolution⁵¹. Rappeler la mémoire des jésuites et de leur suppression, c'est rappeler la longue chaîne dans laquelle s'inscrit cet événement traumatique, confondu avec les événements révolutionnaires dont ils seraient une réplique. « Ici se présente une réflexion qui frappera certainement le lecteur judicieux », remarque Bonafous : « c'est la ressemblance exacte et parfaite qui se trouve entre la persécution suscitée contre les jésuites et celle qui a été suscitée contre le clergé catholique dans tous les pays qui ont eu le malheur d'être en proie à la Révolution française »⁵². De même que chez Barruel, les jésuites apparaissent comme le dernier rempart contre les offensives menées par la philosophie des Lumières. Bonafous montre par conséquent le voisinage étroit qu'entretiennent une historiographie contre-révolutionnaire et une histoire de la Compagnie et de sa suppression en France au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle⁵³.

⁵⁰ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 5-6.

⁵¹ Augustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Chiré-en-Montreuil, Diffusion de la Pensée Française, 1973, vol. 1, pp. 90-105.

⁵² Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 190.

⁵³ Sur l'écriture apocalyptique dans la Compagnie de Jésus au temps de la suppression, voir notamment Pierre-Antoine Fabre, « La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) : interprétations eschatologiques et hypothèses historiographiques », *e-Spania* [en ligne], 12, décembre 2011, consulté le 10 juin 2014, URL : <http://e-spania.revues.org/21458>

Il est donc possible de distinguer, à travers les démarches de Grosier et de Bonafous, plusieurs caractéristiques que Paul Ricœur range sous le terme d'abus – abus de la mémoire, abus du devoir de mémoire également –, qui nous permettent de définir la relation que ces anciens jésuites entretiennent avec le passé de la Compagnie de Jésus. Ce rapport paraît non seulement « blessé » et « passionnel » mais il est aussi marqué, comme dans le cas de la « mémoire manipulée », par une « revendication » identitaire et par une idéologie⁵⁴. L'idée que la mémoire collective doit regretter le départ des jésuites, particulièrement pour les belles-lettres et pour l'éducation, accentue la victimisation des jésuites et accroît la dette dont la société française reste redevable à leur égard. Grosier et Bonafous apparaissent comme les « porte-parole[s] de la demande de justice des victimes »⁵⁵. Ils soumettent l'héritage de la Compagnie de Jésus à « l'inventaire » et en font ainsi une véritable apologie. La préface des *Mémoires* est une longue description des « services rendus par les jésuites ». Elle dresse la liste des domaines dans lesquels ils se sont illustrés et où leur départ a laissé un vide à jamais comblé et rappelle les noms des hommes illustres qui doivent leur être redevables de leur formation, tels Desfontaines, Gresset ou Fréron. Ce n'est pas autrement que Chateaubriand, dans *Le Génie du Christianisme*, parle de la « perte irréparable » que l'« Europe savante » a faite avec les jésuites⁵⁶. L'apologie que Bonafous fait de la Compagnie sert, quant à elle, le projet de retour des jésuites qui devient possible du fait des signes positifs envoyés par la papauté à la Compagnie existante en Russie⁵⁷ et plus généralement le projet de reconquête sociale et religieuse de l'éducation, déjà perceptible dans la *Théorie de l'éducation sociale* (1796) de Bonald par exemple. Bonafous termine ainsi son ouvrage par un appel aux souverains d'Europe à former une « coalition » pour le rétablissement de la Compagnie de Jésus qui permettra ainsi la renaissance « d'un nouvel ordre des choses »⁵⁸. On mesure la distance qui sépare les démarches de Grosier et Bonafous de celle de Duparc, lequel nous semble davantage être du côté d'une mémoire heureuse et apaisée, dans laquelle serait

⁵⁴ Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 98 et p. 108. Gérard Gengembre remarque à juste titre que « la Contre-Révolution ne laisse qu'exceptionnellement s'accomplir le travail du deuil », *La Contre-Révolution...*, *op. cit.*, p. 244.

⁵⁵ Paul Ricœur, *La mémoire...*, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁶ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. V. C'est aussi à un devoir de mémoire que Chateaubriand conduit ses lecteurs : « Souvenez-vous des écrivains célèbres que leur corps a donnés à la France, ou de ceux qui se sont formés dans leurs écoles », écrit-il ; « rappelez-vous les royaumes entiers qu'ils ont conquis à notre commerce par leur habileté, leurs sueurs et leur sang ; repassez dans votre mémoire les miracles de leurs missions au Canada, au Paraguay, à la Chine, et vous verrez que le peu de mal dont on les accuse ne balance pas un moment les services qu'ils ont rendus à la société. » (Livre 6, chap. 5)

⁵⁷ Après avoir été autorisée, en 1782, à élire un vicaire général, la Compagnie en Russie est reconnue par le bref du pape 1801. La question de l'impact de la survie de la Compagnie en Russie sur les anciens jésuites restés en France et dans les autres pays d'Europe est centrale.

⁵⁸ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 231.

survenue l'étape du pardon. L'évocation est chez lui spontanée et du domaine de l'affectif, et s'il peut parfois faire appel à la mémoire de ses lecteurs qui conserveraient, comme lui, le souvenir du discours du P. Porée ou des représentations dramatiques des pièces du P. Geoffroy au collège Louis-le-Grand, ce n'est pas sur le mode de l'injonction ni de l'obligation à se souvenir. Duparc a, en outre, plaisir à se remémorer, à retrouver ce passé : « je l'ai relue souvent, cette magnifique harangue », affirme-t-il à propos du *De Theatro* du P. Porée, « et avec toujours autant de plaisir que j'en eu à l'entendre »⁵⁹. Enfin, Duparc reconnaît dans le *Nouveau recueil de plaidoyers* avoir été jésuite, ne s'en cache pas sans toutefois faire preuve d'un esprit de revanche : « Je ne crois pas que les professeurs de l'Université doutent de mon estime pour eux et pour les méthodes qu'ils suivent », conclut-il. « Elles sont très bonnes, quoique différentes de la mienne ; et je crois la mienne très bonne, quoique différente de la leur. Est-ce déprimer la méthode des autres que d'estimer et de vanter chacun la sienne ? »⁶⁰ Duparc meurt en 1789 et écrit par conséquent avant les événements révolutionnaires. Si ces derniers marquent indubitablement une étape, rendant semble-t-il difficile pour les anciens jésuites un rapport apaisé avec le passé de la Compagnie, ils ne peuvent être considérés comme l'unique raison de la différence d'attitude observée entre Duparc et ses deux anciens confrères : cette disparité est aussi la marque d'une individualité.

Peut-on, à partir de cette première analyse, définir la relation qui unit ces trois anciens jésuites avec la Compagnie de Jésus et non plus seulement avec son passé ? Autrement dit, ces discours peuvent-ils être considérés comme la preuve d'un fort sentiment d'appartenance conservé envers la Compagnie et un ancien état religieux ? Sont-ils même suffisants pour spécifier la nature de ce sentiment ? On sait la difficulté, voire l'illusion, qu'il y a à vouloir rendre compte du sentiment d'appartenance chez les anciens jésuites⁶¹. L'exemple des deux discours de Duparc montre en effet la différence avec laquelle l'ancien jésuite se présente à ses lecteurs, tantôt sous les traits d'un amateur de Belles-Lettres lorsqu'il entreprend d'analyser l'ouvrage de Sabatier de Castres, tantôt comme jésuite, ancien professeur de Louis-le-Grand, lorsqu'il s'adresse à un jeune ecclésiastique, futur régent de rhétorique. Non seulement « l'énoncé identitaire » est susceptible de varier selon le destinataire, mais aussi

⁵⁹ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, p. 272.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁶¹ Nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'"identité jésuite" pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, pp. 101-124. Nous avons tenté, à partir de deux exemples, ceux des PP. Barruel et Rossignol, d'analyser la manière dont s'exprimait, dans leurs récits autobiographiques et leur correspondance, ce sentiment dans le contexte du retour de la Compagnie dans le royaume des Deux-Siciles (1804).

selon les circonstances dans lesquelles il prend place⁶². En l'absence d'écrits autobiographiques où les PP. Duparc, Grosier et Bonafous reviendraient sur leur ancienne appartenance, nous en sommes réduits à quelques conjectures fondées à la fois sur les catégories d'analyse proposées par Rogers Brubaker pour appréhender la relation de l'individu au groupe et sur quelques constats faits dans une précédente étude⁶³. Ainsi, lorsqu'en 1779, les *Nouvelles ecclésiastiques* soulignent de façon polémique le prétendu motif caché et non respectable qui a amené, selon elles, l'abbé Grosier à reprendre les *Mémoires de Trévoux*, c'est-à-dire à « prendre envers et contre tous la défense soit du corps de la Société éteinte, soit de ses individus », dénonçant le « vif attachement qu'il témoigne pour la Société dont il était membre »⁶⁴, il serait précipité de conclure que l'ancien jésuite se sent encore appartenir à son ancien ordre. L'attachement, dans son cas, et sans doute également dans celui de Bonafous, traduit certes une affinité et une sympathie conservées à l'égard de la Compagnie de Jésus, s'exprimant à un moment stratégique et politiquement radicalisé, mais il ne peut valoir comme preuve irréfutable d'une image de soi perçue comme dépendante de l'ancienne Compagnie. Au contraire, il semble y avoir chez Duparc la conscience non pas seulement d'avoir été jésuite mais aussi d'avoir appartenu à un groupe déterminé, celui des professeurs de Louis-le-Grand, celui des jésuites de France, conscience qui serait ainsi gardée présente à l'esprit. Ainsi, rappelle-t-il le lien d'affection qui l'unit toujours à ses anciens confrères, et plus particulièrement au P. Geoffroy. C'est pourquoi l'attitude de Duparc nous semble plus proche de la notion de « groupalité » et du sentiment d'appartenance exclusive à un groupe avancés par Brubaker⁶⁵. L'ancien jésuite se rapproche en cela des attitudes qui seront celles des PP. Barruel et Rossignol quelques années plus tard, dans un contexte historique toutefois différent : ils feront ainsi valoir l'importance d'une expérience communautaire pour justifier d'une certaine *identité*, au sens premier du terme, c'est-à-dire du fait d'être identique à ce qu'ils avaient été dans la Compagnie⁶⁶.

⁶² Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 116.

⁶³ Rogers Brubaker, « Au-delà de l'identité... », art. cit. et Anne-Sophie Gallo, « Réflexions et jalons... », art. cit., pp. 116-122.

⁶⁴ *Nouvelles ecclésiastiques* du 28 août 1779, nouvelles de Paris, pp. 137-138.

⁶⁵ Rogers Brubaker, « Au-delà de l'identité... », art. cit., pp. 78-79.

⁶⁶ Anne-Sophie Gallo, « Réflexions et jalons... », art. cit., p. 122.

1.2. Représentations du passé théâtral de la Compagnie de Jésus : quel statut pour l'« auteur dramatique jésuite » ?

Il convient maintenant de s'interroger sur l'image donnée par les PP. Duparc, Grosier et Bonafous du théâtre des jésuites, en nous appuyant, entre autres, sur le travail de Stéphane Van Damme⁶⁷. En premier lieu, il faut remarquer que cette représentation prend corps dans celle de l'activité littéraire et intellectuelle des membres de la Compagnie de Jésus et lui est indissociable. On ne saurait prétendre rendre compte de la façon dont on représente l'activité théâtrale et l'auteur jésuite de pièces de théâtre sans parler au préalable de l'expérience littéraire et de la figure même de l'auteur jésuite. Par ailleurs, Stéphane Van Damme postule qu'une certaine promotion et autonomie de l'homme de lettres jésuite, à la fin du XVIIe et dans la première moitié du XVIIIe siècle, avait favorisé l'émergence et la singularisation de la figure de l'auteur dramatique jésuite, tout en rappelant la fragilité et l'instabilité de tels processus. Nous aimerions revenir sur cette idée afin de savoir ce qu'il en est pendant la suppression. Si, dans les représentations données par nos trois anciens jésuites, on peut constater les effets d'une promotion de l'homme de lettres jésuite et d'une certaine autonomisation de l'apostolat intellectuel au sein de la Compagnie de Jésus, cela signifie-t-il pour autant chez eux la reconnaissance d'un auteur dramatique jésuite et son autonomie par rapport à d'autres figures d'écrivains ? Poursuivant le fil de la réflexion sur la mémoire au temps de la suppression, nous devons alors nous demander de quel théâtre ces trois anciens jésuites font mémoire et ils veulent que l'on se souvienne. Parce qu'elle est la plus développée, la description que Grosier fait, en 1790, de la Compagnie de Jésus, dans ses *Mémoires d'une société célèbre*, formera la trame de notre analyse que nous compléterons et comparerons avec les observations plus brèves de Duparc et Bonafous.

La représentation de l'activité intellectuelle et littéraire des jésuites obéit chez ces trois anciens jésuites à des modèles qui ont été définis essentiellement par le monde littéraire et non plus tant par la Compagnie elle-même, poursuivant ainsi un processus de sécularisation décrit par Stéphane Van Damme⁶⁸. Si bien que l'on retrouve dans leurs ouvrages les ambiguïtés et les contradictions qui caractérisent encore dans la seconde moitié du XVIIIe siècle les images de l'homme de lettres et le statut qu'il occupe⁶⁹. Grosier est celui qui va le

⁶⁷ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁹ Outre les ouvrages sur le statut de l'écrivain d'Alain Viala et de Paul Bénichou déjà cités, voir notamment Roger Chartier, « L'homme de lettres » dans Michel Vovelle (dir.), *L'homme des Lumières*, Paris, Seuil, 1996,

plus loin en ayant recours à un modèle bien connu, celui de l'académisme, alors que cet idéal intellectuel est au même moment remis en cause par les révolutionnaires⁷⁰. Au contraire de Bonafous pour qui seuls les jésuites de Louis-le-Grand pouvaient prétendre former « une espèce d'académie », « capable de le disputer aux plus renommées de l'Europe, si même elle ne les surpassait pas »⁷¹, Grosier entend considérer en son entier la « société célèbre » des jésuites en tant que « corps littéraire et académique », ainsi qu'il l'indique dès le titre de son ouvrage. Il partage cette représentation avec Alletz notamment qui, dans *L'Esprit des journalistes de Trévoux*, décrit la Compagnie de Jésus comme une « société de littérateurs »⁷².

Grosier s'appuie sur un modèle sécularisé de communauté savante à travers lequel la Compagnie n'est pas tant examinée sous l'angle d'un corps religieux : l'activité missionnaire y est, de fait, vue comme une activité parmi d'autres. La convocation de cette image particulière, dont la force symbolique et la dimension utopique perdure parmi certains intellectuels comme Condorcet, lui sert surtout à justifier et à légitimer l'existence et l'utilité des jésuites, ainsi que leur intégration dans le corps social. La préface des *Mémoires d'une société célèbre* met en valeur plusieurs éléments qui relèvent de l'idéal académique et de ses missions, détaillé par Daniel Roche, dont la Compagnie serait un miroir parfait. Dans ses rapports avec la société et l'Etat, la Compagnie en tant qu'académie a bien joué un « rôle de service culturel », en concourant au progrès intellectuel commun et à la circulation des savoirs⁷³. De plus, précise Grosier, elle « ne coûtait rien à l'Etat. »⁷⁴ Gardienne de l'ordre politique et social, elle a incarné l'exigence de la « soumission » : « Des maximes saines, un but utile, ont toujours caractérisé les écrits des littérateurs jésuites », explique-t-on dans la préface des *Mémoires*, « et jamais le saint respect dû aux lois, aux mœurs, à la religion, n'a été violé par eux. »⁷⁵ Bonafous va plus loin en affirmant qu'« on ne les a détruits que parce qu'on savait qu'ils étaient de très bons royalistes et qu'on voulait préparer les voies au renversement du trône. »⁷⁶ Chez Grosier, prévaut une vision apolitique et pacifiée de l'activité

pp. 159-209 et Henri Duranton (dir.), *Le Pauvre Diable. Destins de l'homme de lettres au XVIIIe siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006.

⁷⁰ Voir par exemple Jean-Paul Marat, *Les charlatans modernes ou lettres sur le charlatanisme académique*, Paris, imprimerie de Marat, 1791.

⁷¹ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 129.

⁷² Pons-Augustin Alletz, *L'Esprit des journalistes de Trévoux ou Morceaux précieux de littérature, répandus dans les Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-arts, depuis leur origine en 1701, jusqu'en 1762*, Paris, De Hansy, 1771, vol. 1, p. XII.

⁷³ Daniel Roche, *Les républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1988, pp. 162-163.

⁷⁴ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. XXIX.

⁷⁵ *Ibid.*, p. XXII. Voir Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton éditeur, 1978, vol. 1, p. 157.

⁷⁶ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, p. 141.

intellectuelle de la Compagnie où la polémique n'entre pas en ligne de compte. Etrangère aux privilèges de l'argent et de la naissance, « universelle » c'est-à-dire mue par des ambitions encyclopédiques⁷⁷, la Compagnie est aussi présentée comme ayant participé activement à la diffusion de la pureté de la langue et du bon goût en littérature. Les jésuites, selon Grosier, enseignaient à la jeunesse « les principes du goût et d'une littérature saine » ; ils étaient, pour Bonafous, les « dépositaires du bon goût »⁷⁸. Les choix faits par Grosier, parmi les divers articles du *Journal de Trévoux* sur le théâtre, sont révélateurs d'une conception classique du théâtre et de la dramaturgie. Les trois articles retenus pour donner un aperçu de la critique dramatique des jésuites concerne notamment l'idée de purgation des passions mais aussi l'utilité sociale du théâtre⁷⁹.

Les discours de Grosier et Bonafous se caractérisent, à l'instar des discours contre-révolutionnaires, par une idée particulière des progrès intellectuels marquée par la notion de décadence et donc par la conception cyclique du temps⁸⁰. Si Grosier, focalisé sur la perte des jésuites, associe suppression de la Compagnie et décadence de la Chaire et des Lettres, Bonafous, qui publie en 1800, tire les conséquences de ces mêmes observations et voit dans le retour des jésuites le signal de la renaissance : « Ce changement peut s'opérer par le rétablissement des jésuites », dit-il notamment au sujet de l'éducation⁸¹. Les jésuites incarnent en effet pour lui la permanence et la fidélité à leur fondateur Ignace. Dans un intéressant paragraphe, il postule une identité entre l'ancienne Compagnie et celle qui renaîtra bientôt, à travers un argumentaire similaire à celui tenu au même moment par la Compagnie en Russie, alors confrontée au groupe des Pères de la Foi mené par Paccanari⁸². Ainsi, les jésuites « ne sont point dans le cas de ces religieux qui ont dégénéré de leurs règles, et qui ont besoin, pour y être ramenés, d'un réformateur animé du même esprit que leur fondateur », affirme-t-il. « Les jésuites ont été détruits tout entier, si je puis m'exprimer ainsi. Ils avaient conservé les

⁷⁷ « Ce n'était ni l'or, ni le rang des familles, mais des dispositions heureuses et une aptitude préjugée pour les sciences qui faisaient ouvrir les portes de cette Société ». La Compagnie était une « académie en quelque sorte, universelle, puisqu'elle réunissait à peu près toutes les espèces de talents [...] ; il n'est presque aucune des connaissances humaines qui n'ai exercé a plume de quelque jésuites... », Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, op. cit., pp. XXIII-XXVII.

⁷⁸ *Ibid.*, p. VI et Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, op. cit., p. 206.

⁷⁹ Il s'agit tout d'abord de l'article de janvier 1740 du *Journal de Trévoux* intitulé « Eclaircissement sur la manière dont la terreur et la pitié théâtrales opèrent la purgation des passions proposé par Aristote comme le but de la tragédie », puis de la « Lettre du P. Souciet, jésuite, contenant quelques réflexions sur la tragédie », publiée dans le périodique en juillet 1709. La référence du troisième extrait inséré par Grosier et intitulé « Réflexion sur les règles du poèmes dramatiques » n'a pu être retrouvée.

⁸⁰ Didier Masseur, « L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime : enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée ? », *Etudes sur le XVIIIe siècle*, vol. XXXIV, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006, pp. 81-96, ici p. 82.

⁸¹ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, op. cit., p. 206.

⁸² Voir Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome : Niccolò Paccanari et la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Rome, IHSI, 2007.

mêmes principes, les mêmes sentiments que saint Ignace avait communiqués à ses premiers disciples ; ils étaient encore ce qu'ils avaient toujours été. »⁸³ Il suffirait alors pour Bonafous de les rappeler pour qu'ils reprennent leurs activités là où elles se sont interrompues et dans un même esprit⁸⁴. Ainsi, la Compagnie offre, pour Grosier et Bonafous, l'image d'un contre-modèle intellectuel à opposer au groupe des philosophes et des hommes de lettres des Lumières. Par conséquent, s'il y a bien chez eux les caractéristiques de ce que certains historiens ont appelé un « anti-intellectualisme hostile aux Lumières », il ne se traduit pas par un dénigrement de l'homme de lettres en général mais bien par la dénonciation de la perversion de sa mission, de la volonté d'indépendance de l'écrivain vis-à-vis des lois et ainsi du nouveau statut que celui-ci occupe à la fin du XVIIIe siècle⁸⁵. « Heureuse la France ! », peut ainsi s'exclamer Grosier, « si tous les gens de lettres qu'elle a produit se fussent renfermés dans les mêmes bornes de sagesse et de décence ! Heureuse encore, si, à la licence des écrits qui l'ont perdue, elle avait pu, depuis trente ans, opposer toujours une classe d'écrivains, aussi dévoués aux principes religieux et moraux, qui ont si heureusement dirigé nos pères ! »⁸⁶ Cette « classe d'écrivain » dont l'absence est soulignée dans cette dernière phrase renvoie bien sûr aux jésuites, supprimés depuis une trentaine d'années, élite intellectuelle et rempart principal contre la philosophie des Lumières.

Les jésuites se sont signalés par leur respect des lois ; ils se sont également distingués par leur retrait hors du monde et de ses logiques. Si cette idée se ressent encore d'un idéal religieux, de l'ordre de l'écart relatif à une « tâche sociale » selon Michel de Certeau⁸⁷, il semble surtout que se soit imposé dans les représentations de Grosier et Bonafous un modèle laïc, à travers les portraits de l'amateur éclairé et de l'érudit solitaire et désintéressé. Déjà, au début du XVIIIe siècle, pouvait-on constater le « passage d'un modèle de célébration religieuse de l'homme de lettres aux premiers signes d'un culte laïc et intellectuel »⁸⁸. C'est

⁸³ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 217-218.

⁸⁴ D'autant plus que, selon lui, les pères de la foi, venus de France, et mené par Charles de Broglie, dont il sera question au chapitre suivant, annoncent la régénération de la France et le retour des jésuites, *Ibid.*, p. 219.

⁸⁵ L'expression est de Daniel Roche et appliquée notamment à l'abbé Barruel, « Académies et académisme : le modèle français au XVIIIe siècle », *MEFRIM*, t. 108, n° 2, 1996, p. 644. Sur les rapports entre littérature et Contre-Révolution et le dénigrement de l'homme de lettres, voir tout d'abord Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain...*, *op. cit.*, pp. 116-128 et la synthèse de Didier Masseur, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 403-411.

⁸⁶ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. XXII.

⁸⁷ Michel de Certeau, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe) », dans *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 200. Ainsi, trouve-t-on dans la règle n° 23 tirée des *Constitutions* : « Et, de même que les mondains aiment et cherchent avec tant d'empressement les honneurs, la réputation, etc. ainsi, ceux qui avancent en esprit et suivent vraiment le Christ notre Seigneur, aiment et désirent intensément le contraire. », Ignace de Loyola, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 611.

⁸⁸ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, pp. 83-84. Sur la catégorie d'écrivain qu'Alain Viala a rangé sous la désignation d'amateur éclairé, voir Alain Viala, *Naissance de l'écrivain...*, *op. cit.*, p. 180.

un auteur jésuite animé, dans ses veilles, « des motifs nobles et désintéressés » que décrit Grosier : « la vie privée du jésuite littéraire n'était point sujette aux distractions. Une table frugale, quelques promenades solitaires à la campagne, l'entretien de quelques amis lettrés, son travail, la douce compagnie de ses livres : voilà ce qui remplissait à peu près le cercle uniforme de ses journées. »⁸⁹ La Compagnie de Jésus était une « académie sans faste, sans affiche, sans étalage : elle existait au milieu de nous, et, pour ainsi dire, à notre insu », précise-t-il, « elle n'était revêtue d'aucune des formes imposantes qui décorent nos corporations lettrées »⁹⁰. Plusieurs lieux communs sont donc repris à la fois chez Grosier et Bonafous, à commencer par l'image d'une Compagnie et de ses membres non soumis aux règles mondaines et traditionnelles du monde littéraire et à ses logiques clientélistes et tyranniques.

De cette conception découle une certaine représentation de l'activité théâtrale au sein de la Compagnie de Jésus et de l'auteur dramatique jésuite. Alors qu'au XVIe et XVIIe siècle les jésuites s'efforçaient de légitimer leur pratique théâtrale en défendant surtout un « théâtre réformé », converti et christianisé, qui venait ainsi s'opposer au théâtre profane⁹¹, Grosier et Bonafous cultivent plutôt la distinction entre un théâtre scolaire « amateur », didactique et honnête, et un théâtre professionnel, toujours suspect d'immoralité et en proie désormais à une logique mercantile. De fait, aucune allusion chez eux à l'aspect religieux de ce théâtre. Reste cependant l'idée que le théâtre des jésuites fonctionne à partir d'une différenciation, la distinction d'avec un théâtre professionnel ne se faisant pas ici tant sur le plan religieux que sur le plan social voire économique. Si l'auteur jésuite était « étranger au théâtre », explique Grosier, c'est parce qu'il était hors de toute *carrière* dramatique, hors du circuit qui fait alors l'auteur dramatique, c'est-à-dire qu'« il n'avait point de part aux honneurs et aux revenus de la scène ; mais il était dispensé d'aller s'inscrire, les matins, à la porte de nos importants Roscius, ou de soumettre modestement son ouvrage à l'impertinente censure de quelques Phrynés »⁹². L'ancien jésuite adhère ici aux deux principales critiques portées notamment par les antiphilosophes : d'une part, la dangereuse promiscuité des auteurs dramatiques avec les comédiens et surtout les comédiennes et la toute-puissance de ceux-ci sur la production théâtrale, et, d'autre part, l'avalissement de cette même production du fait d'un esprit de

⁸⁹ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, pp. XXV-XXVI.

⁹⁰ *Ibid.*, p. XXIX.

⁹¹ Voir Ruth Olaizola, « Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête" aux XVIe et XVIIe siècles », dans *Revue de Synthèse*, t. 120, n° 2-3, 1999, pp. 381-407.

⁹² Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. XXVI.

commerce qui a envahis les belles-lettres⁹³. De tout cela, l'auteur jésuite est préservé. Le fait qu'une pièce de théâtre écrite par un jésuite soit regardée comme peu de chose par le public mondain devient, pour l'abbé Bonafous, le signe évident des valeurs didactiques de cette composition : « Je sais bien », affirme-t-il en reprenant les critiques habituelles adressées envers les pièces de collège, « que ces pièces n'offraient et ne pouvaient pas même offrir un grand intérêt parce qu'on en éloignait tout ce qui était capable d'enflammer les passions, quoique quelques unes supportent même la lecture : mais elles formaient les jeunes gens à la déclamation »⁹⁴. Face aux critiques d'Antoine Sabatier de Castres, Duparc, au contraire, adopte une logique différente de Bonafous. Chez cet ancien rhéteur de Louis-le-Grand, lui-même auteur de pièces de théâtre, il s'agit de combattre avec opiniâtreté l'opinion commune qui affirme qu'« un régent de collège n'est point un homme de lettres » et que les pièces de théâtre des jésuites sont de simples « pièces de collège » qui ne méritent pas que l'on s'y attarde. Si ces termes de « pièces de collège » sont synonymes pour les hommes de lettres de banalité voire de médiocrité, cela résulte selon lui d'un mépris « à l'égard des collèges et de ceux qui y enseignent ». « Est-ce que dans les collèges les pièces ne valent rien ? », interpelle-t-il Sabatier de Castres, « Est-ce que le style en est sec, triste, gêné ? Est-ce que les pièces qui sortent quelquefois des collèges n'ont pas d'élégance, d'aménité, d'esprit, de force, en sorte qu'on regarde comme une chose prodigieuse qu'une pièce faite au collège soit agréable et intéressante ? »⁹⁵ Au contraire de Bonafous, Duparc se signale par ses efforts pour sortir le théâtre de collège de sa dimension pédagogique et le considérer dans toute sa dimension littéraire. Il est significatif de voir quelques années plus tard Philipon de la Madelaine, seul ancien jésuite qui se lancera dans la carrière dramatique, au service des idées révolutionnaires, contester, dans son ouvrage *De l'éducation de collège* (1784), les compétences de ses anciens confrères en matière de théâtre et fustiger la « médiocrité » et la « prose traînante » des ces « pièces d'appareil »⁹⁶.

On le constate dans ces dernières remarques : la manière dont les trois anciens jésuites reviennent sur le passé théâtral de la Compagnie révèle une tension caractéristique entre, d'une part, la non-autonomie de l'écriture dramatique et, d'autre part, une tendance à sa

⁹³ Didier Masseau, « L'idée de décadence... », art. cit., p. 86. Les auteurs dramatiques font eux-mêmes un « éloge paradoxal » de leur métier encore au XVIIIe siècle, voir Martial Poirson, « La résistible ascension de l'auteur dramatique dans le théâtre français (fin XVIIe-XVIIIe siècles) », dans Henri Duranton (dir.), *Le Pauvre Diable...*, op. cit., pp. 187-201.

⁹⁴ Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites...*, op. cit., pp. 213-214.

⁹⁵ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, op. cit., pp. 61-63.

⁹⁶ Louis Philipon de la Madelaine, *De l'éducation des collèges*, Paris, Chez Moutard, 1784, p. 77. Voir *Supra*, Chapitre 6, « Une pratique délaissée et proscrite ».

singularisation et à sa célébration⁹⁷. On peut donc se demander s'il est possible de dégager une figure d'auteur dramatique jésuite chez ces trois individus. En premier lieu, il y a bien la reconnaissance d'un apostolat intellectuel et littéraire, lié à un apostolat pédagogique, pour lesquels la Compagnie, selon eux, a été notamment instituée, l'acte d'écriture ne relevant pour les jésuites ni du divertissement mondain ni du passe-temps. De même qu'il est défini comme un « instituteur par état », le jésuite « cultivait les lettres par état, par devoir », écrit Grosier, pour « remplir avec succès les fonctions auxquelles il était destiné » : en outre, « il était forcé de produire »⁹⁸. Les trois anciens jésuites emploient facilement les termes d'« écrivains », de « gens de lettres », voire de « gens de lettres enseignants » ou même le mot nouveau au XVIIIe siècle de « littérateur »⁹⁹, pour qualifier leurs anciens confrères. Le travail intellectuel est, selon Grosier, le résultat d'une certaine « organisation intérieure » rendant la Compagnie « propre à la fois à tous les genres de travaux », renvoyant ici à l'idéal de non-spécialisation postulé par l'ordre de saint Ignace¹⁰⁰. Grosier différencie toutefois plusieurs figures d'auteurs tels l'auteur spirituel ou le savant¹⁰¹. Mais, alors que le genre dramatique acquiert peu à peu son autonomie au XVIIIe siècle, alors que se dessine progressivement un auteur dramatique, l'écriture théâtrale jésuite continue de relever des deux genres traditionnels des Belles-Lettres, l'éloquence et la poésie. L'auteur jésuite peut parfois être désigné comme « poète » dramatique, non comme « auteur » dramatique. La brève classification que donne Grosier des talents de ses anciens confrères est à ce titre exemplaire : plusieurs auteurs jésuites reconnus notamment pour leurs pièces de théâtre, tels les PP. du Cerceau, La Rue ou Baudory, se retrouvent tour à tour dans la catégorie de « poète » ou dans celle de « littérateur ». De plus, dans la remarque de Bonafous sur les pièces de théâtre jésuites citée plus haut, c'est la tâche

⁹⁷ « À travers cet exemple de polémique interne sur l'apostolat littéraire ou intellectuel se lit une tension récurrente entre deux dangers qui guettent l'institution : celui de la perte d'une spiritualité propre qu'occasionnerait l'expansion du champ apostolique, ici symbolisé par une diversification de la production littéraire jésuite (*l'effusio ad exteriora*), et celui d'un repli sur des activités légitimes au prix d'un abandon de la vocation apostolique, qui donc n'accorderait aux écrivains qu'un statut d'auteurs occasionnels et à l'imprimé qu'un usage limité et instrumentalisé. », Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 194.

⁹⁸ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, op. cit., p. VI, p. XXVI et p. XXIV. Les clercs « ont été convertis en hommes de l'écriture » explique Michel de Certeau, « La formalité des pratiques... », dans *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 233. Sur l'apostolat éducatif, voir par exemple Luce Giard, « Le devoir d'intelligence... », art. cit., p. LIII et suiv.

⁹⁹ Philippe Caron, *Des « Belles Lettres » à la « Littérature » : une archéologie des signes du savoir profane en langue française (1680-1760)*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1992.

¹⁰⁰ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, op. cit., p. XIX. Voir Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 44. « En se définissant à travers l'universalité de son apostolat », explique Antonella Romano, « elle ne fixait non plus aucune limite à son champ d'action, ni dans l'ordre spatial, ni dans les modalités de son intervention », Antonella Romano, « Modernité de la *Ratio studiorum* (Plan raisonné des études) : genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante », dans Etienne Ganty, Michel Hermans et Pierre Sauvage (dir.), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2002, p. 48.

¹⁰¹ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, op. cit., pp. XX-XXI.

d'enseignement qui vient justifier et légitimer l'auteur jésuite de pièces de théâtre qui apparaît alors dans sa fonction de rhéteur. L'écriture dramatique s'inscrit à la suite des diverses écritures auxquelles se livre le professeur de rhétorique : « Outre le travail attaché aux fonctions de professeur, une harangue, un poème, un discours sur un point de morale, étaient des tâches littéraires auxquelles [le jésuite] était *naturellement* assujetti », explique Grosier¹⁰². Pour les deux anciens jésuites, l'écriture dramatique est l'une des caractéristiques du jésuite homme de lettres, comme peut l'être l'écriture poétique, insuffisante à leurs yeux pour caractériser un auteur jésuite ayant écrit des tragédies ou des comédies et, de fait, insuffisante pour qu'ils s'y attardent trop longtemps. On trouvera donc, dans les *Mémoires d'une société célèbre*, « ni discours d'éloquence, ni pièces de poésie, ni écrits fugitifs qu'enfante la *littérature légère* », cette collection se proposant avant tout l'instruction des lecteurs par la présentation des seuls écrits critiques des jésuites¹⁰³. Il est certes difficile de tirer des conclusions de ces deux seuls discours qui, rappelons-le, restent limités à l'endroit du théâtre. On peut néanmoins remarquer que rien ne nous permet de dire qu'une figure d'auteur dramatique jésuite s'est, chez eux, totalement singularisée. S'il y a assurément, chez Grosier et Bonafous, un auteur jésuite défini par le modèle prestigieux de l'amateur éclairé, l'auteur jésuite de pièces de théâtre se rapprocherait plutôt de la figure d'un auteur occasionnel, l'écriture dramatique étant surtout un prolongement de l'activité de rhéteur¹⁰⁴. Autrement dit, la légitimation littéraire de l'écriture théâtrale vient d'abord d'ailleurs : le jésuite est un poète, un homme de lettres capable d'écrire des pièces de théâtre. On souligne par là même la diversité des compétences poétiques des jésuites. Mais il s'agit aussi, semble-t-il, d'une problématique relevant de la hiérarchie et de la dignité des genres : le genre dramatique n'a pas atteint dans la Compagnie un statut qui lui permettrait de prétendre à une autonomie à la différence de la littérature spirituelle par exemple.

Une même tension se retrouve dans les deux ouvrages de Duparc. Plus précis et plus prolixe que ses deux anciens confrères, il nous permet de préciser notre réflexion. À l'instar de Bonafous, la fonction de régent de rhétorique n'est jamais bien loin de l'auteur de pièces de théâtre, d'autant plus que dans son *Nouveau recueil de plaidoyers*, c'est la production des plaidoyers qui l'intéresse avant tout. Il y a chez Duparc toutefois la volonté de promouvoir un véritable « auteur de collègue » d'où a pu émerger la figure de l'auteur dramatique¹⁰⁵. Le P. Porée cristallise cette ambiguïté : « Mais quelque estime qu'il ait mérité comme poète

¹⁰² *Ibid.*, p. XXV ; nous soulignons.

¹⁰³ *Ibid.*, p. XXXII ; nous soulignons.

¹⁰⁴ Alain Viala, *Naissance de l'écrivain...*, *op. cit.*, pp. 179-180.

¹⁰⁵ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 70.

dramatique et comme orateur », affirme Duparc, « ceux qui l'ont connu pensent qu'il en mérite encore davantage comme professeur de rhétorique. »¹⁰⁶ Malgré cela, les discours de Duparc laissent davantage entrevoir une figure d'auteur dramatique qui est, chez lui, plus individualisée.

Reste enfin la question de la propriété intellectuelle de l'œuvre qui rend également cette figure insaisissable et fuyante. Elle se pose à travers l'idée, qui n'est pas étrangère aux pratiques et aux stratégies jésuites de l'écrit¹⁰⁷ et qui est présente dans les discours de Grosier et Duparc, d'une œuvre commune, d'une fraternité littéraire qui implique une certaine dissolution des talents individuels en vue de construire une gloire collective et d'accomplir l'idéal d'unité prôné par les *Constitutions*. L'activité intellectuelle et littéraire dépasse l'individu et prend toute sa mesure dans le « corps » de la Compagnie qui en récupère tout le profit : « L'esprit de corps rendait tous les succès communs, et la gloire de l'un semblait devenir celle de tous », écrit Grosier¹⁰⁸. Chez lui, l'évocation des noms d'auteurs jésuites se fait par groupe, un nom en appelant le plus souvent un autre : « Combien, à ces noms célèbres, pourrais-je joindre d'autres noms [...] ? »¹⁰⁹. Selon Duparc, les PP. de La Sante et Porée « ne faisaient en quelque sorte qu'un cœur et qu'une âme ; le succès de l'un faisait le plaisir de l'autre ; et quand, selon l'usage, on allait féliciter l'un des deux sur le succès de quelqu'exercice public, son collègue paraissait aussi content que si les applaudissements l'eussent regardé lui-même »¹¹⁰. Ce relatif anonymat procède surtout d'un idéal religieux de modestie : « que d'ouvrages ingénieux en tout genre, ont été admirés et applaudis par des gens qui ne savaient pas qu'il en fût l'auteur ! » s'exclame Duparc dans le bref portrait de son confrère Geoffroy : « Il était lui-même forcé d'applaudir à ses propres ouvrages, de peur que son silence ne trahît son secret et bienfait. »¹¹¹

1.3. Célébration et canonisation littéraire ou l'idée d'un Parnasse des auteurs dramatiques jésuites

L'auteur dramatique jésuite est donc une figure mouvante, toujours prête à s'effacer derrière la figure du rhéteur ou plus généralement de l'homme de lettres jésuite qui

¹⁰⁶ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁷ Sur la stratégie qui consiste dans une « désappropriation de l'écriture », voir par exemple Dinah Ribard, « Pratique(s) jésuite(s) de l'écrit... », art. cit., p. 524. Voir également Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁸ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. XVI-XXVIII.

¹⁰⁹ *Id.*, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, p. VIII.

¹¹⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, p. 268.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 265-266.

concentrent toutes deux l'essentiel du prestige et de la reconnaissance littéraire. Cette ambiguïté fondamentale n'empêche pourtant pas qu'une part de cette reconnaissance soit dévolue à l'écriture dramatique des jésuites. « La classe n'était pas le seul théâtre de sa réputation », écrit le P. Duparc à propos du P. Porée : « Vous avez lu ses tragédies [...], ses drames comiques »¹¹². Les discours du P. Duparc montrent en effet comment le rappel de quelques noms illustres, associé à la célébration des talents et qualités dramatiques des jésuites, constitue une brève sélection, une courte liste qui renvoie en quelque sorte à un Parnasse, un Panthéon des auteurs dramatiques jésuites¹¹³. Cette idée n'est pas étrangère à la Compagnie de Jésus puisque l'entreprise du *Parnassus Societatis Jesu* (1654), interrompue dès le premier volume, prévoyait une partie consacrée à la production dramatique des jésuites, sous forme d'un corpus de textes théâtraux¹¹⁴. L'objectif de Duparc dans ses ouvrages n'est toutefois pas de proposer un Panthéon, ni de faire un inventaire exhaustif. La célébration des talents dramatiques de certains de ses anciens confrères obéit à des nécessités extérieures puisqu'il entend, dans son *Nouveau recueil de plaidoyers* d'une part, répondre aux questions de son jeune correspondant sur les régents de rhétorique de Louis-le-Grand et, dans les *Observations* d'autre part, réagir et compléter une sélection de noms d'auteurs jésuites qui n'est pas la sienne mais celle de Sabatier de Castres. *Les Trois siècles de la littérature française* se présentent en effet comme un dictionnaire historique dont la liste alphabétique de noms d'écrivains est clairement dirigée contre les Lumières¹¹⁵ : Duparc se contente dans ses *Observations* de défendre la réputation littéraire et dramatique des jésuites. Quelques années plus tard, Grosier désire voir, pour chaque pays, l'établissement d'une « nomenclature » d'auteurs jésuites mais, dans ses *Mémoires*, il se contente de citer les noms de ses anciens confrères « dans l'ordre qu'ils se présentent à [sa] mémoire », et de façon « incomplète ». La simple évocation suffit, sans ordre ni exhaustivité et donc sans le désir, pour l'heure, de construire un Panthéon¹¹⁶. Ce qui nous semble le plus intéressant est que, de la courte sélection effectuée par Duparc dans le passé théâtral de la Compagnie, se dégagent autant de

¹¹² Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, p. 270.

¹¹³ Sur la notion de Panthéon des hommes de lettres, voir Jean-Claude Bonnet *Naissance du Panthéon : essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998. Sur la pensée classificatrice, voir Jean-Luc Chappey, *Ordres et désordres biographiques. Dictionnaires, listes de noms, réputation des Lumières à Wikipédia*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.

¹¹⁴ *Parnassus Societatis Jesu hoc est, Poemata patrum Societatis, quae in Belgio, Gallia, Germania, Hispania, Italia, Polonia...*, Francofurti, Schönvetteri, 1654. Le P. Lefèvre publie un *Commirius in Parnassum receptus* (1703) pour célébrer son confrère le P. Commire, mort en 1702, qui s'est illustré dans la poésie néo-latine.

¹¹⁵ Jean-Luc Chappey, *Ordres et désordres...*, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹¹⁶ Jean-Baptiste Grosier, *Mémoires d'une société célèbre...*, *op. cit.*, pp. XX-XXI. Grosier ne citant pas explicitement les noms des jésuites en tant qu'auteurs dramatiques, notre réflexion se basera ici seulement sur les discours de Duparc.

modèles dans une logique à la fois de canonisation littéraire mais aussi patrimoniale et commémorative¹¹⁷. Il s'agit là d'une liste de noms d'auteurs illustres et de qualités dramatiques dont il convient de se souvenir et qui participe à la construction d'une histoire du théâtre des jésuites mais aussi d'une identité culturelle de la Compagnie de Jésus.

Aux noms des PP. Porée (1675-1741), du Cerceau (1670-1730), Baudory (1710-1749) et Geoffroy (1706-1782), retenus par Sabatier de Castres dans ses *Trois siècles de la littérature française*, Duparc éprouve le besoin de rajouter ceux des PP. La Rue (1643-1725) et Vuillermet (1726- vers 1789). On retrouve par ailleurs, dans le *Nouveau recueil de plaidoyers*, les mentions des PP. Porée, Geoffroy, Baudory et Vuillermet, complétées par celle du P. de La Sante (1684-1762). Quelques remarques peuvent être faites à propos de cette courte liste. Il s'agit tout d'abord d'auteurs qui ont, pour la majorité, bénéficié de la publication posthume de leurs pièces de théâtre, entreprise par leurs confrères notamment sous forme de recueils, l'abondance de leur production justifiant notamment une telle démarche. Personnalités exceptionnelles, rhéteurs « de carrière »¹¹⁸, ils font donc partie de cette génération d'auteurs jésuites dont la réputation et la valeur littéraires sont aussi celles d'« auteurs dramatiques », réputation qui s'est constituée non pas uniquement au sein de la Compagnie mais également à l'extérieur grâce à l'imprimé¹¹⁹. Cela atteste, à l'égard des auteurs jésuites de pièces de théâtre, du « pouvoir de l'imprimé à assurer la pérennité de l'œuvre et à perpétuer la mémoire de celui qui l'a créée »¹²⁰. Seuls les PP. Geoffroy et Vuillermet n'ont pas publié leurs pièces de théâtre. Leur réputation en matière théâtrale repose donc soit, dans le cas de Geoffroy, sur la mémoire transmise par le public présent lors des représentations soit, dans le cas de Vuillermet, sur la mémoire qu'en a conservé Duparc lui-même, en tant qu'ancien confrère. De plus, tous furent professeurs de rhétorique au collège de Louis-le-Grand, excepté le P. du Cerceau, professeur à Rouen et surtout à La Flèche mais dont de nombreuses pièces furent représentées au collège parisien. Cela montre à quel point le prestige de Louis-le-Grand assure à la production dramatique de ses professeurs une reconnaissance, une diffusion et une audience dans le monde littéraire. Le P. Duparc

¹¹⁷ Sur l'idée de canon littéraire et de patrimoine littéraire, dont il a déjà été question plus haut (voir *Supra*, Chapitre 5, « Théâtre choisi à l'usage de la jeunesse »), voir Alain Viala, *La culture littéraire*, Paris, PUF, 2009, pp. 73-78, Stéphane Zékian, *L'invention des classiques*, Paris, CNRS éditions, 2012 et Emmanuelle Mortgat-Longuet, *Clio au Parnasse. Naissance de l'« histoire littéraire » française aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2006.

¹¹⁸ Et donc à distinguer des scolastiques qui étaient régents de rhétorique pendant quelques années et qui, à ce titre, étaient eux aussi amenés à composer des pièces de théâtre dont nous n'avons gardé trace, pour la plupart.

¹¹⁹ Voir Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 309 et suiv. Sur les recueils de pièces des PP. La Rue, Porée, du Cerceau, La Sante et Baudory, voir *Supra*, Chapitre 2, « Héritages et conventions ».

¹²⁰ Claude Bourqui, « Introduction », dans Georges Forestier, Edric Caldicott, Claude Bourqui (dir.), *Le Parnasse du théâtre. Les recueils d'œuvres complètes au théâtre au XVIIe siècle*, Paris, PUPS, 2007, p. 9.

rappelle à Sabatier de Castres la présence, aux représentations des tragédies des PP. Porée, Geoffroy et Vuillermet, de « beaux esprits », de « gens de goût » et de « connaisseurs », dont le cardinal de Polignac, membre de l'Académie Française et de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, est le plus éminent¹²¹. Ils leur ont, dit-il, donné leurs « suffrages » et leurs « applaudissements », légitimant ainsi les talents dramatiques des auteurs jésuites. Encore une fois, et comme l'a souligné Stéphane Van Damme, la reconnaissance externe joue, depuis la fin du XVIIe siècle, un rôle fondamental. Par ailleurs, le temps auquel Duparc fait référence est non pas celui des origines du théâtre des collèges jésuites français mais plutôt celui d'un âge d'or¹²², ancré dans l'espace parisien, le temps des « grands rhéteurs », la « période des grands maîtres » de Louis-le-Grand entre 1690 et 1730, dont les principales pièces ont été publiées dans les années 1740-1750, venant par là-même clore une période en quelque sorte. Deux constats peuvent alors être tirés : d'une part, cet âge d'or du théâtre des jésuites français qui se dégage dans les discours de Duparc correspond principalement aux dernières années du règne de Louis XIV, dans un processus caractéristique d'idéalisation du siècle de Louis-le-Grand qui marque notamment l'idéologie contre-révolutionnaire. D'autre part, ces années 1740-1750 nous semblent de plus en plus avoir constitué un tournant qui s'est manifesté particulièrement à travers les éditions, complètes ou partielles, des œuvres dramatiques de plusieurs jésuites français. Une étude minutieuse sur ces diverses entreprises éditoriales posthumes révélerait sans doute le sens qu'elles ont pu revêtir pour les jésuites français de ces années. Ce que l'on peut en dire et qui intéresse les discours de Duparc sur le passé théâtral de la Compagnie tient à une ambivalence qui caractérise l'édition des œuvres théâtrales et plus généralement l'écriture de l'histoire littéraire¹²³. Si, dans un premier temps, ces éditions ont permis la diffusion et la pérennisation d'un répertoire jésuite dans les quinze dernières années d'existence des collèges français de la Compagnie¹²⁴, dans un second temps, ce même répertoire a été « renvoyé au passé », de même qu'il s'est « constitué en référence, fût-ce d'un autre âge. Cette pratique », précise Dominique Moncond'huy, « relève clairement du *monument*, au sens où il s'agit de prendre acte d'un passé glorieux, ainsi mis à distance, offert

¹²¹ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 66.

¹²² Jacques Dalarun, « Ecrire son histoire. Les communautés face à leur avenir », dans *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé, Actes du 5^e colloque international du C.E.R.C.O.R.*, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 677.

¹²³ Dominique Moncond'huy, « Des œuvres complètes et de la pratique du recueil composite au théâtre complet, de Théophile de Viau à Corneille : l'émergence de la figure du dramaturge en autorité », dans Georges Forestier, Edric Caldicott, Claude Bourqui (dir.), *Le Parnasse du théâtre...*, *op. cit.*, pp. 213-225 et Emmanuelle Mortgat-Longuet, *Clio au Parnasse...*, *op. cit.*

¹²⁴ Voir *Supra*, Chapitre 2 « Héritages et convention ».

à une admiration qui, du même geste, relègue dans un passé révolu. »¹²⁵ Le théâtre des jésuites de ces années constitue une autorité et un modèle dont il est possible encore de s'inspirer, mais il apparaît surtout après la suppression comme un patrimoine littéraire à conserver, comme un monument du passé dont il faut se souvenir.

Les quelques noms sur lesquels s'attarde Duparc isolent donc un passé bien délimité, celui du Louis-le-Grand des trente premières années du siècle, qui s'articule autour d'une figure, celle du P. Porée. En effet, la conscience qu'un sommet a été atteint avec Porée est manifeste chez Duparc, ceux venant après l'illustre rhéteur ne pouvant qu'apparaître comme des suiveurs, des successeurs. Porée est proposé comme le « modèle » du régent de rhétorique. Il « est d'autant plus digne de fixer votre choix et d'exciter votre émulation », dit-il au jeune régent auquel il s'adresse dans le *Nouveau recueil de plaidoyers*, « qu'il n'est point de rhéteur, ou qu'il en est très peu, qui aient réuni, comme lui, tous les talents d'un excellent régent de rhétorique, soit qu'on le considère dans la classe au milieu des écoliers qu'il instruit, soit qu'on le suive dans le public parmi les auditeurs qu'il enchante. »¹²⁶ « J'ai donc eu raison de dire », explique Duparc à Sabatier de Castres, « que le P. Porée, étant connu par ses harangues latines, par ses plaidoyers français, ses pièces de théâtre, sa manière de conduire ses disciples, et ayant couronné tous ses talents par une piété éminente, doit être regardé comme un des plus parfaits régents de rhétorique qui aient jamais existé, parce que son mérite est universel. »¹²⁷ Dans les courtes descriptions que fait Duparc des auteurs jésuites, un même modèle biographique se dégage, les qualités humaines venant accroître les talents littéraires. On retrouve à la fois une certaine image et conception traditionnelle de l'écrivain dont il a été question précédemment, mais aussi du grand homme dont il convient de célébrer les vertus domestiques et le souci du bien commun¹²⁸. Mais surtout, les brèves précisions biographiques faites par Duparc renvoient au portrait de l'auteur jésuite tel qu'il a pu se fixer auparavant dans les notices nécrologiques par exemple : ces dernières s'inspirent des représentations hagiographiques et mettent en valeur la modestie et la piété propres à la figure de l'auteur ecclésiastique¹²⁹. À une fécondité littéraire et à une maîtrise des genres tels que le sublime par

¹²⁵ Dominique Moncond'huy, « Des œuvres complètes et de la pratique du recueil composite au théâtre complet, de Théophile de Viau à Corneille : l'émergence de la figure du dramaturge en autorité », dans Georges Forestier, Edric Caldicott, Claude Bourqui (dir.), *Le Parnasse du théâtre...*, op. cit., p. 214. L'auteur insiste sur cette « double pratique éditoriale : l'une clairement liée au spectacle vivant, comme l'on dirait aujourd'hui, l'autre résultant de pratiques proprement littéraires et n'ayant plus qu'un lien assez lâche avec la pratique et la vie théâtrales. »

¹²⁶ Jacques Lenoir Duparc, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, op. cit., p. 269

¹²⁷ *Id.*, *Observations...*, op. cit., p. 115 et *Nouveau recueil de plaidoyers...*, op. cit., p. 273.

¹²⁸ Mona Ozouf, « Le Panthéon. L'École normale des morts », dans Pierre Nora (dir.), *Lieux de mémoire, vol. 1., La république*, Paris, Gallimard, 1982, p. 143.

¹²⁹ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 81 et suiv.

exemple, Porée allie « un sens droit, une morale saine et beaucoup de religion. »¹³⁰ De même, « ce qui fait en même temps l'éloge du mérite littéraire et de l'aimable caractère du P. de la Sante, c'est qu'ayant été pendant plus de vingt ans collègue du P. Porée, il conserva toujours une réputation brillante, et entretint l'union la plus sincère et la plus intime avec son célèbre collègue. »¹³¹ Mais encore, ce qui donne, selon Duparc, « un nouveau prix au mérite du P. Geoffroy, c'est qu'il joignait à un très bel esprit un très beau cœur : l'un et l'autre étaient dévoués au service de ses amis : il paraissait regarder comme un plaisir et comme un bienfait l'occasion d'obliger. »¹³² De la même façon, les quelques observations de Duparc sur les pièces de théâtre de ces auteurs dessinent une sorte de « canon » dramatique défini aussi bien par un idéal de moralité que par le respect des modèles classiques, « canon » qui n'est pas sans rappeler celui qui est recherché plus généralement pour le théâtre non-jésuite¹³³. En ce qui concerne le P. Porée, c'est la lecture de ses pièces qui détermine le jugement de l'ancien jésuite. Rappelant à Sabatier de Castres que les drames latins de l'illustre rhéteur ont été imprimés, Duparc retient « que ses tragédies sont tendres et touchantes, quoiqu'il n'y ait ni femmes, ni intrigues amoureuses ; que ses comédies sont dans le goût du vrai comique, et que tout y respire l'amour de la vertu et l'horreur du vice. »¹³⁴ « Vous avez lu ses tragédies où règnent des sentiments nobles, tendres et touchants », écrit-il par ailleurs dans le *Nouveau recueil de plaidoyers*, « ses drames comiques, d'un style clair et précis, naturel et aisé, et d'une gaîté piquante, sans sortir des bornes de la bienséance. »¹³⁵ Plus généralement, Duparc affirme que dans les pièces de collège « l'amour [ne joue] aucun rôle, si ce n'est l'amour de son Roi, l'amour de la Patrie, l'amour filial, l'amour paternel, l'amour de la Religion. Mais chacun de ces amours peut entrer dans une bonne tragédie. »¹³⁶ Duparc brosse ainsi en quelques traits les principales caractéristiques qui font, selon lui, la qualité des pièces de théâtre des jésuites et particulièrement celles de Porée. Les tragédies, d'une part, dont les sujets ne sont pas spécifiquement religieux, se distinguent par les émotions qu'elles suscitent, en dehors de toute intrigue amoureuse, émotions qui allient en quelque sorte des lieux communs de la critique du tragique depuis les parallèles entre la noblesse de Corneille et la

¹³⁰ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 115.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 267-268.

¹³² *Id.*, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, pp. 267-268.

¹³³ Voir *Supra*, Chapitre 5, « Théâtre choisi à l'usage de la jeunesse ».

¹³⁴ Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, p. 115.

¹³⁵ *Id.*, *Nouveau recueil de plaidoyers...*, *op. cit.*, p. 270.

¹³⁶ *Id.*, *Observations...*, *op. cit.*, p. 66.

tendresse de Racine¹³⁷. Si l'on ne mentionne pas, pour la tragédie, la fidélité aux règles classiques, on précise en revanche que les comédies de Porée possèdent une intrigue unique au contraire des comédies contemporaines, souvent caractérisées par leurs intrigues mêlées. On y recherche par ailleurs non pas le rire, le grotesque ou la satire mais la gaieté décente, empreinte de civilité et de « savoir-vivre », ainsi que le prônait le P. Jouvancy au début du XVIIIe siècle¹³⁸. Le théâtre décrit par Duparc se distingue donc par son classicisme et sa moralité auxquels pourtant la production jésuite ne saurait être réduite¹³⁹.

Il semble donc que les raisons pour lesquelles aucune pièce de théâtre d'auteur jésuite ait été publiée après la suppression à l'initiative d'anciens jésuites, de même d'ailleurs qu'aucun individu soit entré dans la carrière dramatique à l'exception notable de Philipon de la Madelaine, tiennent essentiellement à l'ambiguïté du statut d'auteur dramatique dans la Compagnie de Jésus. Plusieurs anciens jésuites entreprennent pourtant l'édition de certaines de leurs œuvres poétiques tels que Grandjacquet ou Para du Phanjas¹⁴⁰. Si Duparc dispose de manuscrits du P. Geoffroy¹⁴¹, l'ancien jésuite choisit de publier en priorité les plaidoyers de son ancien confrère et ami, de même qu'il projette de publier ceux des PP. Porée et La Sante. Il rappelle certes à Sabatier de Castres que le *Catilina* de Geoffroy (1749) mérite les éloges de l'écrivain mais il n'entend pas publier cette tragédie, semble-t-il¹⁴². Il est certain qu'avec la multiplication des éditions des œuvres dramatiques des jésuites français entre la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle, une figure d'auteur dramatique jésuite a pu émerger, ainsi qu'a pu le constater Stéphane Van Damme. Mais l'on voit bien que, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, seules ces quelques personnalités d'exception telles que le P. Porée peuvent prétendre être considérées comme des « auteurs dramatiques », l'activité théâtrale apparaissant toutefois comme une activité occasionnelle, intermittente et non-autonome vis-à-

¹³⁷ Voir par exemple Emmanuel Minel, « Trois parallèles de Corneille et Racine dans les années 1680-1690 : Longepierre (1686), La Bruyère (1688, 89, 91) et Fontenelle », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 2000, p. 189-200.

¹³⁸ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Farces et bouffonneries ».

¹³⁹ Voir *Supra*, Chapitres 1 et 2.

¹⁴⁰ Pierre Augustin Grandjacquet, *La muse d'un théologien du Mont-Jura, ou Recueil de petites poésies et d'opuscules d'un docteur en théologie*, Lausanne, 1776, 2 vol. et François Para du Phanjas, *Odes, chants lyriques et autres bagatelles fugitives*. Bruxelles, Jombert, 1774.

¹⁴¹ Jacques Lenoir Duparc, *Recueil de plaidoyers et de discours oratoires, pour servir de modèles aux jeunes gens, et propres à les former à l'éloquence en général, et à celle du Barreau en particulier*. Tome premier, contenant les Plaidoyers & Discours du R. P. Geoffroy, de la Compagnie de Jésus, ancien professeur de Rhétorique. A Paris, Chez Nyon l'aîné, 1783. Ce recueil, dit-on dans l'avertissement du libraire, « n'aurait jamais vu le jour du vivant du P. Geoffroy, mais un de ses héritiers, à qui il laissa ses manuscrits en mourant, a cru devoir rendre hommage à sa mémoire en les publiant. », *Ibid.*, p. VI.

¹⁴² « La harangue latine dont vous parlez n'est pas la seule qui mérite votre éloge. Vous aurez pu louer aussi les plaidoyers du même auteur, ses sermons, ses pièces dramatiques, et entre autres son *Catilina*, tragédie française qui fut fort applaudie, quoique ce fût une pièce de collège. », Jacques Lenoir Duparc, *Observations...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

vis de l'activité littéraire qui, elle, fait désormais partie des missions de la Compagnie. Comme nous avons pu le voir dans le cas de Duparc à l'encontre de son ami le P. Geoffroy, il ne faut pas négliger le rôle joué par l'affectif et la mémoire individuelle dans la singularisation d'une figure d'auteur dramatique jésuite. Lorsque l'individu recherche, rappelle et célèbre les traces des membres du groupe dont il a fait partie, il est amené à préciser les contours de l'espace mémoriel théâtral, espace fondamentalement dépendant de celui des Lettres et ancré dans un temps mythique qui est celui d'un âge d'or de la scène jésuite parisienne. Le rappel tend à la célébration et, d'une certaine manière, à une individualisation des talents littéraires et dramatiques de la Compagnie et de ses membres, révélant, chez les anciens jésuites, l'intégration et la stabilisation de la représentation du jésuite comme écrivain.

2. PERCEPTION EXTERNE ET APPROPRIATIONS : LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE ET LE THÉÂTRE DES JÉSUITES

L'évocation et la représentation du passé théâtral de la Compagnie de Jésus par d'anciens jésuites peuvent être assez limitées, ainsi que nous venons de le voir. Elles ne sont surtout qu'un aspect de la problématique qui nous occupe ici. Parce que l'image de l'activité littéraire dans la Compagnie a été en partie façonnée par celle véhiculée dans le monde des lettres, il nous paraît important d'envisager aussi d'autres canaux par lesquels ce passé théâtral a pu se transmettre aux jésuites du rétablissement et, tout d'abord, de faire ressortir l'idée d'une autre mémoire, celle que la société française conserve du théâtre des jésuites. Cela revêt une certaine importance après le rétablissement de la Compagnie en France puisqu'une partie des éditions de pièces de théâtre jésuites alors disponibles sont le fait d'acteurs extérieurs à la Compagnie. Cela nous conduit à ne pas minimiser la manière dont cette mémoire a pu intervenir dans le regard que la nouvelle Compagnie porte sur son passé théâtral¹⁴³. Les rares reprises sur des scènes officielles mais surtout la publication de pièces de théâtre jésuites après la suppression témoignent de la reconnaissance mais aussi de l'appropriation de cette production et de son annexion dans le patrimoine littéraire national. Reprises et rééditions qui répondent à l'actualité aussi bien littéraire que politique. Après la suppression, ce sont avant tout les comédies de du Cerceau qui rencontrent un véritable succès éditorial, répondant notamment au goût et au développement du théâtre d'éducation, et

¹⁴³ Voir *Infra*, Chapitre 8, « Aperçu d'un répertoire jésuite sous la Restauration ».

proposant ainsi des modèles de pièces didactiques¹⁴⁴. C'est à l'occasion d'une polémique littéraire que l'on imprime, en 1812, une comédie représentée au collège jésuite de Rennes en 1710, intitulée *Conaxa ou les gendres dupés*. Le manuscrit, passé dans la bibliothèque de La Vallière, s'était ensuite trouvé dans la bibliothèque du roi « où elle serait restée éternellement dans l'oubli », dit-on, « si elle n'eût été retirée par une circonstance peut-être inouïe dans l'histoire de la littérature »¹⁴⁵. L'événement de la suppression a pu favoriser ce phénomène d'appropriation du fait de la vente des bibliothèques de collèges. L'intégration des auteurs jésuites dans la République des Lettres et l'histoire littéraire de la France n'est cependant pas nouvelle comme en témoigne par exemple le *Parnasse français* de Titon du Tillet (1732)¹⁴⁶. Si le palmarès peut parfois être similaire à celui élaboré dans la Compagnie, avec une nette préférence toutefois pour le talent comique du P. du Cerceau, il n'a toutefois pas le même sens, comme l'explique Stéphane Zékian¹⁴⁷. L'objectif est de construire une gloire littéraire nationale ce qui suppose quelques ajustements, encore plus durant la Révolution comme nous allons le voir. Dans les notices biographiques, la qualité de jésuite, souvent dite comme en passant, se cache derrière celle d'auteur dramatique français.

C'est une perspective différente qui sera adoptée en aval par les auteurs français se proposant, au cours du XIXe siècle, de faire l'histoire du théâtre des jésuites. Ils s'efforceront, en effet, de redonner à ce corpus une cohérence et une singularité qui ne reposeront plus seulement sur l'idée de patrimoine national. Leur écriture est double : elle s'ancre à la fois dans les histoires locales et dans l'histoire de l'éducation. Ainsi, les premiers exemples d'histoires du théâtre jésuite insisteront sur ces deux points : pour Lazare-Maurice Tisserand, qui écrit en 1859 un *Théâtre au collège* proposant une analyse des pièces représentées à Sens entre 1610 et 1761, il s'agit de « recueillir les souvenirs qui se rattachent au passé dramatique des écoles » et de « faire connaître et apprécier les tragédies et comédies jouées à l'ancien

¹⁴⁴ Voir par exemple les *Poésies divers du Père du Cerceau, nouvelle édition*, Paris, Frères Etienne, 1760, 1777, puis chez Eugène Onfroy, 1785, ainsi que des rééditions à finalité scolaire parmi lesquelles le *Théâtre du P. du Cerceau, à l'usage des collèges, précédé d'une notice sur cet auteur*, Paris, Duprat-Duverger, 1807 ou encore *Théâtre à l'usage des collèges et poésies divers du P. du Cerceau de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces peu connues et de l'éloge de l'auteur, extrait du Mercure de France*, Paris, Maire-Nyon, 1825.

¹⁴⁵ *Conaxa ou les Gendres dupés, comédie, représentée dans le collège de la Compagnie de Jésus, pour la distribution des prix fondés par Messieurs les nobles Bourgeois de la ville de Rennes, le 22 août, à une heure de l'après-midi (vers 1710)*, Paris, Michaud Frères, 1812, p. V.

¹⁴⁶ On y trouve par exemple des références aux talents dramatiques des PP. du Cerceau et Porée. On peut imaginer qu'un travail dans les dictionnaires biographiques du XVIIIe siècle permettrait de définir les diverses caractéristiques des notices consacrées aux auteurs jésuites et la manière dont on décrit leur activité théâtrale. Voir Stéphane Van Damme, « Education, Sociability and Written Culture : the case of the Society of Jesus in France », *Les Dossiers du Grihl* [en ligne], Les dossiers de Stéphane Van Damme, Blumenthal lectures, consulté le 19 septembre 2014, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/752>

¹⁴⁷ Stéphane Zékian, « Patrimoine littéraire et concurrence mémorielle. Hypothèses sur les usages du passé au lendemain de la Révolution française », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2010/1, n° 40, p. 13.

collège de Sens »¹⁴⁸. C'est aux origines d'une pratique théâtrale scolaire mais aussi amateur que l'on entend remonter, avec un enjeu probablement différent dans le cas des nombreuses études publiées dans les années 1880, suite aux décrets de Jules Ferry, dont la plus représentative est celle d'Ernest Boyse, *Le théâtre des jésuites* (1880)¹⁴⁹.

Pour l'heure, nous avons choisi de nous concentrer sur un exemple particulier qui peut ainsi servir de prélude à une réflexion générale sur l'historiographie du théâtre des jésuites à partir de la fin du XVIIIe siècle. Il s'agit de l'édition, en 1797, de *Thémistocle*, tragédie du P. Melchior de Folard (1683-1739) représentée pour la première fois en 1728 au collège de la Trinité de Lyon, puis en 1750 au collège jésuite de Rouen. Le P. Folard fait partie de ces quelques auteurs jésuites de la première moitié du XVIIIe siècle dont Stéphane Van Damme a pu dire qu'ils se sont constitués en vrais « auteurs dramatiques » : Folard est en effet l'un des rares jésuites français à publier de son vivant ses pièces de théâtre à l'issue de leur représentation, à commencer par sa tragédie d'*Œdipe* (1722), donnée à Lyon mais publiée à Paris pour faire contrepoids à celle de Voltaire¹⁵⁰. *Thémistocle* est publiée à Lyon en 1729 et ambitionne aussi une « diffusion au-delà du cadre provincial » du fait de sa dédicace au Duc de Retz¹⁵¹. Est-ce à Lyon que Jean-François Sobry (1743-1820), éditeur du *Thémistocle* en 1797, a pris connaissance de cette pièce de théâtre ? Il est difficile de le savoir d'autant plus que dans la version qu'il donne, à l'instar de celle publiée en Italie quelques années auparavant en 1767, les deux rôles féminins figurant dans l'édition de 1729 sont retranchés¹⁵². Originaire de Lyon, lui-même auteur de deux pièces représentées au théâtre de Soufflot, la tragédie de *Valdemar* (1768) et la comédie mêlée d'ariettes du *Muphti* (1769), Sobry a récemment acquis une imprimerie à Paris. Bien inséré dans la société directoriale, il est, en cette année 1797, employé depuis peu par le ministère de l'Intérieur, à l'Instruction publique, et fait partie des théophilanthropes et des partisans d'une religion civile¹⁵³. Sobry ne se contente pas de rééditer simplement le *Thémistocle* de Folard : il dédie l'ouvrage au général Bonaparte, en ajoutant une longue préface sur laquelle nous nous attarderons ici. Cet exemple

¹⁴⁸ *Le théâtre au collège. Etudes sur les exercices dramatiques dans les écoles, suivie de l'analyse des principales pièces représentées au collège de Sens (1610-1761)*, Paris, Dumoulin, 1859, p. 4.

¹⁴⁹ Voir la bibliographie sommaire donnée par François de Dainville, « Le théâtre des jésuites en France : bibliographie », dans *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, pp. 473-475.

¹⁵⁰ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, pp. 80-81.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵² Voir *Supra*, Chapitre 2, « Les voies de l'exil ».

¹⁵³ Voir Catherine Kawa, *Les ronds-de-cuir en révolution : les employés du ministère de l'Intérieur sous la Première République, 1792-1800*, Paris, CTHS, 1997. Sur la période du Directoire, voir Philippe Bourdin et Bernard Gainot (dir.), *La République directoriale*, Paris, Sociétés des Etudes Robespierristes, 1998, 2 vol.

nous permet donc de réfléchir à la manière dont on utilise et on s'approprié une pièce de théâtre jésuite dans un contexte historique particulier, celui de la Révolution.

La réédition de *Thémistocle* intervient d'abord dans un contexte de conquêtes militaires auquel Sobry fait explicitement référence, non seulement par la dédicace à Bonaparte, « Général des armées françaises, en Italie », mais aussi dans sa préface, datée du 14 germinal an V (3 avril 1797), « le jour de la bataille de Neumark », précise-t-il, « le lendemain de la bataille d'Insruch » et « la veille de la bataille de Hundsmarck. »¹⁵⁴ Après les victoires italiennes en 1796 et la récente bataille contre les Autrichiens à Rivoli le 14 janvier 1797, Bonaparte s'est engagé dans une marche sur Vienne qui vient clore la campagne d'Italie. À travers la figure du général grec, Sobry salue le général victorieux, accompagne par sa publication l'héroïsation de Bonaparte et de son armée, et met surtout en avant l'appui militaire recherché par le Directoire : « Citoyen, je te dédie la tragédie de Thémistocle, non comme on dédiait, sous l'ancien régime, un livre à un personnage important, mais comme Cicéron, Sénèque et Pline adressaient leurs traités à leurs amis ; et je rétablis, par cette communion, l'alliance ancienne et nécessaire des lettres et des armes. »¹⁵⁵ Cette édition de *Thémistocle* est surtout une manière de préparer « intellectuellement » l'ascension de Bonaparte qui apparaît alors comme la figure d'un parti centriste en quête d'images¹⁵⁶. L'éditeur parisien prend également soin de se démarquer d'une pratique qui se ressent trop de l'Ancien Régime, celle du clientélisme, à laquelle la dédicace du P. Folard au Duc de Retz pouvait renvoyer, en postulant l'idéal démocratique d'égalité et en usant ostensiblement du tutoiement pourtant suspect après Thermidor¹⁵⁷.

Sobry se présente dans sa préface comme le défenseur d'une République menacée par sa gauche. La réédition de *Thémistocle* est également une adresse à la nation française inquiète de la récente conjuration des Egaux (1796), alors que s'achève le procès contre Gracchus Babeuf, et un soutien à la politique d'« extrême centre » du Directoire¹⁵⁸. Sobry use pour cela d'une comparaison qui peut rappeler par certains côtés celle développée par Camille Desmoulins dans le *Vieux cordelier* afin de combattre les hébertistes et les développements de

¹⁵⁴ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie en cinq actes et en vers, dédiée à Bonaparte*, Paris, Sobry et Lebreton et Marielle, an V (1797), p. 14.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁶ Pierre Serna, *La République des girouettes : 1789-1815 et au-delà : une anomalie politique, la France de l'extrême centre*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 453.

¹⁵⁷ Bronislaw Baczko, « "Ici on s'honore du titre de citoyen" », dans Raymonde Monnier (dir.), *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française, Actes du colloque international de Vizille, 24 et 25 septembre 2004*, Paris, Société des études robespierristes, 2006, p. 18.

¹⁵⁸ Pierre Serna, *La République des girouettes...*, *op. cit.*, pp. 414-453.

la Terreur¹⁵⁹, mais qui en fait l'un des partisans de cette République du centre prenant, sous le Directoire, une réelle consistance politique et intellectuelle, grâce notamment aux organes de la presse qui s'efforcent au même moment « d'inventer une culture républicaine » et de ralliement¹⁶⁰ : la figure de Thémistocle incarne l'idéal athénien face à une Rome républicaine encline aux dérives extrémistes. Selon lui, et contrairement à une vulgate qui associait jusqu'à présent les Français à la légèreté et à l'inconsistance, le caractère de ces derniers « a plus de rapport à [sic] celui des Grecs qu'à celui des Romains » ; c'est pourquoi, dit-il, « je saisis avec ardeur cette occasion de rappeler à mes compatriotes, devenus républicains, les modèles grecs, pour les détourner de tous ces Curtius, de tous ces Brutus, de tous ces Scévolas, de tous ces Grachus, qui ont aussi trop abondamment couru les rues dans la révolution. Les grands dévouements », ajoute-il, « sont bons quelquefois ; mais les sentiments humains doivent toujours dominer en général ; et c'est là, surtout, ce que nous apprendrons des Grecs »¹⁶¹. Pour Sobry, Athènes est le modèle qui doit être proposé à la République directoriale ; il est conforme à la conception du pouvoir que cette dernière défend et à l'image qu'elle entend donner d'elle-même. De fait, la stigmatisation des deux autres modèles antiques mobilisés pendant la Révolution, Rome et Sparte, contribue à marginaliser l'une des deux forces politiques qui menacent alors l'équilibre républicain. Face à l'énergie déréglée des héros produits par une République romaine frayant volontiers avec la plèbe, face également à la « brutalité » de Sparte¹⁶², l'imaginaire athénien, personnifié par Thémistocle, véhicule l'idée d'un pouvoir tempéré et stable, confié à une élite prospère pour le bien commun. Il a l'avantage également d'offrir le tableau du développement intellectuel et économique, celui d'une cité marchande et brillante alors même que la France demeure en proie aux plus dures difficultés financières¹⁶³. Le but poursuivi par Sobry, à l'instar d'autres écrivains et journalistes d'alors, est de consolider l'édifice républicain et bien d'achever la Révolution :

« Nous avons été partie Grecs et partie Romains dans notre révolution [...]. Ceux qui ont voulu être Romains, en sortant péniblement de leur naturel, ont tout outré et tout gâté ; ceux qui ont été Grecs, sont restés dans la mesure de dévouement que le caractère français comporte, et les Grecs ont fini par arrêter et comprimer tous ces Romains factices et détonants. [...] Si l'on a fait marcher pendant quelque temps, et bien malgré nous, notre révolution à la romaine, c'est à

¹⁵⁹ Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 93-97.

¹⁶⁰ Pierre Serna, *La République des girouettes...*, *op. cit.*, p. 435.

¹⁶¹ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte*, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁶³ Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, *op. cit.*, p. 58 et 60.

la grecque qu'elle finira, parce que le caractère français est essentiellement le caractère des anciens Grecs, et des Grecs d'Athènes surtout. »¹⁶⁴

Mais *Thémistocle* est aussi une manière de condamner la politique répressive menée à l'encontre des néo-jacobins par Lazare Carnot, l'un des cinq directeurs, lequel ordonna, l'année précédente, la fermeture du club du Panthéon (27 février 1796) par Bonaparte : « Tu jugeras aussi », écrit Sobry, « que ce n'était pas un tableau indifférent à offrir à une république naissante, que les dangers de cette manie des soupçons travaille sans cesse les républicains, et qui les conduit à se priver de leurs appuis, dans la crainte d'en être opprimés. »¹⁶⁵ L'idée du ralliement des républicains et d'un centre plus élargi, qui caractérisera certains discours après le coup d'Etat du 18 fructidor¹⁶⁶, est déjà présente chez Sobry alors que sont engagées les élections législatives de mars-avril 1797, dont l'issue accorde la majorité aux royalistes.

Sobry trouve donc dans les vers de *Thémistocle* une « vérité politique »¹⁶⁷. C'est pourquoi il s'efforce dans sa préface de présenter cette tragédie comme une « pièce de circonstance » :

« Il faut l'avouer, les sentiments de grandeur d'âme et de patriotisme épuré, qui font la base de cet ouvrage, trouvent, dans ce moment, plus d'application qu'autrefois ; ils se développent avec plus d'énergie et trouvent plus facilement leurs racines dans les cœurs ; et, à cet égard, la pièce de Thémistocle devient une pièce de circonstance. C'est une lettre qu'un brave homme d'un autre temps avait adressée à ce moment-ci : je n'ai que le mérite de l'avoir recueillie, et de la remettre à propos »¹⁶⁸.

L'emploi de ces termes de « pièce de circonstance », pour qualifier la tragédie du P. Folard, n'est pas anodin. Une partie du répertoire révolutionnaire trouve sa force et sa légitimité par son ancrage dans le présent et dans l'actualité. De nombreuses études ont en effet montré combien les liens entre la Révolution et le théâtre étaient en partie régis par une logique d'instrumentalisation qui procède notamment de la reconnaissance d'une « puissance d'annexion des faits saillants de l'actualité » par les spectacles¹⁶⁹. Malgré une censure plus

¹⁶⁴ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte, op. cit.*, pp. 9-10. On peut ici se demander dans quelle mesure l'intérêt renouvelé pour l'art grec dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et ce qu'il véhicule pour les contemporains d'idéal de « grandeur calme » et de « noble simplicité » ont joué dans l'interprétation que Sobry fait des événements révolutionnaires. Voir Daniela Gallo, *Modèle ou Miroir ? Winckelmann et la sculpture néoclassique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

¹⁶⁵ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte, op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁶ Pierre Serna, *La République des girouettes...*, *op. cit.*, pp. 439-440.

¹⁶⁷ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte, op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁹ Voir Martial Poirson, « Introduction », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution : politique du répertoire (1789-1799)*, Paris, Desjonquères, 2008, p. 39. Parmi les ouvrages les plus récents, voir également Barry Daniels et Jacqueline Razgonnikoff, *Patriotes en scène. Le Théâtre de la République (1790-1799). Un*

étroite, le Directoire réaffirme sa préoccupation envers le théâtre et les salles de spectacles dont le but est « de concourir, par l'attrait même du plaisir, à l'épuration des mœurs et à la propagation des principes républicains »¹⁷⁰. La préface de Sobry insiste donc particulièrement sur ce présent politique : *Thémistocle* est, par certains côtés, une « création ». Mais elle est aussi une reprise, et plus précisément une « reprise de circonstance », et à ce titre, ainsi que l'explique Maud Pouradier, elle réconcilie deux temporalités, l'actualité et l'éternité. *Thémistocle* est présenté comme faisant partie du patrimoine historique français, une « propriété nationale » et « publique »¹⁷¹. Elle s'adresse alors non plus seulement au général Bonaparte mais à la Nation française tout entière.

Cette réédition est par conséquent un bel exemple de la logique d'appropriation révolutionnaire qui concerne ici une pièce de théâtre jésuite¹⁷². Il s'agit tout d'abord, comme on en a pris l'habitude désormais sous la Révolution, de remanier, d'expurger, voire même dans certains cas de réécrire des passages de la pièce de théâtre. Dans le cas du *Thémistocle*, il semble que Sobry se soit contenté d'enlever des expressions trop marquées – ainsi, le « grâce au ciel » prononcé par le général grec à la scène 1 de l'acte V est supprimé – et de faire quelques modifications mineures. « Je me fis une affaire, il y a longtemps, de nettoyer et d'enchâsser ce diamant, pour en jouir mieux », affirme-t-il dans la préface¹⁷³. L'intervention de Sobry sur la pièce de Folard est assez limitée, alors même que l'on dénonce volontiers le « vandalisme » révolutionnaire après Thermidor. Sobry reconnaît lui-même l'inutilité d'une intervention trop poussée sur la pièce originale : « il faut l'avouer, elle avait, dans le style, une aspérité que je n'aurai peut-être pas encore trop bien adoucie. »¹⁷⁴ La préface joue donc un rôle fondamental en permettant d'orienter la réception du texte. Elle indique d'une part ce que l'on doit y voir : « une politique saine »¹⁷⁵, de l'élévation, de la grandeur, du patriotisme. Mais surtout, Sobry se livre à un travail de décontextualisation. « La pièce est très ancienne »,

épisode méconnu de l'histoire de la Comédie-Française, Vizille, Musée de la Révolution française, Versailles, Artlys, 2007 et René Tarin, *Le théâtre de la Constituante ou l'école du peuple*, Paris, Honoré Champion, 1998.

¹⁷⁰ Arrêté concernant la police des spectacles du 14 février 1796 (25 pluviôse an 4) cité par Jean-Claude Yon, *Une histoire du théâtre à Paris. De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Flammarion, 2012, p. 39. Voir également Odile Krakovitch, « Le théâtre de la République et la censure sous le Directoire », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la Révolution...*, op. cit., pp. 169-192.

¹⁷¹ Maud Pouradier, « Le débat sur la liberté des théâtres : le répertoire en question », dans Martial Poirson (dir.), *Le théâtre sous la révolution...*, op. cit., pp. 71-73. Dans le premier cas, explique-t-elle, « c'est le régime d'historicité où la conscience du caractère historique du temps présent est éminemment vécu. [...] Si ce théâtre est un théâtre de « circonstance », c'est qu'il a vocation à reprendre le fait et à l'incarner comme événement historique. Dans le second cas au contraire, la temporalité théâtrale est marquée par la pérennité : ce qui est recherché n'est pas de l'ordre de l'actuel mais de l'éternel présent, de l'immortel, du chef-d'œuvre. »

¹⁷² Dominique Poulot, *Musée, Nation, Patrimoine (1789-1815)*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 147-176.

¹⁷³ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte*, op. cit., p. 6.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

commence-t-il par dire ; « elle était restée inconnue, parce qu'elle n'était pas un fruit du temps où elle a été donnée ; les cœurs, alors, n'étaient pas ouverts aux sentiments qu'elle exprime »¹⁷⁶. La réédition de *Thémistocle* se présente d'abord comme une exhumation, sans que soit volontairement signalée l'édition de 1728. Une exhumation d'une terre sans âge ni lieu d'origine. Non seulement Sobry ne fait aucune allusion à la provenance de la pièce, c'est-à-dire le collègue jésuite de Lyon, mais surtout, il stigmatise l'époque durant laquelle la pièce a été écrite pour mieux l'extraire et la réemployer dans le contexte contemporain. Alors que d'autres sont amenés à faire « la distinction entre l'Etat despotique et le répertoire qui y est né »¹⁷⁷, Sobry ne résout le problème du *Thémistocle* de Folard qu'en postulant un paradoxe temporel et en y découvrant « une nature différente de son histoire »¹⁷⁸. Elle est certes une pièce du passé, d'un passé mis à distance car inconciliable avec le présent, mais elle est une écriture de l'événement marquée du sceau du prophétisme : c'est « une lettre qu'un brave homme d'un autre temps avait adressée à ce moment-ci »¹⁷⁹. L'identité de l'auteur subit la même dissociation. Ce « brave homme » fut un génie isolé et inconnu : « l'auteur du fond de cet ouvrage s'appelait Follard [*sic*], [il] était de Lyon, et jésuite de sa profession. C'a été un génie heureux et grand, que les habitudes monastiques ont étouffé. Il n'y a eu que cet élan ; mais il l'a porté très haut »¹⁸⁰. On sait pourtant que Folard, membre de l'académie de Lyon, a obtenu une certaine réputation avec ses deux tragédies imprimées, *Œdipe* et *Thémistocle*. C'est en coupant cette pièce de son contexte, en montrant dans la préface combien elle ne reflète ni son époque – l'Ancien Régime – ni la fonction de son auteur – un jésuite –, qu'elle peut devenir un symbole patriotique, un « monument précieux »¹⁸¹ pour la France, monument qui n'attendait que les temps présents et la médiation d'un connaisseur zélé pour être pleinement révélé. « La France », explique ainsi Dominique Poulot, « reçoit de la sorte la mission de libérer de leur aliénation et de garantir l'ensemble des œuvres qui lui ont été comme adressées par la culture universelle. » La gestion des œuvres « s'identifie dès lors à un activisme : à une mise à jour de l'art véritable, jusque-là ignoré ou combattu, à un rachat ou à une réhabilitation des artistes, qui veut supprimer les atteintes conjuguées de la malignité des hommes et de l'usure des années pour permettre enfin la jouissance de leurs œuvres »¹⁸².

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Billardon de Sauvigny, *Du théâtre sous les rapports de la nouvelle constitution* (1790), cité par Maud Pouradier, « Le débat sur la liberté des théâtres... », art. cit., p. 72.

¹⁷⁸ Dominique Poulot, *Musée, Nation, Patrimoine...*, op. cit., p. 169.

¹⁷⁹ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte*, op. cit., p. 7.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸² Dominique Poulot, *Musée, Nation, Patrimoine...*, op. cit., pp. 173-174.

La réédition de *Thémistocle* par Sobry s'inscrit enfin dans une politique culturelle et patrimoniale soucieuse, après Thermidor, de revenir à un certain académisme, méfiante à l'égard d'un « néo-jacobinisme culturel » : elle cherche une légitimité non pas dans un théâtre populaire, c'est-à-dire pour le peuple, mais dans un théâtre réinvesti par les élites¹⁸³. Sobry loue la facture classique de la pièce de Folard : « L'intérêt y est un ; l'action en est simple et pleine ; et l'intrigue, peu chargée, y est plutôt un heureux développement, qu'un pénible assemblage d'incidents et d'événements », dit-il. De plus, « elle n'a ni le pressant, ni le tendre, mais elle a toujours l'élevé et l'embelli ; elle excite peu la curiosité, mais beaucoup, en place, l'estime et l'admiration ; et elle m'a paru encore avoir, à cet égard, quelque chose de neuf et de piquant, qui n'échappera point aux bons esprits. »¹⁸⁴ C'est une certaine transformation des mœurs qui est alors visée et que révèle notamment une remarque de Sobry à propos de la mode. La distinction entre Athènes et Rome lui sert à dénoncer le luxe, l'outrance et la frivolité de la seconde pour louer l'élégance de la première : « on a eu une haine bien prononcée contre tout ce qui a porté caractère romain en législation, en mœurs, en procédés », constate Sobry : « il n'y a pas jusqu'aux habits romains qu'on a repoussés avec haine, tandis que nos femmes mêmes, rendues à la liberté, en sont venues naturellement aux habits grecs. Tout répugne aux formes romaines chez les Français ; tout, au contraire, y tend aux formes grecques, à l'élégance attique »¹⁸⁵. Mais c'est également sur une sensibilité et une émotion personnelles que repose la réédition de *Thémistocle* par Sobry : « Telle qu'elle était, sa contexture vraiment antique, sa simplicité, son élévation, sa richesse de pensée, souvent son énergie et sa beauté d'expressions, me frappèrent. »¹⁸⁶

Malgré le désir de Sobry de provoquer, par cette réédition, « la représentation sur [les] théâtres républicains »¹⁸⁷ de la tragédie du P. Folard, cela ne sera pas suivi dans les faits. Seul François Larnac (1760-1840) compose une tragédie du nom de *Thémistocle*, représentée quatre fois sur la scène du Théâtre de l'Odéon au cours de l'année 1798. D'une certaine manière l'appropriation de la tragédie du P. Folard est un échec, ce qui n'est pas le cas pour une autre pièce de théâtre jésuite. Au moment même où Sobry propose *Thémistocle* aux lecteurs français, la comédie des *Héritiers* du P. de la Sante, donnée à Louis-le-Grand en 1737

¹⁸³ Martial Poirson, « Introduction », art. cit., p. 20. Voir également Philippe Bourdin, « Introduction », dans Philippe Bourdin et Gérard Loubinoux (dir.), *Les arts de la scène et la Révolution française*, Clermont-Ferrand-Vizille, Presses Universitaires Blaise-Pascal-Musée de la Révolution française, 2004, p. 31.

¹⁸⁴ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte*, op. cit., p. 11.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 9-10. Billaud-Varenne parle également, dans ses *Eléments du républicanisme* (1793), de la sobriété des mœurs des Grecs et des Romains pour condamner l'amour des richesses et l'inconstance des Français, voir Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, op. cit., p. 105.

¹⁸⁶ Melchior de Folard, *Thémistocle, tragédie... dédiée à Bonaparte*, op. cit., p. 6.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 13.

et 1742, rencontre un vrai succès au Théâtre français de la rue Richelieu. Elle ne connaît pas moins de vingt-huit représentations entre le 17 janvier 1797 et le 9 novembre 1799. Dans un contexte économique en crise qui vient aggraver les disparités sociales, le thème de l'ingratitude et de la cupidité des héritiers a pu apparaître comme particulièrement pertinent¹⁸⁸.

¹⁸⁸ *Les Héritiers, pièce latine en trois actes, sera représentée par les rhétoriciens du collège de Louis-le-Grand, le vendredi, 9^e jour de Mars 1742, à trois heures après midi, Paris, Thiboust, 1742, p. 2.*

Il serait vain de vouloir trouver dans la production éditoriale des anciens jésuites français après 1762 la présence de pièces de théâtre d'auteurs jésuites ou encore d'ouvrages théoriques consacrés à l'art dramatique. De fait, pour trouver trace du théâtre dans ces publications, il faut passer par deux points de vue particuliers, celui du religieux et celui du pédagogique. Le théâtre y est alors considéré en fonction de deux objectifs – et ainsi, deux missions principales dans lesquelles les anciens jésuites se sont massivement engagés –, la conduite morale de la vie ainsi que les progrès spirituels du chrétien et l'apprentissage de l'éloquence et de la rhétorique. En traitant de la question de l'évocation du passé théâtral de la Compagnie de Jésus par d'anciens jésuites, on comprend mieux les raisons de cette absence. C'est la problématique de l'autonomie littéraire et esthétique du théâtre des jésuites qui est en jeu. Or, dans le cas de celui-ci, à l'instar de celui du théâtre amateur, « l'activité dramatique ne fait pas perdre à celui qui l'exerce son statut social, elle est une façon de le vivre et de l'affirmer », c'est pourquoi, semble-t-il, ce théâtre peut être caractérisé aussi par son « absence d'une inscription franche dans la sphère esthétique »¹⁸⁹. L'activité dramatique du jésuite s'exerce essentiellement à partir de la fonction de professeur de rhétorique et si quelques rares auteurs ont pu prétendre au statut de dramaturge, à travers principalement l'impression de leurs pièces de théâtre dans les années 1740-1750, ils sont, dans le même temps, toujours loués pour leurs autres qualités, qu'elles soient oratoires ou littéraires. Si donc l'intervalle de la suppression a pu jouer un rôle dans la consolidation des figures de l'écrivain et de l'intellectuel jésuites, il n'en est rien pour l'auteur dramatique jésuite. Les anciens jésuites que nous avons été amenés à considérer ici sont des auteurs spirituels et des hommes de lettres pour qui l'activité d'écriture a pris une réelle importance dans leurs missions de pasteur, de directeur spirituel ou de pédagogue, mais jamais des dramaturges tels qu'on le définit de plus en plus à la fin du XVIIIe siècle.

Cette seconde partie met en évidence la nécessité d'inscrire l'étude des écrits des anciens jésuites français dans une plus longue durée qui intégrerait les quinze à vingt dernières années précédant l'expulsion des collèges. L'impact des événements de la suppression sur la réflexion sur le théâtre se trouve ainsi relativisé mais non pas contesté. Il est certain que, dans les discours aussi bien moraux et spirituels que littéraires et pédagogiques sur le théâtre, la plupart des anciens jésuites ne se distinguent pas par une rupture radicale d'avec leurs prédécesseurs. Bien au contraire, ils s'inscrivent dans la spiritualité ignatienne qu'ils essaient de transmettre à leurs contemporains et recourent à

¹⁸⁹ Marie-Madeleine Mervant-Roux, « Introduction », dans Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur : approche historique et anthropologique*, Paris, CNRS éditions, 2004, p. 13.

l'expérience enseignante de la Compagnie de Jésus pour proposer un plan d'éducation adapté à la formation des élites. Quelques évolutions et accommodements contredisent cependant l'apparent immobilisme qui se dégage d'emblée de cette littérature. Alors que les discours moraux sur le théâtre semblent, pour la plupart, s'être figés dans une argumentation traditionnelle, proposant une règle de conduite générale certes conciliante, mais restrictive, les discours spirituels tentent, quant à eux, de faire vivre dans le présent une spiritualité ignatienne. Il est difficile de n'attribuer qu'aux événements de la suppression la prudence voire la rigueur qui s'expriment çà et là au sujet du théâtre. Ce que l'on a pu constater, et que certains discours tels que le *De theatro* du P. Porée au début du XVIIIe siècle ont pu nous faire perdre de vue, c'est qu'une attitude spirituelle « positive » à l'égard des possibilités offertes dans l'absolu par l'image matérielle et le théâtre n'implique pas un recours systématique à ceux-ci, bien au contraire. Les causes de la multiplication des représentations théâtrales dans les collèges jésuites de l'époque moderne nous semblent devoir être trouvées ailleurs.

C'est dans la littérature consacrée à l'éducation et aux Belles-Lettres que l'on constate davantage le déplacement qui s'est opéré à l'égard du théâtre. La figure de l'ancien jésuite Jacques Lenoir Duparc a constitué ici un fil rouge et nous a permis de rendre compte de la diversité des attitudes des anciens jésuites vis-à-vis des principes pédagogiques et littéraires de la Compagnie concernant le théâtre. Pour quelques individus, la suppression offre l'opportunité d'une réforme de certaines pratiques éducatives qui étaient en usage dans la Compagnie. La spécificité d'un enseignement rhétorique qui s'appuie sur l'oralité, sur la solennité des prix ainsi que sur la publicité des exercices oratoires n'est pas remise en cause par la substitution des plaidoyers aux représentations théâtrales, à la fin de l'année scolaire. L'apprentissage de l'éloquence se trouve débarassé, semble-t-il, d'un appareil théâtral jugé de plus en plus inopportun par les pédagogues de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Mais à l'éviction du théâtre des collèges français que réclament l'Université de Paris et les parlementaires, certains anciens jésuites choisissent le repli sur des petites pièces et des dialogues dramatiques en classe. C'est dans cette conciliation qu'il est possible, sans doute, de distinguer une particularité propre aux anciens jésuites mais également dans le maintien d'« une double stratégie, à la fois scolaire et mondaine » qui caractérisait la production littéraire jésuite depuis le milieu du XVIIe siècle et qui se retrouve après la suppression dans les ouvrages littéraires sur le théâtre¹⁹⁰. Alors que l'enseignement de la rhétorique devient de

¹⁹⁰ Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 262.

plus en plus celui de la littérature, les anciens jésuites s'efforcent de participer à la constitution d'une culture scolaire et, plus généralement, d'une culture littéraire, en s'adressant tout autant aux professeurs qu'à un lectorat élargi. Deux attitudes critiques différentes se dessinent : l'une, antiphilosophique, vise à un certain contrôle de la lecture par l'élaboration de bibliothèques choisies – lesquelles, en réalité, n'échappent pas à l'uniformisation des modèles et des contenus – et par la dénigration des talents d'auteurs suspects ; l'autre, moins polémique – mais aussi plus rare dans une période fortement politisée où la critique littéraire et dramatique est le lieu d'un combat entre deux camps distincts –, s'efforce de maintenir le dialogue avec le milieu savant ainsi que le fait Duparc, dont l'ambition est d'apprendre, aux jeunes gens et à ses lecteurs, à lire et à juger. La culture du théâtre chez les anciens jésuites est aussi et surtout une culture littéraire.

TROISIEME PARTIE

ÉTABLIR, RECOMPOSER

Stratégies identitaires et évolution de la pratique
théâtrale

« Même à l'égard des portraits, j'ai une sorte de répugnance. Ils paraissent toujours me faire un secret reproche. Ils rappellent quelque chose d'éloigné, quelque chose qui n'est plus, et me mettent en mémoire la difficulté d'honorer convenablement le présent. »

Johann Wolfgang von Goethe, *Les Affinités électives* (1809)¹.

La période post-révolutionnaire est une période plurielle et intense en recompositions. Des éléments nouveaux surgissent qui renforcent les problématiques posées à la Compagnie de Jésus et à son identité entre la suppression et le rétablissement. Alors que s'inaugure une nouvelle phase dans les relations de l'Eglise avec les États européens, le groupe des jésuites de Russie se voit reconnu formellement par le bref *Catholicae Fidei* (1801) et ainsi désignée officiellement comme le centre décisionnel de la Compagnie à travers son supérieur général, tandis que le bref *Per alias* (1804) étend l'exception en autorisant le retour des jésuites dans le royaume des Deux-Siciles. Un premier réflexe serait de commencer l'histoire du théâtre des jésuites en France en 1814, date de la bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de Pie VII et d'un nouvel ordre géopolitique en Europe. Si la période de la Restauration apparaît en effet centrale, elle n'est toutefois pas l'unique point de départ à partir duquel peut se comprendre le rétablissement de la Compagnie en France². De fait, il nous a semblé intéressant de passer tout d'abord par une expérience éphémère mais déterminante pour le cas français, celle des Pères de la Foi, qui nous permet d'aborder la question du théâtre et de l'identité jésuite à travers un angle particulier. La présence en France dès 1800 de cette congrégation masculine ignatienne fondée à l'étranger, très vite reconnue par l'opinion comme étant celle des jésuites « sous un autre nom »³, et l'ouverture de plusieurs établissements d'éducation dirigés par ses membres fournissent un premier éclairage sur la pratique du théâtre scolaire dans une France en profonde mutation. Cette expérience d'enseignement, qui s'inspire en partie du plan des études de la Compagnie, est-elle l'occasion de rétablir une pratique théâtrale qui pouvait apparaître comme l'une des marques de la pédagogie des collèges jésuites sous l'Ancien Régime ? Cet exemple est d'autant plus intéressant que les Pères de la Foi français

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Romans*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p. 242.

² « La lecture de la Bulle *Sollicitudo* ne peut se substituer à une histoire de la restauration de la Compagnie. Elle n'en raconte pas l'histoire », Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur-Paris, Lessius, 2014, p. 137.

³ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome : Niccolò Paccanari et la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Rome, IHSI, 2007.

n'établissent pas des rapports ouvertement conflictuels avec les jésuites de Russie et incorporent massivement la Compagnie après 1814.

La Restauration, quant à elle, continue de poser aux historiens une question complexe sur la nature de son identité et sur le sens du retour des Bourbons à partir de 1814, qu'il soit vu, selon les sensibilités politiques, comme une « reprise », un « rétablissement », une « réaction » ou une « régression »⁴. Le rétablissement de la Compagnie de Jésus soulève des interrogations similaires. L'objectif est ici pour nous de définir comment les supérieurs et les membres de l'Ordre conçoivent le retour de la Compagnie et quelles stratégies sont mises en place pour parvenir à une implantation durable dans le monde catholique post-révolutionnaire. Analyser l'attitude adoptée par les jésuites envers le théâtre sous la Restauration est une des voies par lesquelles il est possible d'examiner cette politique du retour, d'en observer les limites et de souligner les tensions qu'elle suscite dans la société et parmi les membres de l'Ordre. Le contexte français, plus particulièrement celui de la seconde Restauration après l'épisode des Cent-Jours, n'est évidemment pas sans peser sur l'agir de la Compagnie et de ses membres. C'est à une France régie par la Charte de 1814, soumise aux articles organiques du concordat de 1801 et dont le clergé catholique en reconstruction reste profondément marqué par le gallicanisme, que les jésuites du rétablissement sont confrontés. La question du théâtre scolaire dans les petits séminaires apparaît ainsi étroitement liée à la bataille pour l'enseignement secondaire, enjeu politique décisif qui divise la société française et aboutit à une première expulsion des jésuites des établissements privés, en 1828.

Lier l'histoire de la suppression de la Compagnie à celle de son long rétablissement au cours du XIXe siècle, comme les recherches actuelles le postulent et comme nous avons essayé de le faire jusqu'à présent, nous permet d'éviter de tomber dans une lecture trop téléologique de l'histoire des jésuites à l'époque contemporaine. Pour les acteurs du tournant historiographique sur la Restauration, les diverses réflexions sur la période pouvaient parfois laisser subsister « un certain schéma de l'évolution sociale et politique », selon les termes de Jean-Pierre Chaline, et ainsi trahir « une réelle difficulté d'analyse due à l'inconfort d'une lecture *a posteriori* ». ⁵ Il s'agit donc d'envisager cette dernière partie non pas tant comme un épilogue à notre réflexion mais plutôt comme une ouverture sur l'histoire de la Compagnie de Jésus dans la première moitié du XIXe siècle et un prélude à une histoire du théâtre des

⁴ Jean-Yves Mollier, Martine Reid et Jean-Claude Yon (dir.), *Repenser la Restauration*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2005, p. 8. Le titre de la synthèse récente de Francis Démier montre bien que c'est aussi la question du retour qui est au cœur de l'analyse historique, *La France de la Restauration (1814-1830) : l'impossible retour du passé*, Paris, Gallimard, 2012.

⁵ Jean-Yves Mollier *et al.*, *Repenser la Restauration...*, *op. cit.*, pp. 7-8.

jésuites à l'époque contemporaine, où l'on s'efforce de saisir les spécificités et les contradictions propres à la période et d'intégrer les acquis récents de la recherche historique et certains de ses cadres d'analyse. Alors qu'elle conçoit son retour en France comme une restauration, un rétablissement à l'identique, où il s'agit de redire ce qui a été, la Compagnie doit aussi penser le présent et composer dans un monde profondément changé par la Révolution. La pratique et l'écriture théâtrales au temps de la Restauration laissent apparaître ces difficultés, ces tâtonnements et les différentes orientations prises après 1814, lesquelles se dessinent déjà, dans une certaine mesure, dans l'expérience des Pères de la Foi français.

CHAPITRE 7

Conditions et enjeux des implantations dans la France post-révolutionnaire

1. LE THÉÂTRE DELAISSÉ CHEZ LES PÈRES DE LA FOI À PARTIR DE 1800

Plusieurs raisons nous ont amené à inclure dans notre réflexion l'expérience éducative d'un petit groupe de Français ayant pris pour modèle d'organisation religieuse la Compagnie de Jésus, alors supprimée, et qui s'implante en France à partir de 1800. On a, d'une part, souligné les liens étroits entre les Pères de la Foi et l'histoire de la suppression et du rétablissement de la Compagnie de Jésus¹. Dans le cas de la France, il est certain que la présence des Pères de la Foi sur le territoire a facilité l'implantation de la Compagnie de Jésus, une majorité de ces individus choisissant d'être incorporés à l'Ordre, en 1814, et constituant ainsi une part non négligeable des effectifs jésuites français. De même, l'ouverture des trois premiers petits séminaires jésuites dès l'année 1814 n'a été possible que par la présence au même endroit d'établissements dirigés précédemment par les Pères de la Foi et les réseaux ainsi formés. De fait, on peut considérer qu'un premier maillage d'établissements d'éducation, certes clairsemé, a été constitué grâce aux relations de confiance établies entre les Pères de la Foi, les évêques, les autorités civiles et la population de quelques localités, maillage sur lequel les jésuites du rétablissement vont en partie prendre appui². Il serait toutefois réducteur de considérer les Pères de la Foi français dans l'unique perspective du rétablissement de la Compagnie de Jésus, quand bien même, dans leur cas, contrairement à leurs confrères italiens desquels ils se détacheront définitivement en 1804, cet horizon ne semble avoir jamais été totalement abandonné. Il s'agit donc de ne pas les cantonner à un rôle transitoire, comme l'historiographie et la Compagnie elle-même ont eu tendance à le faire au XIXe siècle, mais de voir dans leur expérience un premier lieu d'expérimentations, de concrétisation de nouvelles façons de faire – et l'aspect pédagogique n'est qu'un objet parmi d'autres – dont il reste, pour le cas français, à mesurer encore la teneur³. Nous suivons en cela

¹ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome : Niccolò Paccanari et la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Rome, IHSI, 2007.

² Voir Annexe 7, n° 4. Sur la question de l'intégration des Pères de la Foi en 1814, voir *Infra*, « Les moyens du retour de la Compagnie de Jésus sous la Restauration ».

³ Le travail d'Eva Fontana Castelli, tourné par ailleurs davantage vers l'activité des Pères de la Foi en Italie, nous invite à une étude approfondie de l'expérience française qui pourrait être menée dans les archives

les récents travaux qui se sont attachées à l'étude du modèle ignatien et à son appropriation par les hommes et surtout par les femmes, après 1773, soulignant notamment la capacité de ces congrégations à innover et à intégrer certaines évolutions socio-religieuses⁴.

C'est pourquoi ces mêmes travaux nous invitent à considérer ce phénomène d'appropriation dans une perspective avant tout dynamique qui suppose une réflexion, ainsi que l'expliquent Sabina Pavone et Silvia Mostaccio, non pas tant sur un éventuel « degré de fidélité » vis-à-vis de la Compagnie mais plutôt sur ce que permet, pour ces congrégations, le modèle ignatien – et, en ce qui nous concerne plus particulièrement, le modèle pédagogique jésuite – en termes de moyens d'action et de « légitimation » auprès d'une partie de l'opinion catholique, non sans susciter méfiances et oppositions de la part notamment des autorités civiles⁵. Parmi les exercices littéraires et les moyens d'émulation entre les élèves en usage dans l'ancienne Compagnie et qui ont pu être associés à une pédagogie jésuite, notamment dans les discours des jansénistes par exemple, les représentations théâtrales ont-elles une place dans les établissements d'éducation dirigés par les Pères de la Foi ? Si non, comment en interpréter l'absence ? Au-delà de ces premiers questionnements, une autre interrogation reste encore ouverte, à laquelle nous essayerons de répondre dans le chapitre suivant : que devient cette première expérience d'enseignement dans le cadre des petits séminaires jésuites après 1814 ? Dans quelle mesure prend-on en compte les évolutions pédagogiques et culturelles entérinées par les Pères de la Foi ? Mais aussi, jusqu'où y a-t-il eu convergence de point de vue et de conception entre les établissements des Pères de la Foi et les petits séminaires jésuites, dans un contexte éducatif et politique qui n'est pas si différent vis-à-vis des congrégations masculines enseignantes ?

1.1. Des paccanaristes aux « jésuites déguisés » : les Pères de la Foi français sous le Consulat et l'Empire

L'expérience française des Pères de la Foi reste encore assez méconnue et nécessiterait un travail approfondi utilisant les diverses sources conservées aux Archives jésuites françaises et aux Archives Nationales que nous avons dépouillées en partie mais aussi, et c'est ce que

départementales afin de préciser la nature des rapports entretenus avec les autorités locales et la population. Un travail sur les dossiers de la police des cultes, ainsi que nous avons pu le faire, n'est pas suffisant.

⁴ Voir notamment le volume issu du colloque international de Louvain-la-Neuve, Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre et Alessandro Serra, *Échelles de pouvoir, rapports de genres : femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014.

⁵ Silvia Mostaccio et Sabina Pavone, « Une histoire de la longue durée. Le modèle ignatien par les hommes et par les femmes », dans Silvia Mostaccio *et al.*, *Échelles de pouvoir...*, *op. cit.*, p. 20 et p. 26.

nous n'avons pu faire, dans les diverses archives départementales. Nous disposons par ailleurs de deux récits de fondations qui, s'ils sont très utiles et intéressants, ont construit une image *a posteriori*, dans une logique principalement hagiographique⁶. De même, les sources de la police des cultes que nous avons principalement mobilisées et qui sont composées à la fois de rapports de police, de lettres de préfets, d'évêques et de vicaires généraux, doivent également être maniées avec précaution. Outre les indications factuelles que l'on peut en retirer, les sources du ministère des cultes nous permettent de décrire les façons dont on perçoit les Pères de la Foi, les discours que l'on a construits sur eux et les diverses identités qu'on leur attribue mais aussi qu'ils endossent selon les circonstances. Sur ce dernier point, les quelques lettres envoyées par le P. Varin, supérieur des Pères de la Foi en France, à Paccanari, entre autres, sont précieuses. Ainsi, ce n'est pas une histoire des Pères de la Foi en France entre 1800 et 1814 que l'on trouvera ici : nous nous bornerons à quelques observations qui nous amènent à mieux comprendre les enjeux de cette implantation en France, qui intéresse, par plusieurs côtés, celle des jésuites après 1814. Nous avons voulu ainsi définir le contexte socio-politique dans lequel s'organise l'enseignement rhétorique des Pères de la Foi.

Eva Fontana Castelli a souligné les divergences qui séparent le groupe des Pères de la Foi arrivant en France en 1800 de celui opérant au même moment en Italie : en dépit de leur appartenance commune à la Compagnie de la foi de Jésus, les deux groupes s'ancrent dans des réalités et des enjeux différents qui tiennent notamment au caractère national pris au départ par ces institutions⁷. Avant de choisir de se réunir en avril 1799, ces deux associations religieuses, prenant comme modèle l'Ordre de saint Ignace, ont en effet des origines et des contextes de fondation différents. Le premier noyau du groupe français est issu d'une congrégation religieuse, la Société du Sacré-Cœur de Jésus, fondée en 1794 en Belgique. À l'origine de cette initiative, les PP. Léonor de Tournely (1767-1797) et Charles de Broglie (1765-1849), auxquels se joint bientôt le P. Joseph Varin (1769-1850), qui deviendra, à la

⁶ Ce constat a notamment été fait par Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, op. cit., p. 86. Les récits de fondation de la Société du Sacré-Cœur de Jésus écrits par les PP. Gury et Grivel sont restés manuscrits. On en peut consulter des copies aux archives françaises de la Compagnie de Jésus, C-Pa 500 1 et 2, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 » et « Histoire des deux sociétés du Sacré-Cœur et de la Foi par le R. P. Fidèle de Grivel de la Compagnie de Jésus ».

⁷ Nous nous appuyons ici principalement sur la synthèse d'Eva Fontana Castelli, déjà citée, mais aussi sur celle de Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, Beauchesne, 1914-1922, vol. 1 et sur Achille Guidée, *Vie du R. P. Joseph Varin, religieux de la Compagnie de Jésus, ancien supérieur général des Pères du Sacré-Cœur en Allemagne, et des Pères de la Foi en France*, Paris, Charles Douniol, 1860 et, du même auteur, *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus pour faire suite à la vie du R. P. Joseph Varin*, Paris, Douniol, 1860, 2 vol. Nous nous permettons également de renvoyer à notre article, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'« identité jésuite » pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, pp. 101-124.

mort du premier, le supérieur de la congrégation, proviennent du même milieu social et intellectuel, celui de la noblesse française, et ils ont été formés ensemble au séminaire de Saint-Sulpice sous la direction de Jacques-André Émery (1732-1811). Ce qui marque avant tout les premiers membres de la jeune congrégation, c'est l'opposition au serment demandé par la Constitution civile du clergé, l'épreuve de l'exil – les conduisant notamment à Augsbourg et à Hagenbrunn – et les réseaux français contre-révolutionnaires, parmi lesquels celui de l'abbé Jean Pey (1720-1797), ancien chanoine honoraire de l'Église de Paris, prêtre émigré à Louvain, sera déterminant⁸. Cela s'incarne particulièrement dans la dévotion au Sacré-Cœur à laquelle la petite société est consacrée et pour la diffusion de laquelle elle emploie une partie de ses premiers efforts. Dans une même perspective de reconquête religieuse, suite aux bouleversements révolutionnaires, Niccolò Paccanari (1771-1811) fonde, en 1797 à Rome, la Compagnie de la foi de Jésus. Dans des États pontificaux menacés par l'avancée des troupes françaises puis bientôt occupés, qui voient alors l'exil du pape et la mise à mal de son pouvoir temporel, les activités des Pères de la Foi, ou paccanaristes, s'orientent notamment vers les couches populaires de la société. Il s'agit au départ d'un apostolat laïc qui se ressent du climat millénariste romain, des récents miracles mariaux dans les États pontificaux en 1796, de la mort et du procès en béatification de Benoît-Joseph Labre, très bien mis en valeur par Marina Caffiero⁹. S'ils ont conscience de leurs différences avec les paccanaristes, les Pères du Sacré-Cœur, majoritairement français, considèrent leur incorporation dans la Compagnie de la foi de Jésus comme une chance d'accroître leur nombre et d'étendre leurs activités en Europe. Ainsi que l'expliquent les divers récits, écrits en 1799, à l'issue de la réunion avec Paccanari, la société du Sacré-Cœur a pu être perçue comme « une réunion d'ecclésiastiques français, une communauté de prêtres émigrés », ce qui empêchait, selon le P. Gury, « un grand nombre de sujets d'autres nations d'entrer parmi nous par la crainte ou par l'aversion qu'ils portaient au nom français. » Puis, il s'exclame : « Bénissons la providence qui nous fournit l'occasion et le moyen de nous défranciser, heureux si par la suite nous pouvions défranciser toute la France ! »¹⁰ Les Pères du Sacré-

⁸ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, op. cit., p. 91. Outre les PP. Tournely, Broglie et Varin parmi les membres fondateurs figurent Pierre Cuénet (1767-1831), Charles Gloriot (1768-1844) et Fidèle de Grivel (1769-1842). Ils sont bientôt rejoints, au cours de l'année 1795, par quatre autres compagnons émigrés eux aussi, Nicolas Jennesseaux (1769-1842), Jean-Baptiste Gury (1773-1854), Pierre Roger (1773-1839) et Augustin Coulon (1765-1831).

⁹ Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991 et, du même auteur, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions de l'EHESS, 2006. Voir également Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, Ecole française de Rome, 2004.

¹⁰ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae II-6, « Relatio P. Gury ».

Cœur deviennent des Pères de la Foi, sacrifiant selon le P. Leblanc leur identité, détruisant, dit-il, « toute trace de ce que nous avons été », et ne laissant « rien subsister qui put paraître nous donner une existence différente de celle de la Compagnie de la foi de Jésus dont nous allions être membre »¹¹.

C'est donc en tant que Pères de la Foi que les PP. Varin, Roger et Halnat sont envoyés par Paccanari, devenu P. Général, et arrivent en France en juin 1800, alors que Napoléon vient de permettre le retour des prêtres émigrés et engage des négociations avec Rome pour le Concordat. Le petit groupe connaît une stabilité et un développement rapide qui permettent de satisfaire aux « deux buts essentiels » que s'est proposée la Société, « celui de l'éducation et celui de la mission »¹². C'est entre 1801 et 1804 que le recrutement est le plus important¹³. Une cinquantaine d'individus, dont une quarantaine de prêtres, travaillent ainsi à cette entreprise de rechristianisation de la société qui commence d'abord par le baptême, le catéchisme des enfants ou la revalidation des mariages. Une première mission est également donnée pendant cette période dans la cathédrale Saint-Gratien de Tours par les PP. Varin, Gloriot, Lambert, Thomas et Enfantin, durant trois semaines¹⁴. Parallèlement, les Pères de la Foi s'attèlent à l'enseignement secondaire, enjeu essentiel de la politique scolaire napoléonienne qui vise avant tout la formation des élites. Ils doivent leur premier établissement d'éducation à Louis Sellier (1772-1854) qui, lorsqu'il rentre dans la Société en mai 1801, leur donne le pensionnat qu'il avait ouvert en 1799 à Amiens, dans l'ancienne maison des pères de l'Oratoire. Dès le mois d'octobre 1801, l'établissement, qui devient visiblement une école secondaire privée, est dirigé par les Pères de la Foi, Sellier rejoignant bientôt le personnel en tant que professeur de rhétorique et de mathématiques, après sa retraite et les *Exercices spirituels* qu'il effectue à Paris sous la direction de Varin¹⁵. En janvier 1802, une « maison d'éducation publique » est ouverte à Lyon, très vite fermée par ordre de Fouché, en août : elle emploie alors onze Pères de la Foi et compte vingt-sept élèves¹⁶. Tandis que

¹¹ ARSI, Paccanaristi 7 Gallia II-4, « Storia della riunione dal P. Leblanc, Abrégé historique de la réunion de la Société du Sacré cœur de Jésus avec la Compagnie de la Foi de Jésus », p. 10.

¹² ARSI, Paccanaristi 7 Gallia III-5, « Lettre du P. Varin à Paccanari, 19 mars 1801 ».

¹³ Voir la liste des Pères de la Foi rejoignant en 1814 la Compagnie de Jésus tirée du *Catalogus sociorum et officiorum Societatis Jesu in Gallia, 1814-1818*, s.l., 1892, pp. 13-16 que l'on peut comparer à celle fournit par le P. Varin en 1808, voir Annexe 7, n° 3.

¹⁴ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae III-9, « Relazione della missione di Tours ». Voir également dans le fonds *Jesuitica* du Centre Sèvres, Ms 4° 276, « Relation de quelques missions données en France depuis 1803 ». Voir enfin, Achille Guidée, *Vie du R. P. Joseph Varin, religieux de la Compagnie de Jésus, ancien supérieur général des Pères du Sacré-Cœur en Allemagne, et des Pères de la Foi en France*, Paris, Charles Douniol, 1860, p. 155.

¹⁵ Voir Achille Guidée, *Vie du R. P. Sellier de la Compagnie de Jésus*, Paris, Poussiègue-Rusand, 1858, pp. 31-32, p. 37 et p. 45.

¹⁶ AN, F¹⁹ 6287, An X Enquête sur les Pères de la Foi à Lyon, « Rapport exact du Procès verbal du 7 Fructidor an X dans la Maison Rondot (25 août 1802) ».

l'école d'Amiens connaît un réel développement à tel point qu'elle peut compter, au début de l'année 1803, pas moins de deux cents élèves, deux nouvelles écoles secondaires communales, appelées aussi collèges, sont ouvertes à la demande des autorités civiles et municipales dans les bâtiments des anciens collèges jésuites, comme cela était souvent le cas. Juste après la fermeture de l'école de Lyon, le sous-préfet de l'Ain sollicite le P. Varin à propos du collège de Belley qui ouvre ses classes à la fin du mois de janvier 1803 : parmi la cinquantaine d'élèves figurent une grande partie de ceux de Lyon¹⁷. Enfin, les Pères de la Foi se voient confier par le maire de Roanne, à partir d'avril 1804, l'école secondaire de la ville.

À cette phase d'expansion des Pères de la Foi en France et en Europe succède rapidement un épisode de crise puis de rupture qui aboutit à la séparation d'avec Paccanari et qui coïncide avec les premières mesures prises à l'encontre des Pères de la Foi par Napoléon et Portalis. Ce tournant s'opère avant tout en raison des encouragements donnés par Pie VII en faveur du rétablissement des jésuites avec les brefs *Catholicae fidei* (1801) et *Per alias* (1804) : le premier bref reconnaît l'existence de la Compagnie de Jésus en Russie et permet au nouveau Père Général de recevoir ceux qui désirent entrer dans la Compagnie ou l'incorporer de nouveau ; le second rétablit la Compagnie dans le Royaume des Deux-Siciles ce qui provoque également un afflux de postulants. La Société des Pères du Sacré-Cœur et celle des Pères de la Foi proposaient de s'unir à la Compagnie lorsque celle-ci serait rétablie. Or, en 1804, Paccanari n'y est plus disposé, considérant sa société comme un nouvel institut fidèle à saint Ignace et distinct de celui des jésuites, lesquels ont, selon lui, dégénéré de leur règle. À cette époque, les conflits avec les jésuites de Russie et les milieux philo-jésuites romains se sont multipliés et Pie VII est de plus en plus réservé vis-à-vis des paccanaristes et de leur supérieur¹⁸. À l'intérieur de la Société, les premières divergences se font jour dès 1802 lors d'une assemblée générale à Rome à laquelle assistent le P. Varin et le P. Rozaven, supérieur des Pères de la Foi présents en Angleterre. Ce dernier, entamant, en 1803, des démarches auprès du P. Général de la Compagnie de Jésus, rejoint la Russie et est intégré avec vingt-cinq autres de ses compagnons d'Angleterre, le 28 mars 1804. Le P. Varin et les Pères de la Foi français choisissent quant à eux de rester en France pour continuer leur apostolat, indépendamment de Paccanari d'avec lequel ils se séparent au cours du mois de juin 1804, et dans l'attente du rétablissement universel de la Compagnie de Jésus.

¹⁷ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 144.

¹⁸ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, op. cit., pp. 117-144. Voir également notre article, « Réflexions et jalons... », art. cit., pp. 112-115.

Si cette séparation est décrite, dans les récits de fondation, comme une rupture essentiellement idéologique, elle est aussi stratégique, au moment où Portalis et Napoléon préparent le décret de dissolution des Pères de la Foi du 3 messidor an XII (22 juin 1804). C'est ce que révèle notamment une lettre que le P. Varin adresse, le 19 juin 1804, au cardinal Caprara pour solliciter ses conseils et son approbation à ce sujet :

« Depuis que nous nous sommes réunis en France, en différentes maisons », écrit-il, « notre réunion avec le P. Paccanari a été pour nous une source de contradictions, de la part du Gouvernement. Souvent nous avons été obligés de subir des interrogatoires qui nous annonçaient le projet de nous détruire. La correspondance que j'entretenais avec le P. Paccanari était extrêmement difficile, et presque insignifiante. Nous portions donc tout le poids des inconvénients de notre union avec lui, sans en retirer aucun avantage. »¹⁹

La décision de se séparer de Paccanari a donc pu apparaître comme une mesure conservatoire pour les Pères de la Foi français. « Nous allons nous trouver sous une surveillance plus sévère que jamais », explique encore Varin à Caprara : « comment entretenir une correspondance avec le P. Paccanari, et combien notre union avec lui ne nous ferait-elle pas rencontrer de nouveaux obstacles dans le bien que nous nous efforçons de faire ? » Car actuellement, estime-t-il, « ce n'est plus l'idée d'une corporation qui effraye le Gouvernement, il en sent la nécessité, mais il ne veut point d'un chef étranger. C'est là le plus fort grief qu'on ait contre nous »²⁰. La société qui perdure, en dépit de l'ordre de dissolution et de dispersion de 1804, prend donc un caractère résolument national, sous la conduite d'un supérieur, le P. Varin. Elle ne prend cependant pas de nouveau nom et conserve dans l'opinion celui des Pères de la Foi :

« Un décret de dissolution ayant frappé, il y a quatre ans, l'association des Pères de la Foi, » déclare plus tard, en 1808, le P. Varin aux autorités, « nous nous en séparâmes à cette époque, pleinement et de bonne foi, et rompîmes dès lors toute espèce d'union, de rapport et de correspondance. Nous fûmes dès ce moment sans nom et sans dénomination, et si le public nous a désignés depuis sous le nom de Pères de la Foi, c'était non seulement malgré nous, mais encore contre toute vérité », assure-t-il²¹.

S'il est donc juste de faire la distinction entre Pères de la Foi français et paccanaristes²², il est en revanche plus délicat de confondre ces mêmes Pères de la Foi français avec les anciens Pères du Sacré-Cœur, ainsi que le fait le P. Gury dans ses *Mémoires historiques* : selon lui, en effet, « la société de la foi en France en conservant la même dénomination, redevint en

¹⁹ ARSI, Paccanaristi 7, Galliae IV-1, « Copie Lettre du P. Varin au cardinal légat 19 juin 1804 », pp. 4-5.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

²¹ AN, F¹⁹ 6287, Exécution du décret du 3 messidor an XII jusqu'au rapport au 5 février 1808, « Déclaration du Père Varin ex-supérieur et liste des Pères de la Foi ».

²² Eva Fontana Castelli, écrivant en langue italienne, use ainsi de termes différents, celui de *paccanaristi* et de « Pères de la Foi », en français dans le texte, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, *op. cit.*, p. 191.

quelque sorte Société du Sacré-Cœur. »²³ Ancien Père du Sacré-Cœur, Gury a cherché, dans son récit, à mettre en valeur la première impulsion des fondateurs et à faire valoir, dans une perspective hagiographique, une identité stable qui aurait perduré au-delà de la réunion avec Paccanari et aurait imprégné l'expérience française²⁴. Mais le groupe qui s'est constitué et a prospéré sur le territoire français à partir de 1800 sous le nom de Pères de la Foi est, en 1804, bien plus qu'une « affaire d'émigrés », même si plusieurs de ceux qui sont rentrés dans la Société en France ont connu l'exil²⁵. En tout, ce sont plus d'une cinquantaine d'individus, prêtres, scolastiques et coadjuteurs, qui rejoignent, à partir de 1800, le petit noyau d'une dizaine d'anciens Pères du Sacré-Cœur présents en France²⁶.

Le décret de 1804 est certes inefficace quant à stopper la progression des hommes du P. Varin et à mettre un terme à leurs activités mais il n'est pas sans effets sur leurs nouvelles fondations. Le recrutement se poursuit, même s'il connaît une légère baisse par rapport aux années 1800-1804, tandis que les missions se multiplient à partir de 1806 et les établissements d'Amiens, de Roanne et de Belley poursuivent leur tâche d'enseignement. Le P. Varin assurera, quelques années plus tard, que c'était dans l'espoir que « le Gouvernement convaincu de notre dévouement [...], daignerait peut-être un jour agréer notre bonne volonté et nos services » qu'il continuait de diriger ces établissements²⁷. Amiens connaît toutefois quelques changements : la maison de l'Oratoire est, en 1804, transférée dans le faubourg Noyon jusqu'en 1806, date à laquelle l'école est contrainte, du fait de l'établissement d'un collège dans la même ville par l'Université, de déménager à Montdidier, à quarante kilomètres. Les autorités de la ville confient alors aux Pères de la Foi la direction de l'école secondaire. La principale conséquence du décret de 1804 concerne les cinq nouveaux établissements d'éducation dont les Pères de la Foi prennent la direction entre 1805 et 1807 : ce ne sont plus désormais des écoles secondaires ou des collèges, mais bien des petits séminaires, confirmant ainsi l'importance de la collaboration avec les évêques des diocèses, à laquelle les jésuites du rétablissement seront également soumis. À la demande du cardinal Fesch, évêque du diocèse de Lyon, et de Mgr Fallot de Beaumont, évêque du diocèse de

²³ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 157.

²⁴ La même attitude est adoptée, quelques années plus tard, par le P. Guidée dans ses *Notices sur quelques membres des Pères du Sacré-Cœur* où figurent les biographies de plusieurs individus ayant intégré la société en tant que Pères de la Foi.

²⁵ Ces termes sont de Jean Lacouture, cités par Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, *op. cit.*, p. 91.

²⁶ Voir Annexe 7, n° 2.

²⁷ AN, F¹⁹ 6287, Exécution du décret du 3 messidor an XII jusqu'au rapport au 5 février 1808, « Déclaration du Père Varin ex-supérieur et liste des Pères de la Foi ».

Gand, les Pères de la Foi dirigent, à partir d'avril 1805, les petits séminaires de l'Argentière dans le Rhône et de Roulers, dans le département de la Lys, actuelle Belgique. Puis, en l'espace de quelques mois, durant l'année 1807 et juste avant les nouvelles mesures de dispersion des Pères de la Foi, trois nouveaux petits séminaires ouvrent leurs portes, celui de Marvéjols, dans le diocèse de Mende, celui de Bazas dans la banlieue de Bordeaux, grâce à Mgr d'Aviau, et celui de Montmorillon, avec le soutien du vicaire général de Poitiers. Ainsi, huit établissements d'éducation sont tenus par les Pères de la Foi français, qui en sont expulsés à partir de novembre 1807 au début de l'année 1808, suite aux ordres de Napoléon. Le destin des Pères de la Foi est alors assez similaire à celui des jésuites après l'expulsion des collèges français en 1762 : dispersés, contraints de rejoindre leurs diocèses et fortement limités dans leurs déplacements, les hommes de Varin sont en charge de cures, tels Debrosse et Cuénet, ou de séminaires, tels Gloriot et Roger, ou encore précepteurs dans le cas de Jennesseaux et Varlet. Plusieurs bénéficient, grâce au vicaire général de Poitiers, du statut de chanoine et donc des revenus qui y sont alloués, ainsi Lambert et Gloriot²⁸. Sous étroite surveillance de la part de la police, le P. Varin réside à Besançon, d'où il s'attache notamment à consolider les liens établis auparavant avec plusieurs congrégations féminines qu'il a contribué à fonder, dont les Dames du Sacré-Cœur de Madeleine-Sophie Barat²⁹. Progressivement, alors que la surveillance se relâche, il rétablit la correspondance avec certains de ses anciens confrères. Si cette période marque un coup d'arrêt quant à une action structurée et centralisée, laissant la plupart des membres dans un certain isolement, cela n'empêche pas de continuer à recruter quelques individus. C'est le cas pour Louis Debussy (1788-1846), entré en août 1808, qui vient aider le P. Sellier au collège de Montdidier et se charge de l'enseignement des humanités. Expulsé en novembre 1807, Louis Sellier reprend en effet la direction de l'établissement en février 1809, à la demande du sous-préfet et avec l'autorisation du grand maître de l'Université. Néanmoins, les anciens Pères de la Foi sont de nouveau expulsés de Montdidier au début de l'année 1813³⁰. L'exemple de Sellier à Montdidier témoigne de l'importance des réseaux développés dans son département et diocèse d'origine et d'un fort ancrage local qui contribue à l'ouverture rapide du petit séminaire jésuite de Saint-Acheul en 1814, dans la banlieue d'Amiens. De la même façon, le

²⁸ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », pp. 186-189.

²⁹ Sur le rôle ambigu de Varin face à certaines congrégations féminines d'inspiration ignatienne, voir Sarah Barthélemy, « Un modèle disputé. Les Fidèles Compagnes de Jésus face à la Compagnie », dans Silvia Mostaccio *et al.*, *Échelles de pouvoir...*, *op. cit.*, pp. 219-233.

³⁰ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », pp. 181-183 et Achille Guidée, *Vie du R. P. Sellier...*, *op. cit.*, p. 76 et suiv.

P. Lambert réussit, grâce à son amitié avec le vicaire général de Poitiers, à rester au petit séminaire de Montmorillon, dans lequel plusieurs scolastiques des Pères de la Foi sont placés, et dont la direction sera confiée aux jésuites en 1814³¹.

Reste la question de l'« identité » des Pères de la Foi français et de leur relation avec un modèle jésuite. Si l'on part du principe qu'il n'y a pas des identités « mais seulement des opérations d'identification », si l'on admet aussi l'importance de l'autocompréhension et de la manière dont on se situe dans l'espace social, processus qui donnent sens à une action individuelle ou collective³², il convient de réfléchir à la variété des énoncés identitaires tenus sur et par les Pères de la Foi français entre 1800 et 1814. C'est dans cette variété et à la croisée des discours qu'il est possible de distinguer ce qui définit ce groupe d'individus à partir du Consulat et jusqu'au seuil de la Restauration. Nous avons déjà tenté d'analyser le portrait que l'administration des cultes et celle de la police dressaient des Pères de la Foi et la fonction que pouvait avoir cette image, en rapport avec celle des jésuites, dans les décisions de dissolution et de dispersion en 1804 et 1807³³. Pour l'État napoléonien, l'identité des Pères de la Foi est inextricablement liée aux jésuites. Ce rapport est pourtant marqué par l'idée de parenté, d'inspiration, non pas tant d'identité : les Pères de la Foi présents en France ne sont pas à proprement parler des jésuites comme ceux qui existent alors en Russie, avec lesquels d'ailleurs ils n'entretiennent pas de correspondance, bien qu'ils s'en rapprochent. Cela s'incarne dans une expression emblématique de Portalis qui témoigne parfaitement des deux principales peurs qui habitent alors l'État, le retour des ordres religieux anciens – parmi lesquels les jésuites font figure de spectre redouté – et l'existence d'associations clandestines dont les racines remontent aux temps de la Révolution : les Pères de la Foi sont des « jésuites déguisés »³⁴, c'est-à-dire à la fois des jésuites qui se dissimulent sous un déguisement mais aussi des hommes qui ont pris l'apparence des jésuites sans néanmoins appartenir à la Compagnie de Jésus³⁵. « Il est évident », affirme Portalis, « qu'on ne saurait prendre trop de

³¹ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 186.

³² Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 98. Sur la notion d'autocompréhension et de localisation sociale, voir Rogers Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, p. 77.

³³ Anne-Sophie Gallo, « Réflexions et jalons... », art. cit., pp. 108-112 et « Attaquer ou défendre : compréhensions et perceptions des congrégations d'inspiration ignatienne en France sous le Consulat et l'Empire (1801-1814) », dans Silvia Mostaccio *et al.*, *Échelles de pouvoir...*, *op. cit.*, pp. 105-115.

³⁴ « Rapport et projet d'arrêt du conseil d'état sur les ecclésiastiques qui s'établissent en France sous le titre de Pères de la foi et sur les associations connues sous le nom de Sacré cœur et autres semblables. 19 prairial an XII [8 juin 1804] », dans Jean-Etienne-Marie Portalis, *Discours...*, *op. cit.*, p. 458.

³⁵ On reconnaît ici les principales composantes des discours antijésuites avec l'idée de « jésuite de robe courte », Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010.

précaution pour empêcher les jésuites de renaître de leurs cendres »³⁶. À partir de là, l'existence des Pères de la Foi se révèle incompatible avec l'État, contrevenant à un certain nombre de « verrous » mis en place afin de prévenir le retour des ordres religieux – les vœux simples, la dépendance vis-à-vis de l'évêque ou encore l'absence d'un supérieur étranger – et qui réorganise la société civile dans le cadre du Concordat³⁷. La dispersion définitive des Pères de la Foi en 1807 correspond ainsi à la reprise en main de l'Église mais aussi de l'éducation, suite à la création de l'Université (1806) et à la mise en œuvre de son monopole sur l'enseignement (1808-1811)³⁸. Les discours des évêques, vicaires généraux et préfets favorables aux Pères de la Foi et satisfaits de leurs services minimisent évidemment l'influence d'un modèle jésuite voire n'y font pas référence et prennent le contre-pied des principales critiques pour mieux faire valoir l'utilité sociale de ces religieux et leur respect envers les lois et le Gouvernement. Outre l'idée parfois avancée qu'ils sont des prêtres séculiers isolés, les Pères de la Foi sont pour eux des hommes intégrés dans l'espace religieux, social et éducatif français.

Les discours des intéressés oscillent entre ces deux tendances en fonction des interlocuteurs et cultivent un certain flou qui n'est pas pour rassurer Napoléon et qui rappelle, par certains côtés, la stratégie adoptée plus tard par les jésuites sous la Restauration³⁹. Si leur parenté avec les jésuites servent l'implantation des Pères de la Foi dans le domaine notamment de l'éducation, comme nous le verrons plus loin, la principale tendance de leurs discours face aux représentants du ministère des cultes et de celui de la police est de mettre à distance cette filiation voire de la nier pour mieux mettre en valeur un caractère plutôt national de l'association. En 1799, dans le récit qu'il fait après la réunion des Pères du Sacré-Cœur avec les Pères de la Foi, adressé à Marie-Anne d'Autriche, protectrice de ces derniers, Varin affirme que « dès l'origine de notre petite société, l'intention de notre premier instituteur, feu M. l'abbé de Tournely, fut [...] de faire revivre les jésuites » ; d'ailleurs, ajoute-t-il, « on lui a entendu dire souvent que s'ils venaient à être rétablis, nous nous

³⁶ « Rapport à l'Empereur sur l'analogie que cette association paraît avoir aux yeux de quelques personnes, avec l'ordre des jésuites, et sur l'utilité d'une association ecclésiastiques. 8 pluviôse an XII [29 janvier 1804] », dans Jean-Etienne-Marie Portalis, *Discours...*, *op. cit.*, p. 473.

³⁷ Claude Langlois, « "Philosophe sans impiété et religieux sans fanatisme" : Portalis et l'idéologie du système concordataire », *Ricerche di storia sociale et religiosa*, 1979, 15-16, p. 51.

³⁸ Pierre Chevallier, Bernard Gresperrin et Jean Maillat, *L'enseignement français de la Révolution à nos jours*, Paris, Mouton, 1968, pp. 46-54 et Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXe siècle (1800-1815)*, Paris, Fayard, 2002, p. 141.

³⁹ Voir *Infra*, Chapitre 7, « "Joindre la prudence du serpent à la simplicité de la colombe" : de la pratique du secret et de la discrétion sous la Restauration ».

réunirions à eux. »⁴⁰ C'est le discours inverse qu'il tient en 1808 dans sa déclaration à Portalis : « Nous n'avons jamais été unis aux jésuites, ni dirigés ou influencés par eux. M. l'abbé de Tournely, notre premier instituteur, n'a jamais eu la pensée de se réunir à ce corps, et il ne m'est non plus jamais venu dans l'esprit d'en faire la tentative »⁴¹. On remarque ici que c'est en Père du Sacré-Cœur qu'il se présente, en faisant référence au fondateur le P. Tournely, non pas à Paccanari, le fondateur des Pères de la Foi auquel il a appartenu. Il entend ainsi se différencier non pas seulement des jésuites mais aussi des paccanaristes. La Société du Sacré-Cœur est alors décrite lors de sa fondation comme « une association de jeunes ecclésiastiques français, qui se préparaient dans la solitude à se rendre utiles à leur patrie, lorsque des temps plus heureux leur permettraient d'y rentrer. »⁴² Un même langage de soumission vis-à-vis de l'institution est utilisé par les Pères de la Foi, à l'heure du rétablissement de la Compagnie de Jésus, mais il vise cette fois-ci l'incorporation dans l'Ordre de saint Ignace. Ce n'est évidemment pas en jésuites qu'ils se présentent, mais comme des hommes qui reconnaissent l'autorité de la Compagnie de Russie et qui aspirent à une union avec elle. Déjà en 1804, Varin écrit à Caprara qu'il entend se « jeter », lui et ses compagnons, « entre les bras » de la Compagnie lorsque celle-ci sera rétablie⁴³. Mais c'est dans une lettre à Mme Jacoulet, supérieure des Sœurs de la Sainte Famille à Besançon, qu'il est le plus explicite, alors que Pie VII s'apprête à promulguer la bulle *Sollicitudo* (7 août 1804). Seul un ancien jésuite comme le P. Clorivière, peut, selon lui, réussir « à nous mettre en union avec » la Compagnie, dit-il. De plus, lui et ses compagnons n'ont « pas d'autre occupation que celle de *redevenir enfants* pour devenir, avec la grâce de Dieu, de *nouveaux hommes*. »⁴⁴ C'est en des termes similaires qu'il s'exprime au même moment au P. Général Brzozowski : « Nous ne nous y présentons que comme de simples individus, disposés à [...] passer par toutes les épreuves qu'on jugera convenables. » Il ajoute enfin : « si quelque chose peut nous donner un peu de confiance, c'est le grand désir que nous avons depuis si longtemps de vivre et de mourir sous l'obéissance dans le sein de la Compagnie. »⁴⁵ L'identité des Pères de la Foi se construit ici en fonction de cette perspective d'incorporation future avec la Compagnie, jamais oubliée, assure-ton, quand bien même ils ont mené leurs

⁴⁰ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae II-5, « Relation de la réunion de la Société du Sacré Cœur avec la Compagnie de la Foi de Jésus écrite par le P. Varin de Hagenbrunn le 23 avril 1799 », p. 8.

⁴¹ AN, F¹⁹ 6287, Exécution du décret du 3 messidor an XII jusqu'au rapport au 5 février 1808, « Déclaration du Père Varin ex-supérieur et liste des Pères de la Foi ».

⁴² *Ibid.*

⁴³ ARSI, Paccanaristi 7, Galliae IV-1, « Copie Lettre du P. Varin au cardinal légat 19 juin 1804 », p. 6.

⁴⁴ AFSI, H Va 17, Copies de lettres du P. Varin à Mme Jacoulet, 1814-17 et aux sœurs de la Ste-Famille de Besançon, « Lettre du P. Varin à Mme Jacoulet, le 1^{er} août 1814 ».

⁴⁵ Cité par Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 44-45.

activités de façon indépendante d'un centre jésuite. À la croisée de ces divers « regards »⁴⁶, les Pères de la Foi apparaissent en définitive comme des hommes pour lesquels importent la référence jésuite et la dimension nationale, l'une pouvant annuler l'autre dans les discours des autorités civiles et ecclésiastiques mais pas tant dans ceux tenus par les Pères de la Foi eux-mêmes. Le modèle ignatien et l'exemple de la Compagnie de Jésus, ainsi que le rappelle Alessandro Serra, « n'implique absolument pas l'allégeance complète à la Compagnie, pas plus qu'elle ne se borne au simple emprunt de l'apparat normatif de cet Ordre » ; mais c'est bien « la capacité de constituer une communauté organisée dans une certaine forme de *déprise des corps constitués*, politique, social, familial – et religieux » que ce modèle permet, selon Pierre-Antoine Fabre⁴⁷.

1.2. Une expérience d'éducation

Afin de comprendre l'attitude des Pères de la Foi vis-à-vis des représentations théâtrales, il est nécessaire de revenir sur leur expérience d'éducation et l'enseignement de la rhétorique dans les quelques établissements qu'ils réussissent à ouvrir dans la France napoléonienne. Parmi les buts que se proposent la société des Pères du Sacré-Cœur puis celle des Pères de la Foi, l'éducation de la jeunesse n'a pas, en raison des circonstances et de l'instabilité continue dans laquelle ils se trouvent dans un premier temps, constitué un apostolat majeur à la différence des missions et du service dans les hôpitaux qui prend un relief particulier dans le contexte des guerres napoléoniennes⁴⁸. Lorsque le P. Varin et ses deux compagnons rentrent en France, en 1800, ils se consacrent d'emblée aux soins des malades et des pauvres de la Salpêtrière, au catéchisme des enfants ou encore s'efforcent de donner les *Exercices spirituels*⁴⁹. Comme ce fut le cas dans la Compagnie de Jésus, la première expérience d'éducation est tout d'abord liée à une nécessité interne, celle de la formation des novices et des scolastiques. Quelques temps avant de se réunir aux Pères de la Foi en 1799, les Pères du Sacré-Cœur ouvrent à Hagenbrunn, lieu de leur résidence principale, un collège destiné aux scolastiques dans lequel les classes d'humanités et de

⁴⁶ Nous reprenons ici une idée que Marina Caffiero expose dans l'introduction au volume déjà cité, Silvia Mostaccio *et al.*, *Échelles de pouvoir...*, *op. cit.*, p. VII.

⁴⁷ Alessandro Serra, « Madeleine-Sophie Barat et la Société du Sacré-Cœur entre Compagnie de Jésus et modèle ignatien » et l'introduction de Pierre-Antoine Fabre dans Silvia Mostaccio *et al.*, *Échelles de pouvoir...*, *op. cit.*, p. 288 et pp. XVII-XVIII.

⁴⁸ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae III-5, « Lettre du P. Varin à Paccanari, 19 mars 1801 ».

rhétorique accueillent également quelques élèves extérieurs⁵⁰. Après 1799, Varin est nommé recteur de l'établissement. La phase d'expansion des Pères de la Foi en Europe permet à l'apostolat éducatif de se développer et de commencer à se structurer. Des établissements consacrés en priorité à l'éducation de la jeunesse, parfois publics mais le plus souvent privés, ouvrent ainsi en Angleterre à Kensington, dans le Valais à Sion ou encore à Rome – le collège Mariano, collège des Nobles, est ouvert dans le Palazzo Salviati en 1804⁵¹. La Compagnie de la Foi de Jésus s'affirme alors progressivement comme une congrégation enseignante : « ces maîtres appartiennent à une société d'ecclésiastiques, qui s'est vouée par principes à l'éducation de la jeunesse », trouve-t-on dans le prospectus de la maison d'éducation de Kensington⁵². Dans la France napoléonienne, la tâche éducative est particulièrement déterminante dans l'implantation des Pères de la Foi sur le territoire. La réorganisation du système scolaire entreprise par Napoléon n'en étant encore qu'à ses commencements, les Pères de la Foi profitent alors d'une courte période où prévalent une relative souplesse vis-à-vis des initiatives privées et une certaine indécision quant aux congrégations masculines enseignantes dans le secondaire⁵³. Ce temps est néanmoins suffisamment long pour que se constitue, à travers quelques établissements d'envergure comme Amiens – transféré à Montdidier –, Belley et l'Argentière, une première pratique éducative, inspirée de celles des collèges d'Ancien Régime, sur laquelle la Compagnie de Jésus s'appuiera, dans un premier temps, lors de son rétablissement en France. C'est d'ailleurs parmi les professeurs du collège de Belley que seront choisis, en 1814, les supérieurs des trois premiers petits séminaires jésuites, les PP. Debrosse, Jenneaux et Béquet devenant respectivement supérieur de Bordeaux, de Saint-Acheul et de Montmorillon. Or, les Pères de la Foi adoptent une attitude envers la pratique scolaire du théâtre relativement claire, marquée par la circonspection voire le rejet, dont il importe ici de replacer dans son contexte pédagogique.

À l'instar de leurs confrères installés en Angleterre, les Pères de la Foi français se présentent aux autorités et à l'opinion publique comme des ecclésiastiques destinés à l'éducation de la jeunesse. Juste après la fermeture de l'établissement de Lyon à l'été 1802, le rapport transmis à l'Empereur précise que, selon l'évêque de Chambéry, il s'agit bien d'« une

⁵⁰ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 51.

⁵¹ Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, *op. cit.*, p. 177.

⁵² ARSI, Paccanaristi 7 Anglia I, « Maison d'éducation établie à Kensington, par MM. de Broglio [*sic*] et Rozaven ».

⁵³ Jacques-Olivier Boudon, *Le Consulat et l'Empire*, Paris, Montchrestien, 1997, pp. 83-87 mais aussi, du même auteur, *Napoléon et les cultes...*, *op. cit.*, pp. 291-302 et encore, « Des concurrentes aux lycées impériaux ? Les écoles secondaires ecclésiastiques », dans Jacques-Olivier (dir.), *Napoléon et les lycées*, Paris, Nouveau Monde, 2004, pp. 291-303.

association de prêtres qui s'étaient établis à Lyon, et qui s'annonçaient comme consacrés à l'instruction publique ». De même, le P. Varin, interrogé par Portalis, affirme que l'objet de leur établissement « est l'instruction de la jeunesse, l'enseignement des pauvres, le ministère des hôpitaux, et celui des missions étrangères », objet qui, selon Portalis, ressemble en fin de compte « au but général de toutes les corporations religieuses »⁵⁴. Les Pères de la Foi, en usant du maillage des écoles secondaires communales mais aussi de celui des petits séminaires, espèrent ainsi s'inscrire dans le système éducatif français alors en pleine restructuration. De fait, ils répondent à une demande des municipalités auxquelles l'État a laissé une partie de la charge de l'enseignement secondaire. L'exemple de Roanne est le plus parlant qui se présente comme un établissement au service du gouvernement : « le but de cette institution », affirme aussitôt le prospectus du pensionnat de l'école secondaire, ouverte en 1804, « est de seconder les vues du Gouvernement dans le rétablissement de la Religion, des mœurs et des bonnes études. On y enseigne en conséquence tout ce qui est prescrit par les arrêtés relatifs à l'instruction publique pour les écoles secondaires. »⁵⁵

Pour répondre aux impératifs éducatifs, les établissements des Pères de la Foi s'organisent principalement à partir du modèle des collèges jésuites, parfaitement perçu par l'extérieur mais aussi reconnu par les intéressés. Le cardinal Fesch affirme, en 1802, à propos de l'établissement éphémère de Lyon, que « ces ecclésiastiques ont choisi pour modèle dans l'éducation celle des Jésuites »⁵⁶. Puis, en 1805, le ministère de la police constate que, dans le petit séminaire de l'Argentière, composé alors de cent cinquante élèves, « l'instruction s'y fait d'après le règlement des Jésuites »⁵⁷. Qu'entendent-ils par là ? Bien que nous soyons limités par les sources, quelques débuts de réponses peuvent être trouvés. En réalité, il ne s'agit pas pour les Pères de la Foi d'adopter telle quelle l'organisation des études proposée dans la *Ratio studiorum* qui a été conçue, au départ, de façon relativement ouverte⁵⁸. Ils insistent, en effet, sur l'adaptation de ce modèle aux circonstances d'une France post-révolutionnaire. Lorsque le

⁵⁴ « Rapport à l'Empereur sur une association de prêtres se destinant à l'éducation de la jeunesse. Du 18 fructidor an X [5 septembre 1802] », dans Jean-Etienne-Marie Portalis, *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801, les articles organiques publiés en même temps que ce concordat et sur les diverses questions de droit public*, Paris, Joubert, 1845, pp. 445-446 et, dans le même volume, « Rapport à sa Majesté l'Empereur sur les associations dites du cœur de Jésus, et société des victimes de l'amour de Dieu. 25 fructidor an X [12 septembre 1802] », p. 450.

⁵⁵ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae III-11, « Pensionnat de l'école secondaire de Roanne, Département de la Loire », p. 1.

⁵⁶ AN, F¹⁹ 6287, An X Enquête sur les Pères de la Foi à Lyon, « Mémoire pour les ecclésiastiques associés à Lyon pour l'éducation, 1802 ».

⁵⁷ AN, F¹⁹ 6287, Police An XIII, « Lettre du ministère de la Police adressée au ministère des cultes, 4 complémentaire an XIII [21 septembre 1805] ».

⁵⁸ Voir l'introduction d'Adrien Demoustier à l'édition bilingue de la *Ratio Studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997, p. 20.

P. Roger, dirigeant l'école de Lyon, est interrogé par les autorités, il explique « qu'à la vérité dans le mode d'instruction, [lui et ses compagnons] se proposaient de suivre les errements des Jésuites, avec les modifications qu'exigent les lois actuelles, auxquelles ils avaient promis avec serment de se soumettre d'après le Concordat »⁵⁹. L'adaptation consiste donc dans le respect du Concordat, l'enseignement des libertés gallicanes et de la soumission envers le gouvernement. Les Pères de la Foi se sont-ils tenus à ces règles imposées à l'ensemble du clergé français ? Une étude plus poussée permettrait sans doute de déterminer jusqu'à quel point ils ont pu enseigner par exemple le catéchisme impérial adopté en 1806. Les sources de l'administration des cultes et de la police signalent leur « mauvais esprit » et leur opposition au Concordat⁶⁰, alimentant la méfiance de Napoléon à l'égard de ces « jésuites déguisés » et justifiant leur dissolution. Pourtant, il semble que l'attitude générale des Pères de la Foi, en dépit de quelques incidents signalés en mission ou en chaire, soit conforme à celle de la majorité du clergé français qui demeure globalement soumis à l'Empereur, du moins jusqu'en 1809⁶¹. L'appropriation du modèle éducatif jésuite s'accompagne donc, chez les Pères de la Foi, d'une réflexion sur la pédagogie qui, selon le récit ultérieur du P. Gury, conduit les PP. Rozaven et Sineo, dès l'été 1802, lors de l'assemblée générale des Pères de la Foi à Rome, à « dresser un plan d'études et un règlement pour les élèves, soit pensionnaires, soit externes », dont on n'a malheureusement pas retrouvé la trace, le tout, lit-on, « adapté aux besoins présents d'une bonne éducation sous le double rapport de la science et de la Religion », le terme de « science » désignant davantage la connaissance dans le domaine des Lettres. Gury précise également que « l'état florissant où se trouvaient déjà les collèges de Londres et d'Amiens servit beaucoup à ce travail, qui d'ailleurs ne fut point terminé avec les conférences. »⁶²

Sur le plan matériel et normatif, ce qu'apporte aux Pères de la Foi français le modèle pédagogique tel qu'il était en usage dans les collèges jésuites, consiste, semble-t-il, en une structure et en une uniformité qui permet à leurs différents établissements, qu'ils soient petits séminaires ou écoles secondaires, un progrès rapide et une qualité de l'encadrement soulignée plusieurs fois par les autorités civiles et ecclésiastiques. « MM. les Préfets des Départements de l'Ain et de la Loire donnent les plus grands éloges à ces établissements », remarque

⁵⁹ AN, F¹⁹ 6287, An X enquête sur les Pères de la Foi à Lyon, « Rapport exact du procès verbal du 7 fructidor an X [25 août 1802] dans la maison Rondot ».

⁶⁰ AN, F¹⁹ 6287, Exécution du décret du 3 Messidor an XII jusqu'au rapport du 5 février 1808, « Minute préparatoire au rapport du 5 février 1808 [janvier 1808] » et « Minute d'un rapport du 5 février 1808 se référant aux documents antérieurs [5 février 1808] ».

⁶¹ Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes...*, op. cit., p. 141.

⁶² AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 133.

Portalis dans son rapport du 11 décembre 1807, à propos de Belley et de Roanne⁶³. Soucieux de défendre les Pères de la Foi, le vicaire général de Lyon assure, dès 1804, que les collèges d'Amiens, de Roanne et de Belley « sont sans contredit les mieux tenus de toute la République : soit pour l'instruction des enfants soit pour leurs principes et leur moralité. »⁶⁴ Un avis résume à lui seul l'attitude et l'opinion générale, encore incertaines dans les premières années de l'Empire, mêlées d'approbation et de méfiance, à propos de l'éducation des Pères de la Foi. Il s'agit du rapport que le préfet de la Loire adresse au ministère des cultes, en novembre 1807, au sujet de l'école de Roanne. Cette lettre fournit tout d'abord un instantané de l'établissement à la veille de l'expulsion définitive des Pères de la Foi de sa direction : cent pensionnaires et cinquante externes encadrés par un directeur, le P. Boissard, « agréé par le Gouvernement et sous la surveillance des autorités locales, qui l'exercent en vertu de la loi sur l'instruction publique », rappelle-t-on, et par onze individus qui composent le personnel. Le préfet souligne ensuite le succès remporté dès l'ouverture par ce collègue et la confiance qu'il a su susciter parmi « les pères de familles [qui] se sont empressés d'y envoyer leurs enfants ». C'est, dit-on, le « caractère » de ces ecclésiastiques qui a « contribué pour beaucoup à ce succès, tant ils jouissent de la faveur de l'opinion »⁶⁵. Le modèle éducatif jésuite aurait imprimé aux Pères de la Foi un certain « caractère » recherché par une partie des familles françaises. Ce modèle, par le prestige qu'il conserve et le symbole, tant religieux que politique, qu'il représente auprès d'une certaine opinion catholique, constitue surtout un moyen de légitimer une éducation⁶⁶. C'est cette dualité qui est soulignée dans la lettre du préfet qui, sans être défavorable, n'en reste pas moins teinté d'antijésuitisme à l'égard d'une éducation de qualité mais sans cesse suspecte de dérives dangereuses :

« Cependant en même tems qu'on doit convenir que leur enseignement ne s'écarte point de la loi ; que la Morale qu'ils prêchent n'a rien de répréhensible, que leur conduite s'y rapporte entièrement, on ne peut se défendre d'un sentiment d'inquiétude sur les ressorts cachés qui impriment à l'opinion une direction telle que cette société est prête à s'emparer exclusivement de l'instruction partout où on cherche à s'établir. La règle de cette agrégation est à peu de chose près celle que suivaient les anciens Jésuites. Celle qu'ils adoptent envers les élèves

⁶³ AN, F¹⁹ 6282, Rapport général sur toutes les associations religieuses d'hommes, existant actuellement dans l'Empire français (11 décembre 1807), p. 16.

⁶⁴ AN, F¹⁹ 6287, Rapport et décret du 3 messidor an 12, « Brief Mémoire Sur les Instituteurs des écoles secondaires, de Belley, de Roanne, d'Amiens [par le vicaire général de Lyon, 10 juin 1804] ».

⁶⁵ AN, F¹⁹ 6287, Police 1807, « Lettre du préfet de la Loire au ministre des cultes, 17 novembre 1807 ».

⁶⁶ Ainsi, dans son ouvrage consacré à l'éducation des jésuites, le P. Bonafous, dont il a été question au chapitre précédent, exprime son admiration pour l'œuvre des Pères du Sacré-Cœur du P. de Broglie qui « se sont réunis pour suivre, avec l'exactitude la plus scrupuleuse, l'institut de St. Ignace [...]. O ! vous Abbé de Broglie, la providence vous aurait-elle destiné à régénérer, non seulement l'Allemagne mais encore la France votre patrie ? », Louis-Abel Bonafous, *Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique*, Emmerick, J. Lambert Romen, 1800, p. 219.

diffère peu des règles établies par les anciens corps enseignants. On doit applaudir à la sévérité de leur surveillance ; ils ne négligent aucun soin pour éloigner des jeunes gens tout ce qui pourrait leur offrir un sujet de désordre ou de corruption »⁶⁷.

Se fait déjà sentir ici l'importance qu'a pris l'internat pour les familles, au niveau de l'encadrement tant moral qu'idéologique dont on peut avoir un aperçu dans le règlement du pensionnat de Roanne⁶⁸. Employé avec réticence par la Compagnie de Jésus, le régime du pensionnat est le pivot de l'éducation des Pères de la Foi, comme d'une grande partie des autres établissements secondaires du XIXe siècle⁶⁹. La pratique éducative jésuite a surtout l'avantage de fournir un ensemble d'exercices religieux qui s'inscrivent dans un cadre tout aussi rigoureux que celui des pensionnats des lycées de l'Empire, sans recourir toutefois aux exercices militaires⁷⁰. Le rôle joué par les pratiques de dévotion, au sein des congrégations établies notamment à Roanne⁷¹, y est incontournable et constitue d'ailleurs l'une des critiques transmises par le préfet de la Loire, qui fait écho à plusieurs autres critiques figurant dans les rapports envoyés à l'administration des cultes : « Cependant, il s'est élevé quelques plaintes sur la trop grande durée des exercices spirituels auxquels on soumet journellement les élèves », écrit-il, « mais je n'ai pas reconnu qu'elles fussent très fondées lorsque je m'en suis expliqué avec le directeur. »⁷² La conclusion du préfet de la Loire à propos de l'éducation des Pères de la Foi est donc équivoque : « en un mot », dit-il, « les prêtres qui dirigent le collège de Roanne ont parfaitement rempli les espérances qu'en avaient conçues les Magistrats de cette cité, mais je ne saurais garantir que leur dévouement apparent ne cache point sous le voile du Mystère une doctrine pernicieuse dont au surplus, ils n'ont pas jusqu'à présent fourni le moindre indice. »⁷³ On comprend ainsi mieux la lutte qui s'est engagée contre les Pères de la Foi, congrégation enseignante qui plus est apparentée aux jésuites. Leurs quelques établissements, qui comme beaucoup d'écoles secondaires d'alors s'étendent jusqu'à la classe de rhétorique et empiètent alors sur les enseignements dispensés par les lycées créés en 1802, pose le problème de la concurrence entre l'enseignement public et l'enseignement libre que Napoléon va s'efforcer de limiter : ils « rivalisent avec l'instruction publique, discréditent les

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Voir AFSI, I Pa 190, Petits séminaires avant 1814 et refonte du *Ratio Studiorum*, « Règlement du pensionnat de Roanne ».

⁶⁹ Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation. Tome III, De la Révolution à l'École républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, 2004, pp. 508-509 et pp. 536-542.

⁷⁰ Le P. Jean Croiset proposait déjà au début du XVIIIe siècle un ensemble de pratiques religieuses pour les pensionnaires de Lyon, voir *Règlements pour Messieurs les pensionnaires des Pères jésuites du collège de Lyon qui peuvent leur servir de règle de conduite pour toute leur vie*, Lyon, Perrot, 1733.

⁷¹ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 173.

⁷² AN, F¹⁹ 6287, Police 1807, « Lettre du préfet de la Loire au ministre des cultes, 17 novembre 1807 ».

⁷³ *Ibid.*

lycées et s'emparent de l'esprit de la jeunesse », affirme-t-il lorsqu'il s'apprête à les disperser en 1807, alors que s'ouvre une nouvelle période dans l'organisation de l'enseignement ⁷⁴. Avec la création de l'Université, l'Etat entend mettre de l'ordre dans la diversité des situations et contrôler plus étroitement les établissements privés.

Alors que la fermeture des écoles centrales, en 1802, marque le retour aux humanités classiques, au détriment d'un enseignement scientifique qui se voit progressivement réduit, l'emploi d'une organisation des études inspirée de celle que les jésuites ont mise en place avec la *Ratio studiorum* a pu apparaître pour les Pères de la Foi comme une réponse suffisamment adéquate aux défis de la formation des élites du début du XIXe siècle⁷⁵. Il est possible de faire une première évaluation du contenu de l'enseignement rhétorique des Pères de la Foi à partir du cours de rhétorique écrit en latin par le P. Ronsin, enseigné à Roanne, en 1806, et conservé aux archives françaises de la Compagnie de Jésus⁷⁶. Ce n'est toutefois pas notre propos ici. Ce que nous aimerions souligner en revanche, c'est à quel point le modèle éducatif jésuite a permis le maintien, dans les établissements des Pères de la Foi, d'une pratique orale des exercices littéraires, caractéristique qui marquera pour un temps l'enseignement confessionnel, notamment celui des petits séminaires jésuites sous la Restauration. Dans la majorité des établissements secondaires, à partir de 1802 et après la création de l'Université, les exercices littéraires restaient écrits ; les meilleures copies pouvaient parfois être lues à haute voix par le professeur de rhétorique en classe ou lors de la distribution des prix, mais jamais par l'élève lui-même⁷⁷. Plusieurs écoles secondaires, dont celles des Pères de la Foi, maintiennent toutefois la tradition des exercices publics qui reposent sur diverses prestations oratoires des élèves⁷⁸. Ainsi, le prospectus de Roanne met en avant cette pratique pédagogique : « Pour exciter l'émulation parmi les élèves, il y a tous les trois mois des exercices académiques dans l'intérieur de la maison, et à la fin de l'année des exercices publics suivis de la distribution solennelle des prix », explique-t-on, renvoyant notamment au principe des académies littéraires en usage dans les collèges jésuites⁷⁹. De même, dans la pension de Kensington, en Angleterre, « on se propose de faire de temps en

⁷⁴ « Ordre concernant des associations religieuses. Fontainebleau, 19 octobre 1807 », *Correspondance de Napoléon Ier*, Paris, Plon et Dumaine, 1864, t. 16^e, p. 103.

⁷⁵ Françoise Douay-Soublin, « La rhétorique en France au XIXe siècle à travers ses pratiques et ses institutions : restauration, renaissance, remise en cause », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, p. 1091 et p. 1114-1115.

⁷⁶ AFSI, H Ron 2, « Rhétorique du R. P. Ronsin enseignée à Roanne vers 1806 ».

⁷⁷ André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français du XVIIe au XXe siècle*, Paris, Retz, 2006, p. 645 et 647.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 633.

⁷⁹ ARSI, Paccanaristi 7 Galliae III-11, « Pensionnat de l'école secondaire de Roanne, Département de la Loire », p. 1.

temps des exercices littéraires pour exciter l'émulation des élèves. Il y a tous les ans un examen public », précise-t-on ; « les élèves qui se sont distingués par leur diligence et leurs progrès, sont honorés et récompensés »⁸⁰.

Outre les prospectus de distribution des prix d'Amiens, pour l'année 1803, et de Montdidier, entre 1806 et 1812, nous disposons d'un document précieux qui nous permet d'évaluer la teneur des exercices pratiqués dans les établissements des Pères de la Foi. Il s'agit du recueil d'exercices littéraires des élèves de rhétorique du P. Lorique⁸¹. Intitulé *Musae Rhetorices*, il rassemble en réalité plusieurs cahiers contenant chacun la liste des noms des élèves et leurs divers exercices, pour l'année 1807-1808, alors que Lorique est régent à l'Argentière, puis pour les années 1814-1815 et 1815-1816, lorsqu'il est à Saint-Acheul et à Montmorillon, en tant que jésuite. Ce document présente d'abord un réel intérêt quant à l'évolution des exercices entre les établissements des Pères de la Foi et ceux des jésuites au début de la Restauration, notamment au niveau des sujets imposés⁸². Il confirme également le premier constat que l'on peut faire en examinant les prospectus de distribution des prix, à savoir l'absence de toute trace d'une pratique théâtrale dans les établissements d'éducation dirigés par les Pères de la Foi français, à l'exception d'une seule mention d'une représentation sur laquelle nous reviendrons. Il convient néanmoins de ne pas se contenter de ce simple fait et de voir au-delà. Car, en rétablissant un ensemble de pratiques et d'exercices oratoires éprouvés par une tradition pédagogique classique, les Pères de la Foi, comme quelques autres enseignants œuvrant majoritairement dans l'enseignement libre et dont il serait intéressant de mesurer l'importance, réunissent un certain nombre de conditions pour que se développe au XIXe siècle un théâtre scolaire. Le recueil d'exercices des élèves de Lorique apporte plusieurs renseignements à commencer par les circonstances des manifestations oratoires. De même que dans les collèges jésuites, les exercices publics se tiennent régulièrement chez les Pères de la Foi, les plus importants étant ceux de Pâques et ceux de la fin de l'année, couronnés par la distribution de prix et en présence des parents et des autorités de la ville. Les élèves de l'Argentière sont toutefois sollicités également lors de festivités occasionnelles : ainsi, trouve-t-on dans le recueil des vers et des compliments sur le retour du P. Cabarat, supérieur du petit séminaire, prononcés lors d'une fête pour laquelle les jeux de quilles, de

⁸⁰ ARSI, Paccanaristi 7 Anglia I, « Maison d'éducation établie à Kensington, par MM. de Broglio [*sic*] et Rozaven », p. 1.

⁸¹ AFSI, EF 3, Programmes d'exercices publics et listes des prix à Montdidier des Pères de la Foi (1803-1812) et H Lo III/A, *Musae Rhetorices*.

⁸² Contentons-nous ici de remarquer qu'après 1814, les sujets célèbrent le retour monarchique, à travers des poèmes latins sur Louis XVI par exemple, ou font l'éloge des saint emblématiques de la Compagnie tels Stanislas Kostka.

boules et de paume étaient permis. À côté des exercices traditionnels en usage dans les écoles secondaires, y compris ecclésiastiques, et dans les lycées sous l'Empire, tels les versions ou encore le discours qui devient le couronnement des exercices de rhétorique, la présence massive du plaidoyer constitue la principale caractéristique de l'éducation des Pères de la Foi. Ils reprennent ici une pratique instaurée par le P. Le Jay en 1701 à Louis-le-Grand, qui s'est imposée au cours du XVIII^e siècle, pas seulement dans les collèges jésuites, et qui a été instituée pour le français⁸³. De fait, si les outils que représentent les exercices littéraires sont mis au service de l'apprentissage du latin, c'est le français qui est dominant dans le recueil de l'Argentière, confirmant la part incontournable et toujours grandissante qu'a pris la langue maternelle dans l'enseignement secondaire. Enfin, soulignons la présence de formes proches de l'éloge, comme le compliment adressé au vicaire général de Lyon, lors de sa première visite à l'Argentière (28 août 1808), inscrivant les élèves et le petit séminaire dans un réseau d'amitiés et de soutiens indispensables.

Dictés par le professeur, les sujets de ces exercices reflètent moins les pensées de l'élève que la philosophie dans laquelle il est formé. Outre des sujets moraux et religieux, plusieurs morceaux visent à faire l'éloge d'une éducation classique où l'éloquence est l'aboutissement du parcours didactique. On défend l'efficacité même de ces exercices comme dans cet « éloge des exercices littéraires », composé par deux rhétoriciens et prononcé par l'un d'eux à l'occasion du mardi-gras de l'année 1808. Cette pratique pédagogique trouve ses fondements dans la tradition éducative française, éprouvée par une longue expérience : « s'il est une institution qui mérite notre estime, j'ose dire que ce sont les exercices littéraires », commence-t-on ; « L'ancienneté de leur origine, la pratique constante des maisons d'éducation les plus renommées, nous avertissent assez que ce n'est point une de ces institutions frivoles consacrées à de vains amusements. »⁸⁴ Les arguments en faveur de la pratique des exercices publics demeurent traditionnels et font valoir les principes d'émulation, de publicité ou encore les « attraits du jeu ».

Reste que le théâtre ne semble pas prendre place parmi les exercices littéraires pratiqués dans les établissements des Pères de la Foi, au contraire des collèges jésuites d'Ancien Régime. Faute de sources suffisantes, nous en sommes réduits à quelques conjectures. Une remarque ultérieure du P. Gury dans ses *Mémoires historiques* vient apporter une première précision. Il y explique que, lors de l'assemblée des Pères de la Foi à Rome, en

⁸³ Sur l'importance prise par les plaidoyers au cours du XVIII^e siècle, voir *Supra*, Chapitre 5, « Une pratique délaissée et proscrite ».

⁸⁴ AFSI, H Lo III/A, *Musae Rhetorices*.

1802, « on défendit les représentations théâtrales à la suite des exercices littéraires qui ont lieu à la fin de l'année scolaire », sans fournir néanmoins les raisons de cette décision⁸⁵. Ainsi que nous l'avons constaté plus haut, les prospectus imprimés pour la cérémonie de distribution des prix de fin d'année à Amiens et à Montdidier confirment l'application de cette règle. Généralement, les exercices de la classe de rhétorique sont suivis d'un plaidoyer composé et prononcé par les élèves, de même que la distribution des prix est précédée non pas par une pièce de théâtre mais par un discours, prononcé habituellement par le directeur du collège. Cette évolution fondamentale, qui se confirmera plus tard dans les petits séminaires jésuites, se vérifie également lorsque Montdidier n'est plus dirigé par les Pères de la Foi, entre 1807 et 1808. Seule exception, la cérémonie de distribution des prix de 1812 commence par la représentation d'une « petite pièce », pour laquelle on précise le nom des élèves qui interpréteront les sept différents personnages. Ce seul exemple doit-il être interprété comme le signal d'une reprise progressive des représentations théâtrales à Montdidier, stoppée toutefois par la dispersion des Pères de la Foi quelques mois plus tard, ou au contraire comme l'ultime résurgence d'une pratique, un simple exemple isolé ? Quoiqu'il en soit, il semble témoigner d'un certain attachement envers le théâtre scolaire chez les pédagogues de Montdidier mais aussi chez les familles et les autorités civiles et nous invite à nuancer l'idée d'un rejet total du théâtre. L'attitude des Pères de la Foi français vis-à-vis du théâtre scolaire ne paraît pas marquée par l'hostilité. C'est d'ailleurs à l'initiative de l'un d'entre eux que plusieurs représentations en musique sont organisées par les pensionnaires des Dames du Sacré-Cœur, à Amiens, notamment à la fin de l'année 1805⁸⁶. Le P. de Saint-Estève, alors aumônier de l'école, s'est inspiré de Saint-Cyr, comme cela demeure courant dans le contexte éducatif féminin⁸⁷. Par ailleurs, si les représentations théâtrales semblent délaissées pour la distribution des prix dans les établissements des Pères de la Foi, cela ne signifie pas pour autant qu'aucune pièce de théâtre soit donnée pour Pâques ou lors d'une autre occasion. La question reste ouverte en ce qui concerne les Pères de la Foi, en l'absence d'études plus approfondies. Sans doute les efforts que suppose la représentation d'une pièce de théâtre – sans parler de sa composition qui nécessite une certaine compétence – tant pour le professeur de rhétorique que pour les élèves ont pesé sur la relative défection vis-à-vis de la pratique théâtrale. C'est dans la période suivante que l'on trouve néanmoins les principales réponses à cette absence

⁸⁵ AFSI, C-Pa 500-1, « Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus en 1814, par le R. P. Jean-Baptiste Gury de la même Compagnie, 1841 [copie] », p. 133.

⁸⁶ Voir Phil Kilroy, *Madeleine-Sophie Barat : une vie (1779-1865)*, Paris, Cerf, 2004, pp. 96-97 et Jeanne de Charry, *Lettres de Joseph Varin à Sainte Madeleine-Sophie Barat (1801-1849)*, Rome, 1982, p. 186.

⁸⁷ Voir *Supra*, Chapitre 3, « Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace du couvent. »

remarquée, notamment à travers le plan d'études du P. Loriquet, dont l'élaboration a sans doute bénéficié de la première expérience éducative de l'auteur à l'Argentière. Malgré le développement, sous la Restauration, d'une pratique théâtrale dans les petits séminaires jésuites, la méfiance des supérieurs et d'une partie des jésuites français envers le théâtre ne sera pas totalement effacée, ni l'ambiguïté résolue vis-à-vis d'une activité que l'on autorise mais que l'on cherche en vain à écarter de l'espace scolaire⁸⁸.

2. LES MOYENS DU RETOUR DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS SOUS LA RESTAURATION

Dans un contexte de renouveau historiographique, plusieurs historiens invitaient, en 2005, à « repenser la Restauration » au nom de cette « autre chose » qu'elle a pu être, c'est-à-dire « un présent créatif et diversifié, fiévreusement contradictoire » et non pas seulement une période de transition ou un temps de repli comme on l'a couramment présentée jusqu'ici. « Penser, repenser la Restauration », conclut Martine Reid, « prend alors tout son sens, qui en souligne les particularités, en révèle les tensions fécondes et les contradictions inhibantes, en appréhende la dynamique singulière. »⁸⁹ Ce renouveau, dont la richesse ne s'est pas démentie ces dernières années, a progressivement accordé une place à l'histoire religieuse qui a pris part aux réflexions à travers un angle d'approche, un peu délaissé ces derniers temps, privilégiant les rapports institutionnels entre l'Église et l'État⁹⁰. Il apparaît donc que l'histoire assez méconnue des premières années du rétablissement de la Compagnie de Jésus en France peut apporter son concours à cet effort historiographique initié il y a une vingtaine d'années parce qu'elle est un cas exemplaire de ces tensions et contradictions qui habitent la société durant cette période. Par conséquent, elle peut et doit être repensée à l'aune des nouvelles problématiques soulevées par les études récentes sur la Restauration – et celles que l'histoire culturelle et littéraire a fait émerger notamment au sujet du théâtre et de la « théâtralité » ne sont pas les moins intéressantes –, en poursuivant le « désenclavement » qui s'est d'abord

⁸⁸ Voir *Infra*, Chapitre 8, « Fonctions et usages des représentations dramatiques dans les petits séminaires ».

⁸⁹ Jean-Yves Mollier, Martine Reid et Jean-Claude Yon (dir.), *Repenser la Restauration*, op. cit., p. 13. C'est également le parti pris de la nouvelle collection d'Histoire de la France contemporaine dirigée par Johann Chapoutot et plus particulièrement du volume de Bertrand Goujon, *Monarchies postrévolutionnaires (1814-1848)*, Paris, Seuil, 2012.

⁹⁰ Voir le panorama donné par Jacques-Olivier Boudon, « Politique et religion sous la Restauration. Regard historiographique », dans Matthieu Brejon de Lavergnée et Olivier Tort (dir.), *L'union du Trône et de l'Autel ? Politique et religion sous la Restauration*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, pp. 12-13.

opéré pour l'histoire moderne des jésuites et en se détachant d'une histoire parfois réduite à celle de l'antijésuitisme⁹¹.

Michel Leroy a montré comment le mythe jésuite est, dans le nouveau contexte politique de la Restauration, un véritable « mythe politique » servant tout autant à fournir des clefs pour la compréhension d'un présent instable qu'à mobiliser un camp vers un autre avenir politique. Le mythe est alors une mystification en ceci qu'il s'écarte volontairement de la situation réelle dans laquelle se trouve la Compagnie de Jésus en France entre 1814 et 1830⁹². Notre objet n'est pas ici de renouveler l'étude sur la Compagnie au temps de la Restauration, dont les grandes lignes ont été notamment brossées par les historiens jésuites Joseph Burnichon et John W. Padberg⁹³. Mais au vu des nouvelles problématiques et des orientations prises par les travaux récents sur les jésuites, à la suite également de plusieurs dépouillements de correspondances entre les supérieurs français et étrangers conservées dans les archives de la Compagnie de Jésus, il nous a paru essentiel de revenir sur un certain nombre de points qui nous permettront de déterminer par la suite si un théâtre scolaire peut exister dans une telle conjoncture et, si oui, d'apprécier la manière dont il peut servir les stratégies du retour des jésuites en France⁹⁴.

Les études soulignent la rapidité avec laquelle les jésuites reprennent l'activité d'enseignement après 1814, montrant que le rétablissement s'appuie tout d'abord sur cette tâche privilégiée et ainsi sur les établissements d'éducation. Les jésuites profitent, à l'instar des Pères de la Foi sous l'Empire, de l'opportunité que représente le système des petits séminaires. Trois premières écoles secondaires ecclésiastiques ouvrent dès 1814, parmi lesquelles on retrouve Montmorillon et, dans la banlieue d'Amiens, Saint-Acheul, auparavant dirigées par les Pères de la Foi⁹⁵. La progression est assez rapide en raison de la relative

⁹¹ C'est ce que propose dans un premier temps Etienne Fouilloux pour tenter ensuite de s'en détacher, « Epilogue. Les jésuites en France du XIXe au XXe siècle », dans Etienne Fouilloux et Bernard Hours (dir.), *Les jésuites à Lyon XVIe-XXe siècle*, Lyon, ENS éditions, 2005, pp. 247-264.

⁹² Michel Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris, Puf, 1992, p. 8. Voir également Geoffrey Cubitt, *The Jesuit myth : conspiracy theory and politics in nineteenth-century*, Oxford, Clarendon press, 1993.

⁹³ Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., et John W. Padberg, *Colleges in controversy: the Jesuit schools in France from revival to suppression (1815-1880)*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1969. Voir également Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus : esquisse historique*, Rome, IHSI, 1953. Voir également le rapide panorama proposé par Claude Langlois, « Le difficile rétablissement de la Compagnie de Jésus en France », dans *Politique et mystique chez les jésuites : hier et aujourd'hui, Actes du colloque du 8-9 décembre 1989*, Médiasèvres, Paris, 1990, pp. 21-35.

⁹⁴ Nous développons et complétons ici plusieurs idées que nous avons exposées dans un précédent travail, voir « Réflexions et jalons pour une histoire de l'"identité jésuite" pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, pp. 112-115. Les documents produits entre 1814 et 1828 sont avant tout des lettres, les lettres annuelles étant assez rares avant les années 1830, tandis que les histoires de maisons restent assez succinctes.

⁹⁵ Saint-Acheul est considéré comme le prolongement l'établissement des Pères de la Foi ouvert à Amiens et transféré à Montdidier, à 35 kms de là : « C'est le premier établissement des PP. de la Foi, & compte déjà la 18^e

souplesse du gouvernement à l'égard des congrégations masculines non autorisées mais aussi, à partir de 1822, de la bienveillance de Mgr Frayssinous, nommé alors Grand-Maître de l'Université et qui devient, à partir de 1824, ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique. En 1828, la Compagnie de Jésus compte au total 8 petits séminaires sur les 144 établis dans les diocèses français, soit 6%⁹⁶. L'implantation se fait avant tout dans des milieux péri-urbains ou ruraux. Ses établissements concentrent environ 10% des élèves des petits séminaires et emploient alors la majorité des effectifs de la Compagnie présents sur le territoire qui connaissent, eux aussi, une augmentation rapide⁹⁷. En dépit de tels développements, la situation est et restera précaire tout au long du XIXe siècle non seulement en raison de l'absence d'existence légale des jésuites en France mais aussi en raison de l'instabilité matérielle et financière que connaît alors l'enseignement privé. Le recours au pensionnat, et par conséquent le renoncement à un enseignement majoritairement gratuit, apparaît comme l'une des principales nouveautés. C'est donc au titre de prêtres séculiers, soumis à l'autorité des évêques, que les jésuites français se livrent à la tâche d'enseignement, parfois en collaboration avec des séculiers, dans des établissements qui ne leur appartiennent pas, exceptés le noviciat de Montrouge et le petit séminaire de Saint-Acheul, ce dernier bénéficiant d'un bail temporaire alloué aux jésuites⁹⁸.

La première tension qui apparaît à la lecture des sources tient à la propension des membres de l'Ordre à multiplier les activités et les établissements qui mobilisent ainsi de plus en plus d'effectifs. En France, le P. Clorivière, auquel le P. Général a confié en 1814, avant la promulgation de la bulle *Sollicitudo*, la préparation du rétablissement, et le P. Varin, son *socius*, concentrent une partie des critiques. En 1816, le P. Grivel (1769-1842), qui à partir de 1818 deviendra à son tour *socius* des PP. provinciaux Louis Simpson (1742-1820) et Désiré Richardot (1769-1949), exprime ses doutes, avant de conclure que le P. Varin doit être démis de sa charge : « La perspective d'un bien à faire les éblouit et ils l'entreprennent sans se

année de son existence, interrompue cependant, et transférée en plusieurs endroits différents. Un pareil établissement, formé par des hommes pleins de zèle et d'ardeur, mais qui n'aveoint aucune connoissance de notre institut devoit nécessairement différer beaucoup de nos anciens collèges. », ARSI, Franciae 1-III 7, Le P. Simpson au P. Général, 5 janvier 1819.

⁹⁶ Les établissements de Saint-Acheul, Bordeaux et Montmorillon ouvrent en 1814, puis suivent Sainte-Anne-d'Auray (1815) et Forcalquier (1816). Enfin, une deuxième vague de fondations intervient dans les années 1820 : Aix-en-Provence (1821), Dôle (1823) et Billom (1826).

⁹⁷ Voir Annexe 7, n° 1.

⁹⁸ « Nos pensionnats en France sont sous la dépendance immédiate des Evêques, qui leur attachent le titre de petits séminaires, et quelquefois même nous accordent l'usage des édifices, à eux attribués pour cet usage par le gouvernement », explique le P. Clorivière en 1816 : « sans ce titre nous serions soumis à l'Université [...]. D'après cela, nos collèges sont bien précaires, puisque le successeur d'un évêque peut détruire ce qu'a fait son prédécesseur, ou l'évêque peut lui-même changer de disposition à notre égard. », ARSI, Franciae 1001-I 14, Clorivière au P. Général Brzozowski, 20 août 1816.

donner le temps de l'asseoir sur des bases solides. Ils veulent faire le plus de bien et le plus vite possible par l'érection des pensionnats, parce qu'ils sont dévorés de zèle et gémissent sur l'état d'abandon où se trouve la jeunesse. »⁹⁹ Très tôt, la Compagnie de Jésus cherche donc à prévenir ce premier danger¹⁰⁰ et les PP. Généraux n'ont de cesse de rappeler, dans les premiers temps de la Restauration, une priorité élémentaire qui est de consolider et non d'étendre : « La solidité d'un édifice dépend essentiellement de celle de ses fondements. Aussi je n'ai cessé dans toutes mes lettres d'insister sur ce point important », explique, en 1818, le P. Général Brzozowski au P. Simpson¹⁰¹. En l'absence de toute existence légale et parce que la Compagnie reste « en quelque sorte comprimée dans ce pays », selon les termes du P. Général Fortis, la tâche à laquelle sont appelés les jésuites français consiste non pas tant à rétablir qu'à se tenir prêts :

« Il n'y a guère d'espérance que la Compagnie soit de sitôt reconnue par le gouvernement ; il n'est donc pas question d'élever actuellement l'édifice, mais de faire tous les préparatifs, afin que lorsque le moment sera venu, nous soyons prêts à entreprendre et à exécuter ce que la Providence demandera de nous. »¹⁰².

Or, c'est dans la solidité de la formation religieuse et intellectuelle des individus que réside tout d'abord le sens d'une restauration durable pour la Compagnie : « Notre point capital en ce moment est de former des sujets, non en grand nombre, mais bien remplis de l'esprit de leur vocation », commence par expliquer le P. Général à Clorivière en 1816, avant de préciser quelques mois plus tard, « moins nous aurons de charges, plus nous aurons de facilité de former les sujets et c'est là l'essentiel »¹⁰³. Les années 1814-1825 sont des années capitales pour le renouvellement des effectifs et la formation de la première génération de la restauration. Suite à une crise de recrutement entre 1816 et 1817, le P. Brzozowski livre un constat réaliste :

« Nous devons penser, Mon Révérend Père, que *nous ne vivons que sur la réputation de l'ancienne Compagnie*. Elle peut nous soutenir quelque temps, mais si nous ne la soutenons à notre tour, nous tomberons bientôt et il sera difficile de nous relever. Si l'on voit que non seulement nous n'avons point d'hommes semblables à nos Prédécesseurs, mais que nous ne

⁹⁹ ARSI, Franciae 1001-I 17, le P. Grivel au P. Général Brzozowski, 31 octobre 1816. Le P. Grivel explique les raisons de la conduite du P. Clorivière par les visions que le jésuite semble avoir et son adhésion aux thèses millénaristes : « Il croit donc fermement que l'Empire Anti-Chrétien commencera dans vingt ans, que notre Société se dispersera et que par conséquent il faut se hâter de faire le bien. »

¹⁰⁰ En 1812, on conseille par exemple le P. Malou, présent à New York, de « se dépêcher lentement et [de] ne pas embrasser trop d'objets à la fois », car, dit-on, « ce n'est qu'avec le temps qu'on peut parvenir à satisfaire aux vrais besoins. » ARSI, Russia 1017, le P. Général Brzozowski au P. Malou, 18 mars [1812], p. 71.

¹⁰¹ AFSI, A-Pa 31, le P. Général Brzozowski au P. Clorivière, 24 mars 1818.

¹⁰² AFSI, A-Pa 72, le P. Godinot aux membres de la Compagnie en France, 8 avril 1825 (instruction du Général transmise par Godinot.) ; ARSI, Russia 1018, le P. Général Brzozowski au P. Grivel, 17 février 1818, p. 279.

¹⁰³ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au Père de Clorivière, 13/25 août 1816, p. 155 et 12/24 novembre 1816, p. 174.

prenons pas même les moyens d'en former ; si l'on voit que ceux qui entrent dans la Compagnie, bien loin d'avoir toutes les facilités de se former dans les sciences, doivent en quelque sorte renoncer aux études, ou s'attendre à n'en faire que de tardives ou d'imparfaites, le public ne se persuadera jamais que *nous appartenons à cette même Compagnie* dont la suppression a causé tant de douleur et dont le rétablissement était si vivement désiré, et bientôt personne ne se présentera plus pour y entrer. La Compagnie ne peut pas subsister sans Profès ; mais si nous n'avons point d'études en règle, comment aurons nous des Profès ? »¹⁰⁴

Non seulement la formation ecclésiastique des plus âgés a été insuffisante – et sur ce point, le diagnostic est le même que pour l'ensemble du clergé français et une partie des autres ordres religieux¹⁰⁵ – mais les jeunes jésuites sont trop tôt lancés dans la régence, ainsi que le déplore le P. Brzozowski : « je ne conçois pas comment des jeunes gens surchargés de travail et distraits par les études pourront se former à l'esprit de l'Institut et devenir de vrais Jésuites. » Selon lui, la charge liée au système du pensionnat imposé aux petits séminaires est trop lourde : « je ne puis voir sans douleur la jeunesse qui est l'espoir de la Compagnie en France réduite à se former à la vie religieuse et surtout à la vie Jésuitique dans les pensionnats. » C'est pourquoi « la réussite du rétablissement de la Compagnie en France dépend », selon le P. Général, « de ces deux points, d'un bon noviciat et d'une très grande réserve à accepter des établissements. »¹⁰⁶ « Après une maison de noviciat, [qui s'établit, en effet, à Montrouge en 1818] il n'y a rien de plus nécessaire pour la Compagnie qu'une maison d'études », affirme le P. Brzozowski¹⁰⁷. Le scolasticat, dont on sait l'importance pour la formation des jésuites¹⁰⁸, débute péniblement dans les établissements et c'est à partir de 1821 qu'apparaissent les premiers étudiants en théologie, à Paris puis à Saint-Acheul. Au fil de la correspondance se dessine une première description de ce que doit alors être un jésuite et de ce que l'on entend sous ce qualificatif : « dans un Jésuite la science est absolument nécessaire, presque aussi nécessaire que la piété. » Ainsi, « rétablir effectivement la Compagnie de Jésus »

¹⁰⁴ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. de Clorivière, 7 septembre 1817, p. 234 ; nous soulignons. Sur cette crise éphémère, voir Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, p. 154.

¹⁰⁵ Le P. Grivel, comme beaucoup d'autres de ses contemporains, constate que le niveau d'instruction « est très faible en France chez presque tous les ecclésiastiques de 40-50 ans et en dessous. » (ARSI, Franciae 1001-I 17, le P. Grivel au P. général Brzozowski, 31 octobre 1816) : « Voilà une grande plaie pour l'Eglise de France. » écrit-il quelques mois plus tard (ARSI, Franciae 1001-I 27, le P. Grivel au P. Rozaven, 13 mars 1817). Le P. Général en a bien conscience qui prévient le P. Clorivière contre la sérieuse menace que représente l'ignorance du clergé pour l'Eglise catholique (ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au Père Clorivière, 20 juin 1817, p. 219).

¹⁰⁶ ARSI, Russia 1018, le P. Général Brzozowski au P. de Clorivière 3/15 octobre 1816, p. 177-179. Le système du pensionnat, discuté en 1849, est justifié par le P. Loriguet en 1821 par une nécessité avant tout morale, celle de soustraire le plus tôt possible la jeunesse aux dangers d'un siècle jugé hautement corrupteur (ARSI, Franciae 1002-III 2, Le P. Loriguet au P. Général Fortis, 13 octobre 1821).

¹⁰⁷ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au Père Clorivière, 20 juin 1817, p. 219.

¹⁰⁸ Voir chapitre 1, « Le théâtre au scolasticat de Louis-le-Grand » ; voir également Burnichon, p. 183.

signifie, pour le P. Général Brzozowski, rétablir « une compagnie de saints et savants ouvriers évangéliques. »¹⁰⁹ De même que pour Pie VII, les « vrais jésuites » sont des hommes « solidement formés dans la piété et dans les sciences »¹¹⁰.

Le « retour à l'Ordre »¹¹¹ est un retour aux règles de la Compagnie de Jésus, un rappel à la régularité, à la conformité ainsi qu'à l'uniformité entre les membres et les provinces. Pour les supérieurs, pour le Saint-Siège également, ainsi que l'explique la bulle *Sollicitudo*, le retour à l'ancienne Compagnie, à ses anciens usages, se double d'un mouvement caractéristique de retour aux origines. Le temps présent du rétablissement est associé et comparé au temps de la fondation, abolissant ainsi le temps qui fut celui de la suppression, ainsi que l'explique Pierre-Antoine Fabre¹¹². C'est la Compagnie du temps d'Ignace de Loyola qui est proposée comme modèle¹¹³. L'objectif premier est, dit-on, de rétablir la Compagnie « dans la pureté de son esprit primitif », de « rétablir les choses dans toute la pureté de l'Institut », sans quoi « la société ne saurait être ce qu'elle a été »¹¹⁴. Les lettres de Russie insistent, principalement dans les premières années du rétablissement, sur la lecture et la maîtrise des textes normatifs par les membres de la Compagnie. Le P. Clorivière, par exemple, se voit invité, en 1816, à lire les *Constitutions* dans leur ensemble, alors qu'il s'était borné jusqu'à présent à lire seulement les passages relatifs à sa charge de supérieur¹¹⁵. Selon le P. Fontaine, fort de son expérience dans les maisons jésuites d'Angleterre pendant la suppression, désormais consultant du P. Clorivière, l'« étude sérieuse de l'Institut », la « lecture fréquente de la vie de nos saints, de l'histoire de la Compagnie, celle du Ménologe, peuvent recréer un nouvel esprit. »¹¹⁶ Pour cela, Rome se lance dans une entreprise de réimpression de plusieurs textes fondateurs, dont on réalise par ailleurs des copies,

¹⁰⁹ ARSI, Russia 1018, le P. Général Brzozowski au P. Clorivière, 20 juin 1817, p. 218.

¹¹⁰ ARSI, Russia 1018, le P. Général Brzozowski au P. Clorivière, 6 juillet 1817, p. 255.

¹¹¹ Titre donné à une partie de l'ouvrage de Dominique Avon et Philippe Rocher, *Les jésuites et la société française...*, *op. cit.*, p. 20 et suiv.

¹¹² Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie" : perspectives de recherche », dans José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente et Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas : religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 3, pp. 1795-1810.

¹¹³ « Nous avertissons et exhortons de tout notre pouvoir, tous et chacun des supérieurs, préposés, recteurs, associés et membres quelconques de cette Compagnie rétablie, à se montrer constamment et en tout lieu les dignes enfants et imitateurs de leur digne père et d'un si grand instituteur ; à observer avec soin la règle qu'il leur a donnée et prescrite, et à s'efforcer de tout leur pouvoir de mettre en pratique les avis utiles et les conseils qu'il a donnés à ses enfants. » cité par Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 536.

¹¹⁴ ARSI, Russia 1018, le P. Général Brzozowski au P. Varin, 8 mai 1818, p. 289 ; le P. Général Brzozowski au P. Sineo 8/20 novembre 1816, p. 173 ; le P. Général Brzozowski au P. Fontaine le 8 octobre 1819, p. 376.

¹¹⁵ ARSI, Franciae 1001-I 7, Le P. Clorivière au P. Général Brzozowski, 8 janvier 1816.

¹¹⁶ ARSI, Franciae 1001- I 32, Le P. Fontaine au P. Général Brzozowski, mai 1817.

conformément à la volonté exprimée lors de la Congrégation Générale de 1820¹¹⁷. C'est le cas pour l'Institut, copié et envoyé dans les différentes maisons en 1823¹¹⁸. Le P. Dutems, vicedirecteur du petit séminaire d'Aix en 1824, demande qu'il soit envoyé de Rome, outre un « Martyrologe romain en latin, nouvelle édition », les « lettres de nos généraux » et « quelques livres de nos règles », ceux-ci étant selon lui les plus utiles car « les exemplaires en sont très rares parmi nous », écrit-il. Il précise, par ailleurs, qu'il pourra « en remette[r] une partie à la maison de Forcalquier. »¹¹⁹

On mesure à nouveau toute l'importance revêtue par un centre, fortifié et confirmé dans son droit par la bulle *Sollicitudo*. En 1823, le P. Rozaven (1772-1851), nommé trois ans auparavant assistant de France à Rome auprès du P. Général, rappelle ce principe fondamental au supérieur du petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray : « Vous savez bien, mon bon père, que rien ne nous est plus recommandé que l'uniformité, l'unité. Mais pour avoir cette unité, il faut nécessairement partir d'un centre. [...] Mettons notre gloire dans l'uniformité et non pas dans les distinctions », conclut-il¹²⁰. Pour assurer la continuité, le P. Général entend s'appuyer, dans un premier temps, sur le faible contingent d'anciens jésuites encore vivants et restés en France : « je désire, autant que possible, voir partout d'anciens membres de la Compagnie à la tête de nos nouveaux établissements », dit-il en 1817¹²¹. Le premier auquel on fait appel est le P. Clorivière, alors réadmis dans la Compagnie, et qui endosse à partir de 1814 la charge de supérieur des jésuites en France. Le contingent des anciens Pères de la Foi assure les principales charges dans les maisons mais cela demeure problématique en raison d'une formation souvent incomplète et d'une connaissance parfois insuffisante des règles religieuses de la Compagnie. Les demandes récurrentes d'envoi de jésuites français exilés en Russie ne sont pourtant pas satisfaites tout de suite. Cela semble néanmoins capital aux yeux du P. Grivel ; l'image de la Compagnie auprès de l'Église de France ne s'en trouverait que renforcée. « Les Evêques qui nous ont confié leurs petits séminaires, et nos amis séculiers et autres verront avec plaisir un jésuite de Russie », écrit-il au P. Général en octobre 1816 ; « l'idée qu'ils ont de nous s'agrandira, en voyant nos liaisons avec le corps entier. Ils prendront plus de confiance dans l'esprit qui dirige la Société en France. » De plus, poursuit-

¹¹⁷ CG 20, d. 9, voir la transcription anglaise dans John W. Padberg, Martin D. O'Keefe et John L. McCarthy, *For Matters of greater Moment : the first thirty Jesuit general congregations*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1994, pp. 430.

¹¹⁸ ARSI, Franciae 1002-XIII 8, Le P. Gury au P. Général Fortis, 7 octobre 1823.

¹¹⁹ ARSI, Franciae 1002-V 5, Le P. Dutems au P. Rozaven, 11 février [1824].

¹²⁰ ARSI, Franciae 1002-XIV 8, Le P. Rozaven au P. Cuénet, 1^{er} janvier 1823.

¹²¹ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Clorivière, 19 décembre 1817, p. 267. Les catalogues signalent 7 anciens jésuites qui ont été réadmis dans la Compagnie au début du XIXe siècle ou qui y seront réadmis dans les années qui suivent le rétablissement, voir Annexe 7, n° 2.

il, « les nôtres s'attendent à voir quelqu'un qui pourra leur expliquer ce qu'il a pratiqué pendant dix ans sous les yeux du P. Général et puisé à la source ». C'est pourquoi, le P. Grivel estime qu'« il faudrait [...] que chaque maison eut un supérieur venu de Russie. »¹²² L'arrivée du P. Simpson, à la fin de l'année 1817, pour remplacer le P. Clorivière dans sa charge, constitue une nouvelle phase dans le rétablissement tel que le conçoit la Compagnie de Jésus. Son autorité et sa légitimité ne s'appuient pas seulement sur son statut d'ancien jésuite, à l'instar du P. Clorivière. Il se présente comme le garant d'un héritage vivant et d'une pratique ininterrompue au sein de la province d'Angleterre : « il est de mon devoir », écrit-il au nouveau supérieur de Saint-Acheul, le P. Loriguet, « de vous communiquer l'idée qu'un séjour de 27 ans dans différentes maisons de la C[ompagn]ie m'a fait concevoir de son gouvernement. »¹²³ Répétant le discours tenu par la Compagnie de Russie, lequel repose essentiellement sur l'idée de continuité, il affirme toute l'importance qu'a pu avoir, pendant la suppression, l'expérience russe mais aussi celle des petits groupes dispersés en Angleterre, en Suisse ou en Italie, reconnus par le P. Général comme faisant partie de la province russe. Ainsi, à côté d'une tradition conservée par les textes, il s'agit aussi de faire valoir l'importance primordiale d'une tradition vivante conservée par les individus dispersés mais surtout par le groupe que représente la Compagnie de Russie. Cette pratique, le P. Simpson entend l'apporter aux membres français, ainsi qu'il l'explique dans des avis rédigés à l'issue de sa visite au petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray : « Je dois cependant remplir toute l'étendue de la mission que le Seigneur m'a confiée celle de vous transmettre tout ce que je connais des usages, pratiques, coutumes, de l'ancienne société, surtout de ce que la lecture même de l'Institut ne peut vous apprendre »¹²⁴. Les successeurs du P. Simpson à la charge de provincial de France sous la Restauration ont un parcours similaire : le P. Désiré Richardot (1769-1849) a rejoint le noviciat de Polotsk dès 1792, quant au P. Nicolas Godinot (1761-1842), Père de la Foi envoyé en Suisse, il est agrégé aux jésuites de Russie, avec ses compagnons, en 1810.

À partir de 1814, il s'agit par conséquent de rétablir en France le mode de gouvernement et l'exercice du pouvoir basé notamment sur les principes de consultation et de délégation, de même que l'armature des divers emplois dans les maisons et la hiérarchie entre les individus, autant de dispositions établies par les textes normatifs. « L'union est plus que jamais nécessaire, dans les circonstances où nous nous trouvons », explique le P. Brzozowski

¹²² ARSI, Franciae 1001-I 17, Le P. Grivel au P. Général Brzozowski, 31 octobre 1816.

¹²³ AFSI, A-Pa 71, Le P. Simpson au P. Loriguet, 25 novembre 1818.

¹²⁴ AFSI, A-Pa 71, Le P. Simpson, Allocution prononcée à Sainte-Anne-d'Auray, 8 juillet 1819.

au P. Fontaine, en 1819 : « le moyen de conserver cette union est que la chaîne de subordination admirablement établie dans l'institut soit exactement gardée, si un seul anneau se rompt, si par exemple les recteurs sont en contradiction avec le Provincial, il s'en suivra nécessairement du désordre. »¹²⁵ La correspondance, rétablie de façon régulière entre la France et la Russie, s'accompagne d'une reprise de la production des textes destinés à renseigner le P. Général de l'état d'une province et ainsi à en faciliter le gouvernement. Le P. Général reçoit, en 1817, les premiers catalogues annuels mais aussi les rapports que les consultants doivent lui fournir tous les ans ; il faut néanmoins attendre les années 1830 pour que les lettres annuelles soient régulièrement envoyées. Un autre moyen qui permet de veiller à la bonne application des règles est rapidement remis en pratique : les premières visites des différentes maisons par le provincial sont effectuées par le P. Clorivière, en octobre 1816, et par le P. Simpson, en mai 1818. L'année 1820 est déterminante puisqu'elle voit, tout d'abord, la création de la province de France, le 17 janvier, malgré l'absence des conditions réclamées par les *Constitutions* pour un tel établissement. Plusieurs membres peuvent ainsi être envoyés à la Congrégation Générale réunie pour l'élection du nouveau P. Général, suite à la mort du P. Brzozowski en février 1820, et pour y discuter de la situation des provinces. L'expulsion des jésuites de Russie la même année et l'installation du nouveau P. Général Fortis à Rome contribuent également à renforcer l'uniformité et la centralisation notamment par l'envoi de jésuites à Rome, auprès du P. Rozaven : « Notre P. Général désire de voir rétablir l'ancien usage, qui était que de tous les pays on envoyait des jeunes gens à Rome, pour y puiser à la source commune le véritable esprit de la Compagnie. »¹²⁶ Enfin, cela contribue à diffuser et renforcer l'ultramontanisme parmi les jésuites français, soupçonnés, durant les premières années du rétablissement, de gallicanisme par certains, tel le P. Leblanc, dont la méfiance remonte au Concordat de 1801. « J'ai appris », lui écrit le P. Général Brzozowski, « que vous aviez eu autrefois un différend avec les Pères qui sont en France au sujet du Concordat ; je n'approuve pas ces sortes de disputes. » Le P. Général lui recommande néanmoins la mesure : « Un zèle outré n'est jamais louable. Nous avons une règle, c'est d'approuver ou de rejeter ce que le Pape approuve ou rejette ; il est dangereux d'aller au-delà ou de rester en deçà. Suivons ce principe dans la pratique et nous aurons cette unité de sentiments que Saint Ignace nous

¹²⁵ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Fontaine, 27 avril 1819, pp. 348-349. Voir Adrien Demoustier, « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », dans Luce Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 3-33.

¹²⁶ ARSI, Franciae 1002-XIV 1, Le P. Rozaven au P. Gury, 7 janvier 1821.

recommande avec tant de sollicitude. »¹²⁷ La visite à Rome du P. Provincial Godinot, en 1825, est l'occasion pour le P. Fortis de transmettre une instruction adressée aux jésuites français dans laquelle il leur rappelle notamment que l'« amour envers le Saint Siège [...] fait un des caractères distinctifs de notre Société »¹²⁸.

Les efforts entrepris par la Compagnie pour assurer l'uniformité portent enfin sur un dernier aspect : l'intégration des anciens Pères de la Foi. On sait que le rétablissement de la Compagnie en France s'appuie sur ce groupe d'individus ; Napoléon et Portalis ne s'y sont d'ailleurs pas trompés qui les considéraient comme une « avant-garde » des jésuites¹²⁹. D'un point de vue humain et matériel, la Compagnie bénéficie de l'apport du contingent des Pères de la Foi¹³⁰, de l'occupation préalable de certains locaux comme Montmorillon et enfin de l'argent que le P. Varin et ses confrères ont rassemblé et qui permet au P. Clorivière d'acheter les bâtiments de Montrouge¹³¹. Mais l'implantation de la Compagnie en France est également facilitée par la sympathie et le soutien dont les Pères de la Foi ont bénéficié de la part de certains évêques, des autorités municipales et des familles. Si la Compagnie de Jésus reconnaît sa dette envers cette société, elle ne la considère que comme un vivier d'hommes disponibles qui sont incorporés en qualité de novices¹³².

L'incorporation revêt toutefois d'autres enjeux que pour de simples novices et peut susciter certains conflits. Le P. Fontaine explique au P. Général, en 1817, que « les premiers membres qu'on a réunis étaient des hommes faits, déjà habitués à leurs manières, tant pour les exercices spirituels, que pour le ministère. » Il poursuit : « Dans leur première réunion de la Soc[iété] de la foi, ils avoient adopté des idées du moins des usages non entièrement conformes à ceux de l'ancienne compagnie. L'esprit n'en était pas tout à fait le même du moins, quant à la prudence et au Régime, quoique le but fût également saint. »¹³³ Quelques mois plus tard, il précise que ce sont des hommes qui « dans leur première réunion ont mal saisi la forme et le régime de la Compagnie. »¹³⁴ C'est pourquoi, il n'y a entre les Pères de la

¹²⁷ ARSI, Russia 1018, Le P. Brzozowski au P. Leblanc 16/28 Juillet 1816, p. 151.

¹²⁸ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au PP. français, 8 avril 1825.

¹²⁹ Voir notre article, « Réflexions et jalons... », art. cit., p. 111. Voir *Supra*, « Des paccanaristes aux "jésuites déguisés" : les Pères de la Foi français sous le Consulat et l'Empire ».

¹³⁰ Une majorité de Pères de la Foi français entre dans la Compagnie. Certains Pères de la Foi français rentrent dans la Société des missions de France, voir Eva Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome...*, op. cit., p. 197. Selon les catalogues du personnel, ils sont 78 à s'incorporer à la Compagnie. À condition qu'ils ne l'aient pas quittée entre 1814 et 1815, ils formeraient ainsi plus de 80% des effectifs des jésuites qui s'élèvent, en 1815, à 91 individus. Voir Annexe 7, n° 1 et 2.

¹³¹ Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, p. 156.

¹³² Voir Anne-Sophie Gallo, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'« identité jésuite » pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, p. 114.

¹³³ ARSI, Franciae 1001-I 32, Le P. Fontaine au P. Général Brzozowski, mai 1817.

¹³⁴ ARSI, Franciae 1001-I 44, Le P. Fontaine au P. Général Brzozowski, 18 novembre 1817.

Foi et les jésuites, selon le P. Simpson, que des « nuances légères [...] aisées à dissiper » par le biais d'une meilleure connaissance de l'Institut¹³⁵. Le P. Général Brzozowski partage son avis et estime qu'il suffit de « rectifier » et « perfectionner », au travers de « réformes », l'esprit qui règne dans les maisons et que l'on attribue aux Pères de la Foi¹³⁶. Le processus d'incorporation auquel sont soumis les anciens Pères de la Foi français après 1814 tient, certes, à une même « politique de l'oubli »¹³⁷ qui commande également l'attitude envers les paccanaristes italiens, mais elle est pourtant moins radicale et peut être considérée davantage comme une assimilation, qui permettra par la suite l'écriture de récits relatant l'histoire des Pères de la Foi français¹³⁸. Le P. Général demande en effet au P. Sinéo, récemment nommé provincial d'Italie, d'effacer de sa mémoire l'ancienne identité des paccanaristes : « Je voudrais, s'il était possible, que l'on perde jusqu'au souvenir de cette dénomination. Tous ceux qui sont dans la Compagnie sont Jésuites et ne sont que cela. »¹³⁹

Il y a néanmoins, parmi les jésuites français du temps de la Restauration, une méfiance vis-à-vis des anciens Pères de la Foi, dont la correspondance fait état et qui semble se renforcer lors des moments de crise. L'union entre les membres et l'image donnée par la Compagnie aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur sont affaiblies par ce que le P. Grivel qualifie, dans un premier temps, de « préjugés » répandus parmi les membres tels que le fait « que les anciens Pères de la Foi ont un esprit particulier, qu'ils veulent arranger la Compagnie à leur manière, qu'ils n'ont pas l'esprit de saint Ignace, qu'ils ne l'ont puisé nulle part. »¹⁴⁰ Une douzaine d'années plus tard, en 1828, l'opinion du P. Grivel se durcit. La persistance d'un certain esprit parmi le clergé français, c'est-à-dire un « esprit de contrariété », fait également de « préjugés contre l'ancienne Compagnie, en un mot [l']esprit particulier, ou esprit français ou esprit des PP. de la foi », empêche, selon lui, le rétablissement en France de la religion catholique et romaine et, de la même façon, celui de la Compagnie¹⁴¹. La référence continuelle à l'ancienne Compagnie et le retour à un ancien état des choses n'est pas entièrement l'effet de la nostalgie mais relève aussi d'une stratégie qui consiste à éviter à tout prix la création d'une « nouvelle » Compagnie, comme le précise le P.

¹³⁵ ARSI, Franciae 1001-I 47, Le P. Simpson au P. Général Brzozowski, le 16 janvier 1818.

¹³⁶ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Sionnet [Simpson], 19 décembre 1817, p. 267.

¹³⁷ Voir notamment Sheryl Kroen, « Politique et théâtralité sous la Restauration », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2007, n° 35, p. 20.

¹³⁸ Le P. Gury, ancien Père de la Foi, a laissé manuscrite des *Mémoires historiques sur deux sociétés qui ont servi au rétablissement de la Compagnie de Jésus* (1841). Le P. Guidée a, quant à lui, laissé un bon nombre de notices biographiques sur ses anciens confrères, notamment sur le P. Loriguet.

¹³⁹ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Sineo 2 juillet 1819, p. 258.

¹⁴⁰ ARSI, Franciae 1001-I 17, Le P. Grivel au P. Général Brzozowski, 31 octobre 1816.

¹⁴¹ AFSI, H Gr, Le P. Grivel au P. Godinot, 26 mars 1828 [copie].

Brzozowski à Clorivière dès avant la promulgation de la bulle *Sollicitudo* ; « ancien » prend alors le sens, pour la Compagnie, d'identique, de non modifiée. La question des Pères de la Foi est révélatrice d'une inquiétude, voire d'une peur, celle de la division d'abord, qui habite continuellement l'Eglise et les ordres religieux, mais aussi celle de la perte d'une identité que partage la société française de la Restauration. Les points sur lesquels insistent les membres de la Compagnie dans leur correspondance sont autant de lieux de tension et de possible rupture. Le rétablissement n'apparaît alors pas seulement comme une remise en ordre et une reconstruction mais peut aussi relever d'une « réinscription du sens », pour reprendre l'expression d'Alain Corbin, un sens construit par « récapitulation, assemblage et combinaison »¹⁴².

3. L'INTERDICTION DU THÉÂTRE SCOLAIRE : MENTALITÉS ET REPRÉSENTATIONS AU TEMPS DU RÉTABLISSEMENT DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Il est possible d'aller plus avant dans l'analyse des fondements idéologiques du rétablissement de la Compagnie de Jésus en France, de ses conditions intellectuelles et, peut-être, d'une mentalité propre aux dernières années de la Restauration à travers l'examen d'un épisode particulier qui concerne la pratique du théâtre dans les petits séminaires¹⁴³. Les restrictions imposées par les supérieurs au théâtre scolaire à partir de 1824, et bientôt l'interdiction qui le frappe, nous amènent à nous poser une première série de questions sur les raisons qui conduisent la Compagnie à évincer cette pratique culturelle qui a marqué les collèges jésuites d'Ancien Régime et qui a refait son apparition dans les petits séminaires dès 1816. S'interroger sur la teneur de cette limitation et de cet interdit revient à se demander quelle pratique du théâtre est voulue et souhaitée pour la Compagnie restaurée. Les acteurs du rétablissement de la Compagnie ne semblent pas se livrer, en définitive, à une reproduction ou à une imitation d'un état ancien mais bien plutôt à une « appropriation par prudence » susceptible d'être source de « tension permanente »¹⁴⁴. La période du rétablissement révèle surtout la recherche d'un équilibre qui semble pour l'heure difficile à trouver, dans un contexte politique et social instable et en perpétuelle recomposition¹⁴⁵.

¹⁴² Alain Corbin, « (Re)penser le XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 1996, n° 2, p. 9.

¹⁴³ Nous remercions Philippe Lécivain de nous avoir indiqué la présence de certaines des lettres qui constituent le point de départ de cette analyse.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Bertrand Goujon, *Monarchies postrévolutionnaires...*, *op. cit.*, p. 12.

Ces divers questionnements s'inscrivent dans une problématique beaucoup plus large qui dépasse le seul cas du théâtre scolaire. L'argumentaire sur lequel repose l'interdiction est symptomatique de la manière dont la Compagnie se perçoit, dont elle présente et se représente son action dans la société française, dont elle se raconte et s'énonce à l'intérieur de l'Ordre comme à l'extérieur pouvant alors susciter des doutes, des méfiances voire des oppositions¹⁴⁶. Cette image de soi se construit tout à la fois sur les ruines de l'expérience contre-révolutionnaire que dans un contexte présent pour le moins critique. Après un premier temps d'implantation à partir de 1814, la seconde étape du rétablissement est en effet marquée par de nouvelles expulsions des jésuites de Russie et d'Espagne en 1820. Elle connaît surtout une première vague de « jésuitophobie »¹⁴⁷, accompagnée d'un anticléricalisme suscité par le renforcement de la place des ecclésiastiques dans l'enseignement secondaire mais aussi la montée du parti ultra et le ministère Villèle. La période s'achève par le fameux *Mémoire à consulter* du comte de Montlosier (1826) et les ordonnances de 1828 qui expulse les jésuites des petits séminaires. Mais les années 1820 sont aussi celles du développement d'un certain nombre d'initiatives éphémères de reconquête et de légitimation politique et religieuse qui se développent conjointement dans l'espace public. Notre réflexion tente alors de s'inscrire à la suite des travaux sur les manifestations extérieures du culte et les missions intérieures mais aussi de ceux qui dans la tradition historiographique développée autour de la question des rituels ont analysé les cérémonies royales et les deuils politiques, autant de travaux qui ont mis en valeur les notions de visibilité et de représentation sur lesquelles tente de s'appuyer une restauration politique et religieuse¹⁴⁸. La question du théâtre scolaire peut alors nous permettre de mesurer les modalités et les conditions, tant matérielles qu'intellectuelles, d'une reconquête catholique et de souligner, à la suite de travaux récents, certaines tensions qui subsistent dans l'union du Trône et de l'Autel, visibles notamment à l'endroit des

¹⁴⁶ Ces mêmes questions sont soulevées à propos du XIXe siècle dans Alain Corbin *et al.*, *L'invention du XIXe siècle. Le XIXe siècle par lui-même (littérature, histoire, société)*, Paris, Klincksieck, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1999. Voir plus particulièrement l'article d'Alain Corbin, « Le XIXe siècle ou la nécessité de l'assemblage », pp. 153-159.

¹⁴⁷ Les « deux pics de l'antijésuitisme », sous les monarchies censitaires, surviennent en 1824-1828 et en 1843-1845, Michel Leroy, *Le mythe jésuite...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁴⁸ Pour les travaux les plus récents en histoire politique, voir Emmanuel Fureix, *La France des larmes : deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009 et Corinne et Eric Perrin-Saminadayer (dir.), *Imaginaire et représentations des entrées royales au XIXe siècle : une sémiologie du pouvoir politique*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006. Parmi les études plus anciennes, par exemple Françoise Waquet, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'Ancien Régime retrouvé*, Paris, Arts et métiers graphiques, Genève, Droz, 1981. Pour l'histoire religieuse, voir en priorité Christian Sorrel et Frédéric Meyer (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIIe siècle au XXe siècle, Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, Chambéry, Institut des Etudes Savoisiennes, 2001 et Paul d'Hollander (dir.), *L'Eglise dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIXe siècle*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2001.

congrégations masculines¹⁴⁹. Alors que le théâtre scolaire des jésuites pouvait apparaître sous l'Ancien Régime comme une manière de renforcer des liens avec la société et de rendre visible ceux entretenus avec la monarchie, quel sens peut prendre son interdiction à la fin des années 1820 ? Nous essayerons, par conséquent, à la fois de préciser l'idéologie qui sous-tend la reconstruction de la Compagnie sous la Restauration, qui mobilise diverses stratégies, et d'identifier ce qui est davantage de l'ordre d'une mentalité, fruit d'un processus de longue durée.

3.1. La littéralité de la *Ratio studiorum*

Lors du carnaval de 1816, les élèves de Saint-Acheul représentent une pièce écrite un siècle plus tôt par le P. du Cerceau, intitulée les *Incommodités de la grandeur*. Cette représentation semble marquer la reprise progressive et éphémère – moins de dix ans – du théâtre dans certains des petits séminaires dirigés par les jésuites sous la Restauration. Il ne s'agit pas pour les jésuites français de revenir sur les fondements de cette pratique, ni de justifier son retour. Lorsque la correspondance l'évoque, à partir des années 1820, le théâtre scolaire est donc davantage défini comme faisant partie des usages instaurés dans les petits séminaires, à l'instar de ce qui s'est passé dans les collèges de Russie Blanche où la pratique a été maintenue¹⁵⁰. À la suite d'une nouvelle visite effectuée au petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray en juillet 1819, le P. Provincial Simpson ne mentionne pourtant pas explicitement le théâtre parmi les formes d'exercices littéraires, pratiquées en Russie pendant la suppression, qui méritent d'être rétablies prioritairement. Les régents de troisième, de seconde et de rhétorique des collèges russes écrivaient, pour la distribution des prix, le plus souvent des énigmes, raconte-t-il, « mais on peut y substituer tout autre exercice littéraire qu'on jugera à propos, dialogues, plaidoyers, éloges etc. » Il conclut : « Toutes ces pratiques sont bonnes à rétablir, sinon toutes à la fois, du moins successivement »¹⁵¹. Conformément à l'organisation des études établie par la *Ratio Studiorum*, la pratique du théâtre accompagne l'établissement et l'essor des petits séminaires. Successeur du P. Simpson, le P. Provincial Richardot, après sa visite annuelle des maisons, donne au P. Général un panorama de la situation dans les établissements français en cette année 1823. Le théâtre y est décrit comme faisant partie d'une habitude routinière : « La distribution des prix, qui en général s'accompagne, vers la fin de

¹⁴⁹ Matthieu Brejon de Lavergnée et Olivier Tort (dir.), *L'union du Trône et de l'Autel ?..., op. cit.*

¹⁵⁰ Sabina Pavone mentionne l'existence de représentations de tragédies ou de comédies lors de la distribution des prix, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 185.

¹⁵¹ AFSI, A-Pa 71, Le P. Simpson aux supérieurs de Sainte-Anne-d'Auray, 8 juillet 1819.

l'année scolaire, d'une pièce de théâtre ou d'une joute oratoire, s'est déroulée cette année avec un éclat tout particulier, devant un public plus nombreux. » Il poursuit à propos du petit séminaire d'Aix : « la distribution des prix n'a rien eu de singulier, si ce n'est qu'on y a joué une tragédie composée par le professeur de rhétorique. »¹⁵² Les *Annales de Saint-Acheul* ajoutent plusieurs précisions intéressantes sur les autres circonstances des représentations théâtrales : « l'usage reçu depuis la naissance de St Acheul », explique le P. Loriguet, sans toutefois expliciter l'origine de cet usage, « était de donner tous les ans une représentation dramatique à l'époque des jours gras. Plus tard, des circonstances extraordinaires », ajoute-t-il en guise d'excuse, « en firent ajouter une seconde dans le courant de l'année. On imagine ensuite d'en donner pour la fête du supérieur, et même dans l'intérieur de quelques classes, pour la fête des régents. »¹⁵³ Comme sous l'Ancien Régime, les représentations théâtrales peuvent donc précéder la distribution des prix en fin d'année et accompagner les réjouissances de carnaval. Mais, sous la Restauration, elles servent parfois à célébrer les fêtes patronales, notamment celle du recteur, courante au XIXe siècle. Ce n'est donc pas une simple reprise de l'usage du théâtre scolaire comme le pratiquaient les élèves des collèges jésuites d'Ancien Régime mais un nouveau développement dans une direction qui n'est toutefois pas inédite. On cultive un usage interne du théâtre qui a existé dès l'origine et qui instaurait, comme d'autres jeux et exercices littéraires tels que les éloges, le dialogue avec la communauté constituée par le collège, élèves, professeurs et supérieurs¹⁵⁴.

François de Dainville a souligné la précocité et la fréquence des débordements attestant de la tension constante entre la pratique effective du théâtre dans les collèges jésuites et les normes instaurées par l'institution¹⁵⁵. En 1829, l'annaliste de Saint-Acheul résume en quelques lignes ce qui a conduit vers le rappel à l'ordre des petits séminaires en constatant que le développement des représentations théâtrales a, de façon inévitable selon lui, été conduit vers un abus : « Cet amusement n'eut d'abord lieu qu'une fois l'année », précise-t-il pour l'année scolaire 1815-1816 : « dans la suite, il devint plus fréquent, et amena des abus qui obligèrent à y renoncer »¹⁵⁶. Le théâtre scolaire fait partie de ces « choses humaines », de

¹⁵² « *Aquis distributio praemiorum nil singular habuit prater exhibitionem trageadiae a Professore Rhetorica compositam.* » ARSI, Franciae 1002-I 28, Le P. Richardot au P. Général Fortis, 19 septembre 1823.

¹⁵³ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 284.

¹⁵⁴ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Pour l'édification des nôtres » et Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti...*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁵ François de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, p. 477. Jean-Marie Valentin souligne lui aussi la persistance du « décalage entre la volonté affichée des provinciaux et des généraux et la pratique des collèges », *Le théâtre des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 217-218.

¹⁵⁶ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 46.

ces « usages établis dans les meilleures vues » qui pourtant sont liés à une déviance, celle « de dégénérer ou d'amener à leur suite des abus ou du moins des inconvénients »¹⁵⁷. Les plaintes du P. Provincial Godinot sont récurrentes qui déplorent des excès comme en 1826 par exemple : « Vous l'appellez Pièce en Dialogue », écrit-il au supérieur du petit séminaire de Dôle : « mais toutes les pièces sont en dialogue. » C'est donc bien une pièce de théâtre, avec personnages en costumes et subdivision en scènes, que l'on vient de représenter au petit séminaire à l'occasion de la fête de Charles X : « Si j'ai toléré les dialogues, c'était un simple dialogue entre deux ou trois quatre au plus sans habits étrangers ni liaison de scènes ni succession de scènes et fort courts. Et votre dialogue a duré depuis 5 h du soir jusque 8h1/2. Etrangers invités, règlement dérangé pour les élèves et pour nous. »¹⁵⁸

L'une des tâches confiée au P. Godinot, nouveau provincial de France à partir du 20 février 1824, est donc de reprendre en main cette situation jugée irrégulière et devenue critique, particulièrement au collège de Dôle qui vient d'ouvrir ses portes en cette année scolaire 1823-1824. Étranger à la province au moment de sa nomination, le P. Godinot a été choisi par le P. Général Fortis en raison de son expérience de gouvernement en tant que vice-provincial des maisons établies en Suisse, en Hollande, en Belgique et en Germanie¹⁵⁹. Le séjour à Rome qu'il effectue au cours de la première année de son provincialat, à l'hiver 1824-1825, pour rendre compte au P. Général de l'état de la province et régler divers points quant au fonctionnement des petits séminaires, est déterminant dans le rétablissement de la discipline parmi les membres français qui caractérise les années de la Restauration¹⁶⁰. Au cours de ce séjour, le P. Général redit au P. Godinot son désir de voir les maisons dans un meilleur ordre et la correspondance s'en fait l'écho¹⁶¹. Le P. Varin est alors chargé par le provincial d'annoncer aux établissements l'interdiction des pièces en français, ainsi qu'il l'explique dans sa lettre du 4 février 1825 au P. Richardot¹⁶². Plus tard, à la fin de l'année 1826, la décision du P. Godinot d'interdire les pièces dans les maisons, quelle que soit la langue employée, est à nouveau basée sur « la défense si expresse faite au nom du P.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 283-284. Au contraire, pour le P. Porée le théâtre n'est par nature ni bon ni mauvais, mais est malheureusement le plus souvent utilisé à des fins peu louables, voir *Supra*, Chapitre 4, « De l'efficacité spirituelle du théâtre ».

¹⁵⁸ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826.

¹⁵⁹ Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 305. Voir également Achille Guidée, *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus*, vol. 2, Paris, Charles Douniol, 1860, p. 164.

¹⁶⁰ Contrairement à ce qu'écrit Burnichon et conformément à la notice biographique donnée par Guidée, le voyage s'effectue non pas en décembre 1825 mais dans l'hiver 1824-1825. La confirmation nous est donnée par une lettre écrite à Rome, en date du 20 février 1825, du P. Druilhet, accompagnateur du P. Provincial (AFSI, A-Pa 72, Le P. Druilhet au P. Richardot, 20 février 1825)

¹⁶¹ Nous n'avons néanmoins pas retrouvé d'allusion dans les lettres envoyées par le P. Général Fortis.

¹⁶² AFSI, A-Pa 72, Le P. Varin au P. Richardot, 4 février 1825.

Général »¹⁶³. Les dispositions prises au sujet des représentations théâtrales résultent par ailleurs de l'impulsion donnée lors de la 20^e Congrégation générale, réunie en 1820 pour l'élection du nouveau P. Général, qui rappelle les points importants à appliquer et à faire observer. Parmi les textes normatifs régissant la vie de la Compagnie et de ses établissements et qui ont toujours force d'obligation selon le 6^e décret, les règles particulières propres à chaque charge mais surtout la *Ratio Studiorum* de 1599 conservent toutes leurs valeurs pour la conduite des études, bien que l'on réclame déjà la révision de cette dernière¹⁶⁴. De même que lors de leur élaboration à la fin du XVI^e siècle, les règles de la *Ratio* portant sur le théâtre sont mobilisées pour réguler une pratique préexistante : le plan d'études a en effet vocation à « instituer » la pratique du théâtre qu'autant qu'elle règlemente et fixe les limites d'un usage préexistant¹⁶⁵. On doit également suivre la *Ratio discendi et docendi* du P. Jouvancy (1692) ainsi que le recommande, dès 1818, le P. Provincial Simpson aux préfets de classes et à tous les régents¹⁶⁶. L'ouvrage vient d'ailleurs d'être réédité, en 1825, chez François Seguin à Avignon, un des éditeurs de la Compagnie sous la Restauration.

Les abus sont, pour le P. Provincial, le résultat d'une méconnaissance et de l'inobservance des règles de la Compagnie. Une lettre du P. Godinot, écrite à peine un mois après sa nomination, rappelle la teneur de la règle du provincial à propos de l'attitude à observer vis-à-vis des pièces de théâtre et renvoie explicitement son correspondant aux textes normatifs. Il affirme par là même l'importance de la hiérarchie au sein de la Compagnie :

« Les comédies et les tragédies ou même les actions dramatiques privées, lorsque les personnages portent un costume, ne sauraient se tenir sans l'accord exceptionnel du Provincial, qui doit lui-même les autoriser très rarement, et seulement après les avoir examinées en personne ou les avoir fait examiner par des hommes qu'il aura désignés auparavant (voir Reg[les] 58 Prov[incial] Tom. 3 pag. 83. – Reg[les]. 13 et 14 Rect[eur]. Rat[io] Stud[iorum] Tom. 2 pag. 177)¹⁶⁷. D'ailleurs, si elles doivent être écrites en latin ou en langue vernaculaire, le Provincial en jugera. »¹⁶⁸

¹⁶³ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826.

¹⁶⁴ 20^e CG, d. 6 et d. 10. Voir la transcription anglaise dans John W. Padberg, Martin D. O'Keefe et John L. McCarthy, *For Matters of greater Moment...*, *op. cit.*, pp. 428-429.

¹⁶⁵ Voir Jean-Marie Valentin, « Les jeux de la Fête-Dieu jésuites au XVI^e siècle. *Le Dialogus inter vere Catholicum et Dubitantium* (1572). Edition et commentaire », Jean-Marie Valentin, *Theatrum Catholicum XVI^e-XVII^e siècles*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, p. 108.

¹⁶⁶ ARSI, Franciae 1001-I 62, Le P. Simpson au P. Général Brzozowski, 20 septembre 1818. Plus généralement, c'est l'Institut de saint Ignace qui doit être observé « *ad litteram* », ainsi que le rappelle le Général à Richardot, lorsqu'il est encore provincial de France, ARSI, Franciae 1002-XIV 6, Le P. Général Fortis au P. Provincial Richardot, Rome 31 août 1822.

¹⁶⁷ « Qu'il ne permette que très rarement [explique la Règle 58 du Provincial] que l'on joue, ou représente des Comédies et Tragédies, et encore qu'elles soient en latin et décentes, et qu'il les examine lui-même auparavant, ou bien qu'il les commette pour être examinées par d'autres : mais qu'il défende du tout que telles ou semblables actions, se fassent en l'Eglise », *Règles de la Compagnie de Jésus*, Paris, Jean Fouet, 1620, p. 67. Les règles 13

Un mois plus tard, en réponse à l'envoi de la tragédie écrite par le P. Rondot, professeur de rhétorique à Dôle, que les élèves ont commencé d'apprendre, le P. Godinot répond au P. Richardot : « La chose s'est faite innocemment. Cependant elle n'en était pas moins et *contre les règles* et contre la volonté récente du P. General. On ne savait pas cette dernière, on ne faisait pas attention aux premières », déplore-t-il¹⁶⁹. Les restrictions se font donc tout d'abord conformément aux deux principaux points sur lesquels insiste la *Ratio Studiorum*, l'usage du latin et la rareté des représentations¹⁷⁰. Cela n'échappe d'ailleurs pas au P. Lorique qui expliquera plus tard dans ses *Annales* que l'« une des premières recommandations faites par le nouveau Provincial au nouveau recteur, fut [...] de travailler à diminuer notablement le nombre de ces amusements dramatiques » ; « la réforme projetée se réduisit », ajoute-t-il plus loin, « à substituer, du moins en partie, la langue latine à la française, et à rendre les représentations un peu moins fréquentes »¹⁷¹. Les autorités romaines de la Compagnie exigent dans un premier temps la suppression des pièces en français : « on ne veut pas (à Rome) pour les maisons de la Compagnie de pièces de théâtre françaises, petites ou grandes, en telle forme ou étendue, et sous tel nom que ce soit », écrit le P. Varin au P. Richardot en 1825. « Prévenez d'avance pour le carnaval », ajoute-t-il : « qu'on amuse son monde comme on voudra, mais rien de ce genre, non plus qu'aux fêtes de Recteurs etc. »¹⁷² Les restrictions, intervenues entre 1824 et 1825, s'achèment très vite vers la suppression complète des pièces de théâtre au cours de l'année 1826. Le P. Godinot se voit alors contraint de rappeler au P. Richardot son vœu d'obéissance : « On a supprimé les pièces partout et voici qu'à Dôle elles

et 14 du recteur sont celles relatives aux représentations théâtrales, déjà citée, et à la distribution des prix. La règle 14 demande au recteur de veiller « avec soin à ce que les élèves, en se préparant à cette cérémonie, ne portent aucun préjudice à leur conduite ou à leurs études. » Voir dans la *Ratio studiorum, Règles du recteur* [87] et [88].

¹⁶⁸ « *Comediae et Tragediae vel Clausarum Actiones Dramaticae, ubi Personnae vestiuntur alieno habitu, non [fiant] sine licentiâ speciali Provincialis, qui ipse eas rarissimè permittere debet, illasque tantùm à se vel ab iis quibus id commiserit priùs examinatas. (vid. Reg. 58. Prov. Tom. e. Pag. 83. – Reg. 13 et 14 Rect. rat. Stud. Tom. 2 Pag. 177) Porrò aut latinè aut vernaculè scribi debeant, judicabit Provincialis.* » (AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot, mars 1824). Nous avons choisi ici de traduire « clausarum » par « privées » qui renvoie, selon nous, aux représentations théâtrales qui pouvaient avoir lieu en classe (Voir dans la *Ratio, Règles du professeur de rhétorique* [393]).

¹⁶⁹ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 3 avril 1824 ; nous soulignons.

¹⁷⁰ *Ratio studiorum, Règles du recteur* [87] sur les Tragédies et comédies : « L'argument des tragédies – qui ne doivent être que latines et très rares – sera sacré et pieux ; il n'y aura aucun intermèdes, sinon latin et décent ; aucun personnage ni vêtement féminin n'y sera introduit. » Non seulement, les compositions des régents en français sont souvent malhabiles, estime le P. Jouvancy, mais de plus, dit-il, « nos règlements ne le permettent pas : ils exigent que les exercices littéraires de nos classes servent à apprendre le latin ». (Chap. II, art. II, § IV, *De la manière d'apprendre et d'enseigner conformément au décret de la XIVe congrégation générale, ouvrage destiné aux maîtres de la Société de Jésus*, Paris, Hachette, 1892, p. 54)

¹⁷¹ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Lorique en 1829 [copie B], p. 285.

¹⁷² AFSI, A-Pa 72, Le P. Varin au P. Richardot, 4 février 1825.

se rétablissent dans le plus grand complet. Il en faudra au Carnaval a la fête du Super[ieur] peut être du Préfet que sais je, est-ce là l'Obéissance ? »¹⁷³ L'interdiction des représentations théâtrales révèle les difficultés persistantes de l'application des règles relatives au théâtre et l'impossibilité de s'en tenir aux limites définies par la *Ratio Studiorum*¹⁷⁴. Cela peut apparaître, dans la correspondance, comme une mesure temporaire mais celle-ci, nous le verrons plus loin, nous semble aller dans le sens de la réforme de la *Ratio Studiorum* qui sera entreprise en 1832 et qui supprime, de façon significative, la règle du Recteur relative aux représentations théâtrales¹⁷⁵.

3.2. « Joindre la prudence du serpent à la simplicité de la colombe » : de la pratique du secret et de la discrétion sous la Restauration

Aux problématiques internes suscitées par une recherche aiguë d'unité et de régularité, se mêlent étroitement, dans l'argumentaire concernant la question du théâtre scolaire, les enjeux relatifs au contexte socio-politique français dans lequel les jésuites évoluent. Informés de la situation politique et religieuse de la France par la correspondance mais aussi par le rapport du P. Grivel fait à l'occasion de la 20^e Congrégation Générale¹⁷⁶, conscients des écueils qui la menacent, la Compagnie reste prudente vis-à-vis d'une stratégie offensive de retour. Les modes de relation qu'elle instaure, ses rapports avec l'extérieur, et notamment avec la société française, s'en trouvent alors sensiblement modifiés, et viennent interroger la pertinence même d'une pratique théâtrale en milieu scolaire sous la Restauration. Cela s'illustre bien, selon nous, dans l'adoption de comportements relevant en partie d'une « culture du secret » dont l'approche historique a été renouvelée ces vingt dernières années¹⁷⁷. L'idée que le secret ne doit pas tant être abordé dans la perspective polémique d'une « vérité cachée à découvrir » mais plutôt comme une « économie », une pratique qui détermine

¹⁷³ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826.

¹⁷⁴ Au cours du XVII^e siècle, plusieurs rappels à l'ordre témoignent des tentatives de contrôle des représentations dramatiques de la part des PP. Généraux, à commencer par les années qui suivent l'édition de la *Ratio*, sous le généralat du P. Muzio Vitelleschi (1615-1645) puis à la veille des la 14^e Congrégation Générale entre 1671 et 1696. Voir François de Dainville, *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 477-478.

¹⁷⁵ *Programme et règlement des études de la Société de Jésus : comprenant les modifications faites en 1832 et 1858*, Paris, Hachette, 1892, p. 20. Comme l'explique John Padberg, cette nouvelle version ne prendra jamais un caractère définitif car elle ne sera pas soumise au vote de la Congrégation Générale, John W. Padberg, *Colleges in controversy...*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷⁶ ARSI, Franciae 1002-I 7, Status Provinciae Galliae expositus A.M.R.P. Aloysio Fortis a R. P. Fideli Grivel electore deputato ad 20^e Cong. Gen. 17 Decembris 1820. Le P. Grivel y décrit le système politique français, les relations entretenues avec le Roi, les ministres, les évêques et la société.

¹⁷⁷ Ce renouvellement procède notamment d'une redécouverte en France de la pensée de Georg Simmel (1858-1918) et de la traduction de ses écrits. Voir notamment « Le secret et la société secrète » dans Georg Simmel, *Sociologie. Etudes sur les formes de socialisation*, Paris, PUF, 1999, pp. 347-405.

l'organisation des relations entre les membres d'un groupe minoritaire¹⁷⁸, pouvant également être un « élément d'identification » de ce même groupe¹⁷⁹, nous aide à penser le rétablissement de la Compagnie de Jésus comme un moment où se construit et se concrétise une nouvelle identité, une autre manière d'être et d'agir différente de celle que laissent transparaître, par exemple, les processions et les missions intérieures auxquelles participent par ailleurs les jésuites français. Analysé ici non pas à partir du mythe jésuite mais du point de vue de la Compagnie et de ses membres, le secret peut alors apparaître, ainsi que le montre Pierre Serna, comme un autre lieu où il devient possible de définir, dans sa complexité, une forme d'action politique et religieuse mais aussi de socialisation¹⁸⁰.

L'origine d'une culture du secret parmi les jésuites du rétablissement prend assurément sa source dans l'épreuve de l'exil vécue par une partie d'entre eux et dans une vie de clandestinité à laquelle sont vouées la majorité des congrégations masculines non autorisées depuis la Révolution et l'Empire. Mais il ne faut pas non plus négliger l'expérience russe qui semble avoir contribué à renforcer, aux yeux des jésuites du rétablissement, la nécessité d'adopter un comportement circonspect. Déjà, en 1802, le P. Billy prenait en exemple ses confrères russes pour conseiller la retenue au P. Delpuits, revenu d'exil et qui, un an auparavant, avait créé en France la fameuse Congrégation : « Allons, mon cher ami, voyez, cherchez. Mais tout ceci avec prudence ; ne faisons pas claquer notre fouet : ne réveillons point la jalousie, le préjugé ou la haine ». Puis, il ajoute, « faisons le bien humblement et modestement. Peut-être est-ce à cette tranquillité, à cette modestie que les Jés[uites] Russes Polonais ont dû leur conservation »¹⁸¹. Comme au temps des Pères de la Foi, la culture du secret prend tout d'abord la forme d'une dissimulation et d'une indétermination qui vise la protection et à se soustraire à l'ingérence et au contrôle de l'Etat et aux regards des ennemis de la Compagnie. Si les jésuites français se considèrent comme des jésuites, ils avancent néanmoins sans se nommer : « Tout cela va secrètement », constate un jésuite irlandais de passage à Paris en novembre 1814, « et sans qu[e les jésuites français] disent qui ils sont. Ainsi le requièrent la prudence et la nécessité. Les philosophes et les jansénistes forment un

¹⁷⁸ Bernard Gainot et Pierre Serna (dir.), *Secret et République (1775-1840)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2003, p. 9.

¹⁷⁹ Wolfgang Kaiser, « Pratiques du secret », *Rives nord-méditerranéennes* [en ligne], 17, 2004, consulté le 15 mai 2014, URL : <http://rives.revues.org/535>. Plus que le secret et indépendamment d'un état minoritaire, c'est la prudence qui marque la stratégie de la Compagnie de Jésus dans ses relations avec l'extérieur.

¹⁸⁰ Pierre Serna, « Pistes de recherches : du secret de la monarchie à la république des secrets », dans Bernard Gainot et Pierre Serna (dir.), *Secret et République...*, *op. cit.*, p. 38. Sur l'importance du secret dans la constitution du mythe jésuite voir Michel Leroy, *Le mythe jésuite...*, *op. cit.*, p. 189 et suiv.

¹⁸¹ ARSI, Russia 1004-III 39, Le P. Jean Billy à M. l'abbé Delpuits, 15 décembre 1802.

grand parti et s'opposent violemment à nous. »¹⁸² Au ministre de l'intérieur, à la police et aux préfets qui leur sont hostiles, les jésuites se présentent comme des prêtres séculiers : « Il est vrai que nous sommes connus comme suivant l'Institut de la Société de Jésus », écrit le P. Barat au P. Général, en 1817, « mais ce n'est que pour l'opinion publique et non juridiquement, nous ne sommes ostensiblement aux yeux de la police que des Prêtres séculiers employés par les Evêques dans leurs séminaires. »¹⁸³ Dans les premières années de la Restauration, on évolue aussi volontiers en tant que Pères de la Foi ainsi que l'explique Mgr Vincenzo Macchi, nonce apostolique en France, au cardinal Consalvi : les « jésuites existant en France, sous le nom des Pères de la Foi [...] vivent réunis en communauté, mais sous l'habit de prêtres séculiers, pour se mettre ainsi à couvert de toutes infractions aux lois locales. »¹⁸⁴ L'interrogatoire auquel vient de répondre, en 1818, le P. Thomas face au nouveau préfet de Mayenne, dévoile la défense adoptée par certains jésuites français lors des premières années de la seconde Restauration, reposant à la fois sur la dissimulation et le principe de la liberté de conscience et de culte accordée par la Charte :

« 4° Vous êtes ce qu'on appelle des Pères de la Foi ? – Oui, Monsieur. 5° Vous êtes jésuites ? – Il n'y en a pas de reconnus en France. 6° Vous suivez la règle de S. Ignace ? – Chacun en son particulier a bien le droit de suivre telle règle qu'il juge à propos : nous suivons celle-là comme d'autres suivent celles de S. Dominique ou de S. François. 7° Vous avez un Général ? – Il n'y en a pas en France. 8° On ne le souffrirait pas ; mais vous lui écrivez ? – Jamais je ne lui ai écrit. »

« Le P. Thomas sait joindre la prudence du serpent à la simplicité de la colombe », conclut le P. Grivel¹⁸⁵. Alors que ce dernier s'interroge sur l'éventualité d'une reconnaissance de la Compagnie sous le nom des Pères de la Foi, car c'est, dit-il en 1817, « le seul que nous pourrions prendre »¹⁸⁶, le P. Général Brzozowski oppose un refus catégorique et rappelle la ligne à suivre, pour le moins précaire compte tenu de la situation en France :

« Pour ce qui est de notre nom, nous croyons que saint Ignace ne nous l'a pas donné sans une inspiration particulière, il a été confirmé par une multitude de Papes et tout nouvellement par Pie VII. Nous en sommes en possession depuis 3 siècles ; ce nom n'a rien d'offensant pour personne, quelle raison pourrait-il y avoir de le changer ? C'est sous ce nom que la Compagnie s'est établie et a prospéré, c'est sous ce nom qu'elle a été regrettée, c'est sous ce nom qu'elle

¹⁸² « Tutto questo va nascostamente e senza nominarsi chi sono. Così vuol la prudenza e la necessità. I filosofi e Giansenisti fanno un gran partito, e si oppongono fieramente a noi. » (ARSI, Franciae 1001-I 2, Lettre du P. Aylmer au P. Pianciani, Paris, 8 novembre 1814).

¹⁸³ ARSI, Franciae 1001-IV 1, Le P. Barat au P. Général Brzozowski, 8 mars 1817.

¹⁸⁴ « Gesuiti esistenti in Francia, sotto il nome di Padri della Fede [...] vivono riuniti in comunità, ma in abito di Preti Secolari, per porsi così al coperto di qualunque contravvenzione alle leggi locali. » (ARSI, Franciae 1001-I 3 c), Mgr Macchi à Mgr Consalvi, 15 août 1820 [copie des archives du Vatican].

¹⁸⁵ ARSI Franciae 1001-I 46, Le P. Grivel au P. Rozaven, 3 janvier 1818.

¹⁸⁶ ARSI Franciae 1001-I 29, Le P. Grivel au P. Rozaven, avril 1817.

est rétablie et qu'on la désire partout ; le gouvernement lui-même ferait de vains efforts pour le changer. Il faut insister beaucoup sur l'avis du Clergé de France de 1761 et sur les quatre points qui y sont développés et faire voir qu'en aucun temps le gouvernement n'a eu à se plaindre de la conduite des jésuites »¹⁸⁷

Face à la tentation de certains jésuites français de se dissimuler derrière l'identité des Pères de la Foi, au risque d'une dangereuse confusion et d'une perte d'identité, le P. Général rappelle que la reconnaissance ne peut se faire qu'au nom de l'ancienne Compagnie dont il convient de défendre avec constance la permanence et les qualités¹⁸⁸. Le secret ne peut donc constituer la base sur laquelle s'appuie le rétablissement. À ce titre, la Compagnie ne doit pas être pensée comme une société secrète – cette forme sociale vouée à l'éphémère se révélant inadéquate – mais bien comme une association qui fait du secret un usage limité¹⁸⁹.

Cela est d'autant plus vrai du fait de la tolérance et de la bienveillance de la monarchie qui, en dépit du maintien du cadre législatif défini à la Révolution et sous l'Empire limitant drastiquement le droit d'association, permet néanmoins aux congrégations masculines de poursuivre leurs activités sans qu'elles en soient trop inquiétées. Le secret est donc relatif car partagé en premier lieu par le roi avec lequel se construisent des rapports basés sur une sorte d'accord tacite qui demande aux jésuites français, selon les mots attribués à Louis XVIII, de ne reprendre « ni le nom ni l'habit de la Compagnie » et de s'occuper « sans bruit de leurs affaires »¹⁹⁰. Cette recherche d'un « équilibre social »¹⁹¹, auquel participent certains évêques qui font appel aux jésuites pour la direction de leurs petits séminaires et les familles catholiques qui y placent leurs enfants, repose en réalité sur le principe de la discrétion, une « forme antérieure ou complémentaire du secret » qui ordonne les rapports humains selon un « mélange de savoir et de non-savoir réciproque »¹⁹². Si l'Etat n'autorise pas les jésuites, ces derniers ne demandent pas non plus à être reconnus compte tenu des oppositions qu'ils suscitent et au risque d'essuyer un refus irréversible¹⁹³. Cet accord fragile apparaît, dans un

¹⁸⁷ ARSI, Russia 1018, Le P. Brzozowski au P. Grivel, 17 février 1818, p. 274.

¹⁸⁸ On voit bien qu'en 1818 il s'agit encore d'adopter, même discrètement, un « discours apologétique d'autolégitimation » dont les principales formes ont été définies à l'époque moderne. Voir Marina Caffiero, « La rhétorique symétrique, discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites », dans Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, p. 199.

¹⁸⁹ Georg Simmel, « Le secret et la société secrète », *op. cit.*, p. 361.

¹⁹⁰ Cité par Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 68.

¹⁹¹ Pierre Serna, « Pistes de recherches : du secret de la monarchie à la république des secrets », dans Bernard Gainot et Pierre Serna (dir.), *Secret et République...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹² Georg Simmel, « Le secret et la société secrète », *op. cit.*, p. 361.

¹⁹³ Antoine Prost nous rappelle que pour les catholiques intransigeants, le droit d'enseignement des congrégations est « antérieur à toute reconnaissance par l'Etat » et « ne peut être concédé par lui ». C'est pourquoi notamment les Frères des écoles chrétiennes refusent, en 1817, de demander l'autorisation pour ouvrir une école, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 163. Ce n'est qu'en

premier temps, rassurant aux yeux de certains, tels le P. Grivel qui reste pourtant lucide sur un possible revirement : « le gouvernement et tout Paris sait qui nous sommes », écrit-il en 1816 : « on nous laisse très tranquilles et à moins d'une révolution politique qu'on craint beaucoup, nous irons notre chemin »¹⁹⁴. Il est, par conséquent, plus exact de parler d'une politique de la discrétion au temps du rétablissement de la Compagnie, qui se renforce dans les années 1820 alors que la situation s'améliore pour les congrégations enseignantes avec l'arrivée, sous le ministère Villèle, de Mgr Frayssinous aux Affaires ecclésiastiques. Cette stratégie hasardeuse conduisant les jésuites français à avancer ni tout à fait secrètement ni entièrement à découvert se révèle inopérante face aux libéraux et aux opposants des jésuites qui y voient la marque de l'intrigue et, sans doute, le retour à une pratique politique d'Ancien Régime, fondée sur la distinction et sur l'exclusion des non-initiés¹⁹⁵.

L'interdiction du théâtre scolaire est par ailleurs étroitement liée, sous la Restauration, à la problématique scolaire, à ses enjeux politiques, et à l'écart qui existe alors entre le statut législatif des établissements d'enseignement secondaire congréganistes et la situation réelle de l'éducation qui y est dispensée. Si l'orientation prise par les petits séminaires dirigés par les jésuites répond à l'objectif de certains évêques de rechristianisation de la jeunesse française, elle contrevient à celle définie par le cadre législatif napoléonien qui, en choisissant d'émanciper ces écoles secondaires du contrôle de l'Université, les destinent néanmoins clairement à être une « pépinière de vocations » ecclésiastiques¹⁹⁶. L'objectif de départ est bien pour le P. Clorivière de soustraire la jeunesse « à la perversité des lycées », considérés comme « des écoles d'impiété ». Il s'agit de concurrencer clairement l'Université, de « faire tomber [sa] funeste influence » en établissant « les fondements d'une éducation chrétienne »¹⁹⁷. Les établissements dirigés par les jésuites sortent ainsi résolument du cadre imposé aux petits séminaires et c'est sur la base de cette transgression que sont établies les ordonnances de 1828¹⁹⁸. La correspondance, de même que les premiers catalogues, enregistrent en effet l'utilisation précoce et récurrente du terme de « collège » et atteste d'un

2001 que la Compagnie de Jésus est, en vertu de la loi de 1901 sur les associations, reconnue légalement en tant que congrégation par le décret du 19 février.

¹⁹⁴ ARSI, Franciae 1001-I 17, Le P. Grivel au P. Général Brzozowski, 31 octobre 1816.

¹⁹⁵ Pierre Serna, « Pistes de recherches... », art. cit., p. 18.

¹⁹⁶ Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation. Tome III, De la Révolution à l'École républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, 2004, p. 512.

¹⁹⁷ ARSI, Franciae 1001-I 6, Le P. Clorivière au P. Général Brzozowski, 28 novembre 1815.

¹⁹⁸ « 1° [...] Parmi les établissements connus sous le nom d'écoles secondaires ecclésiastiques », trouve-t-on dans les ordonnances, « il en existe huit qui se sont écartées du but de leur institution en recevant des élèves dont le plus grand nombre ne se destinent pas à l'état ecclésiastique ; 2° Que ces huit établissements sont dirigés par des personnes appartenant à une Congrégation non légalement établie en France ». Cité par Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, pp. 400-401.

danger qui, dans un premier temps, n'est pas entièrement perçu : « Cependant il ne nous arrivera pas de mal, en continuant comme nous [le] faisons. Je ne sais pas sur quoi l'université pourrait mordre. »¹⁹⁹ Dès 1816, le P. Général s'efforce de combattre cette perception erronée et s'il confirme la nomination des supérieurs de maisons, il signale au P. Clorivière qu'« il ne faut pas leur donner le nom de Recteurs, non plus que celui de collèges à des établissements qui n'ont ni revenus suffisants ni stabilité. Vous savez bien ce que les *Constitutions* exigent pour un collège », poursuit-il, « il n'est donc pas à propos de donner légèrement cette dénomination, surtout dans un pays où la Compagnie n'a pas encore d'existence légale. »²⁰⁰ Le décret 14 de la 20^e Congrégation générale vient confirmer le statut particulier des petits séminaires jésuites français sous la Restauration. Ils sont alors regardés comme des « *collegiis inchoatis* », c'est-à-dire des « jeunes collèges » ou des « collèges en cours d'organisation »²⁰¹. De nouveau, il s'agit de s'en tenir à ce juste milieu en considérant les établissements jésuites à mi-chemin entre le petit séminaire, dont on est conscient qu'ils outrepassent les cadres, et le collège jésuite, dont ils n'ont pas encore la forme pleine et entière.

L'un des arguments principaux avancés par le P. Godinot, en novembre 1826, pour interdire les représentations théâtrales à Dôle fait donc valoir ce statut particulier des établissements d'éducation dirigés par les jésuites :

« Mais ce à quoi vous ne pensez pas, on nous présente et on nous prépare les plus fortes attaques sous prétexte que nous ne sommes pas petits séminaires. Voila un argument bien fort que Dôle fournit. Quel est le petit séminaire ecclésiastique où on donne des pièces ? *On n'en donnait que dans les collèges jésuites. Nous sommes donc jésuites et Dôle est donc un collège de jésuites*, que répondre ? [...] Quelle joie pour nos ennemis surtout d'après le genre de la pièce. Je vous le répète. Je suis peiné et n'y connais plus rien. »²⁰²

Le théâtre scolaire apparaît ici comme l'une des marques caractéristiques des collèges jésuites, un « signe de reconnaissance » susceptible d'être perçu par les opposants de la Compagnie²⁰³. Rétablir le théâtre dans les petits séminaires, comme au temps des collèges d'Ancien Régime, c'est dévoiler l'identité des prêtres qui y travaillent et contrevenir à la politique de discrétion qui commande le rétablissement de la Compagnie en France.

¹⁹⁹ ARSI Franciae 1001-I 29, Le P. Grivel au P. Rozaven, avril 1817.

²⁰⁰ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au Père Clorivière, 13/25 août 1816, pp. 154-155. Clorivière lui affirme pourtant que « cette dénomination n'est point en usage parmi nous. » (ARSI, Franciae 1001-I 15, Le P. Clorivière au P. Général Brzozowski, 8 octobre 1816).

²⁰¹ 20^e CG, d. 14: « Concerning those houses in France that do not possess stable goods but have schools and a large number of boarding students, the question arose what status they are to have. It appeared proper to all that they should be regarded at least as *inchoate colleges*, whose rectors have the same rights and powers as the other rectors. » Cité par John W. Padberg, Martin D. O'Keefe et John L. McCarthy, *For Matters of greater Moment...*, *op. cit.*, p. 432; nous soulignons.

²⁰² AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826 ; nous soulignons.

²⁰³ Voir Michel Leroy, *Le mythe jésuite...*, *op. cit.*, p. 202.

L'opinion a tôt fait d'assimiler la pratique scolaire du théâtre aux jésuites dont une partie de la société redoute le retour à l'heure où la place des ecclésiastiques dans l'enseignement s'est renforcée et où la concurrence des petits séminaires sur les collèges communaux est de plus en plus évidente. C'est d'autant plus vrai pour le petit séminaire de Dôle, ancien collège soustrait à la gestion de l'Université en 1823²⁰⁴. Le P. Provincial adopte ici les arguments que le P. Rozaven exposait trois ans auparavant dans une lettre au sujet de l'enseignement du dessin et de la musique. Ce dernier accusait réception du programme de la distribution des prix de 1822, envoyé par le P. Cuénet, supérieur de Sainte-Anne-d'Auray :

« Nous n'enseignons aux enfants que la Religion et les sciences ; il ne doit donc paraître que cela à nos exercices publics, parce que ces exercices sont pour rendre compte au public de ce que nous enseignons et rien de plus. Vos maisons ne sont-elles pas des petits séminaires ? L'éducation que vous donnez est donc censée ecclésiastique ; mais le Dessin et la Musique n'entrent pas dans l'éducation ecclésiastique ; les produire, c'est donc vous afficher et *dire au public votre secret*. »²⁰⁵

En ce sens, les années 1824 et 1826 apparaissent comme des tournants décisifs. Les restrictions prises au début du provincialat du P. Godinot et surtout l'interdiction des représentations théâtrales deux ans plus tard répondent aux offensives menées par le parti libéral et les anticléricaux qu'enregistre avec inquiétude la correspondance. « Tandis que la paix règne parmi nous », écrit le P. Varin à la fin de l'année 1824, « nos ennemis ne s'endorment pas, les journaux libéraux, surtout le *Constitutionnel*, ne cessent d'attaquer et de calomnier de toutes manières la Compagnie, et il faut l'avouer, dans ce qu'on appelle la classe honnête, il y a bien des impressions fausses et fâcheuses contre la société. »²⁰⁶ Excitées par la victoire des ultras aux élections à la Chambre des députés en mars et l'arrivée de Charles X sur le trône en septembre, les attaques du *Constitutionnel*, premier journal français et l'un des deux organes de la presse libérale, attirent l'attention sur les huit petits séminaires jésuites et sur le noviciat de Montrouge en alimentant l'idée d'une mainmise de la Compagnie, et à travers elle l'Eglise, sur l'enseignement²⁰⁷. Le *Mémoire à consulter* de Montlosier, publié en mars 1826, fait quant à lui de la présence des jésuites en France non plus seulement une question politique mais aussi judiciaire, portée notamment à la Chambre des députés, tandis qu'il donne à l'offensive antijésuite une publicité qu'elle n'avait pas encore auprès des

²⁰⁴ Installé dans l'ancien collège jésuite, la gestion de l'établissement secondaire a été confiée à l'Université avant que les députés mécontents suppriment la subvention municipale en 1823. La gestion est alors transférée à l'évêque et l'établissement devient un petit séminaire, approuvé par Mgr Frayssinous. Voir Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 219.

²⁰⁵ ARSI, Franciae 1002-XIV 8, Le P. Rozaven au P. Cuénet, 1^{er} janvier 1823 ; nous soulignons.

²⁰⁶ ARSI, Franciae 1002-I 56, Le P. Varin au P. Général Fortis, 27 décembre 1824.

²⁰⁷ Voir Michel Leroy, *Le mythe jésuite...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

couches populaires de la société²⁰⁸. La lettre écrite en novembre par le P. Provincial au P. Richardot peut apparaître comme le dénouement de mesures suppressives à l'encontre du théâtre en réaction à ce que le P. Varin qualifie, en juillet, de « déchaînement de l'Enfer contre nous »²⁰⁹. Corollaire du secret et de la discrétion, le silence semble, pour les jésuites d'alors, la principale réponse à donner aux attaques des libéraux des dernières années de la Restauration, relayées par la presse et toute une littérature pamphlétaire : « à tout cela nous ne répondons jamais un mot, nous prions pour eux comme nous l'a expressément recommandé le R. P. Provincial, nous tâchons de faire tout le bien qui est en notre pouvoir, enfin nous évitons soigneusement de leur donner prise sur nous. »²¹⁰ La stratégie de défense des jésuites français sous la Restauration repose non pas sur l'affrontement polémique, pour lequel on utilisait volontiers les armes rhétoriques de l'adversaire, mais sur le silence des membres de la Compagnie²¹¹. Ce qui n'empêche pas le possible recours à une défense venue de l'extérieur au risque d'être parfois difficile à contrôler : « Dites bien au P. Général, mon père, que nous sommes très prudents, que nous ne faisons point de bruit, mais que nos amis en font trop. »²¹² Ainsi, lorsque le P. Godinot demande en 1828, à la veille de quitter les petits séminaires, que les distributions de prix se fassent « sans cérémonies », « sans éclat et sans discours qui tende à faire des allusions ou à exciter des regrets », c'est aussi, semble-t-il, parce que le théâtre ajouterait des paroles là où le silence doit prévaloir avant tout²¹³. Le ton se fait plus impérieux à l'encontre du petit séminaire de Dôle, étroitement surveillé depuis son ouverture : « À Dôle plus qu'ailleurs, il convient qu'il n'y ait rien que la distribution pure et simple, et tachez de

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 46 et p. 51.

²⁰⁹ ARSI, Franciae 1002-II 10, Le P. Varin au P. Général Fortis, 3 juillet 1826.

²¹⁰ ARSI, Franciae 1002-III 13, Le P. Loriguet au P. Général Fortis, 27 janvier 1826.

²¹¹ L'attitude adoptée sous la Monarchie de Juillet est semble-t-il moins catégorique. Selon Cornelius Lighthart, la politique du P. Général Roothaan se caractérise par « la discrétion, faite de prudence et d'effacement ». En 1832, il déclare que, « en ce qui concerne la Compagnie, moins on parlera d'elle, dans les journaux et les revues, en bien ou en mal, mieux cela vaudra, semble-t-il, pour nos intérêts véritables. » (Cornelius J. Lighthart, *Le retour des jésuites au XIXe siècle. La vie du Père Général J. Ph. Roothaan*, Namur, Culture et vérité, 1991, p. 5 et p. 154). Mais, à mesure que les attaques s'intensifient, les jésuites français retrouvent les chemins de la polémique. En réponse à Michelet et Quinet, les PP. Cahour et Ravignan publient respectivement *Des jésuites* (1843-1844) et *De l'existence et de l'Institut des jésuites* (1844). Sur le silence qui frappe la Compagnie au XIXe siècle sur sa propre histoire, voir Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie" : perspectives de recherche », dans José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente et Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas : religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 3, pp. 1797.

²¹² ARSI Franciae 1001-I 29, Le P. Grivel au P. Rozaven, avril 1817. Le P. Général Brzozowski s'inquiète de la « sensation [faite] dans le public » par les ouvrages du théologien Mathurin Tabaraud, *Du pape et des jésuites* (1814), et du parlementaire janséniste Louis Silvy, *Du rétablissement des Jésuites en France* (1816) : « N'aurait-il pas été à propos d'y faire répondre par nos amis ? » demande-t-il au P. Clorivière : « Avez-vous quelques relations avec M. Bonald ? C'est une bonne plume, et un homme religieux. Je ne suis pas pour le bruit. Il y a des occasions où il faut se taire, mais il en est aussi où il est bon de parler, il faut examiner et consulter ses amis. » (ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Clorivière, 30 mars 1817, p. 200).

²¹³ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot, 31 juillet 1828 ; *id.*, Le P. Godinot au P. Cuénet, 7 août 1828.

me croire. Ailleurs on ne fait rien.»²¹⁴ Outre le fait d'avoir montré ses « possibilités signifiantes » – la « politique du silence » peut en effet agir « comme une rhétorique » –, les travaux conjoints de la sociologie et de la linguistique ont souligné combien le silence peut être un lieu fondateur dans la construction identitaire, de même que le secret a, pour Georg Simmel, un rôle positif à jouer dans le processus d'individuation mais aussi de consolidation de l'appartenance à un groupe²¹⁵. Les jésuites du rétablissement assimilent et intériorisent un comportement marqué par la retenue de soi et l'autodiscipline : « En second lieu nos adversaires nous ont été utiles en ce qu'ils nous obligent de nous conduire avec une grande prudence pour ne pas donner lieu à de nouvelles attaques. »²¹⁶ L'exemplarité de la conduite peut servir un discours de persécutions²¹⁷.

Reste que cette politique suscite, sous la Restauration, l'incompréhension de certains jésuites français. Elle ne convainc pas le P. Barret, tout juste nommé ministre au noviciat de Montrouge, qui critique l'« état de langueur » dans lequel se trouve la Compagnie :

« C'est bien avec des intentions bien pures, sans doute, que l'on s'est tenu parmi nous dans une circonspection extrême la plupart du temps ; mais qu'en pouvait-il résulter ?... Quoi que nous fassions nos adversaires ne croiront jamais que nous soyons étrangers aux plus grands intérêts de la société, et notre circonspection n'est pour eux qu'une apparence qui cache des efforts secrets et des moyens plus adroits. Tous les partis ont les yeux sur nous. »²¹⁸

Puis il indique une manière plus offensive de répondre aux attaques : « Les méchants nous dénigrent avec un acharnement qui les rendrait odieux, si l'on savait en profiter ; c'est-à-dire si l'on répondait plus courageusement à l'estime et à l'attente des gens de biens, qui croient, comme les méchants, qu'il nous est donné de faire les plus grandes choses. » Au lieu de cela, constate-t-il, « nous craignons d'agir, ou nous le faisons d'une manière tout à fait contraire au but que nous nous proposons. » Le gouvernement des premiers provinciaux, pour lui, a été marqué par une « réserve excessive » et l'accroissement d'un « esprit de faiblesse » qui « tient

²¹⁴ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Cuénet, 15 août 1828.

²¹⁵ Voir Eni Pulcinelli Orlandi, « Silence, sujet, histoire » dans Anne Decrosse (dir.), *L'esprit de société : vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1993, pp. 225-239. Sur le silence comme relevant paradoxalement des arts rhétoriques en tant qu'il serait « un art de faire quelque chose à l'autre par le silence », voir également Jean-Jacques Courtine et Claudine Haroche, « Silences du langage, langage du visage à l'âge classique », dans Joseph-Antoine-Toussaint Dinouart, *L'art de se taire, principalement en matière de religion*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, pp. 13-54, ici p. 17.

²¹⁶ ARSI, Franciae 1002-VII 6, Le P. Debrosse au P. Général Fortis, 12 janvier 1827.

²¹⁷ La lettre du P. Général Roothaan envoyée, en 1839, à tous les jésuites cultive en effet un tel discours : « Après un temps de succès et d'œuvres magnifiques, vint le temps des oppositions et de la persécution, qui culmina dans la suppression de l'Ordre en 1773 : bafoués et rejetés de partout, nous étions traités comme de la balayure, comme le rebut de la société (1 Co 4, 13). Cependant Dieu restait avec nous. Jamais notre innocence ne fut plus évidente qu'après la suppression. L'attitude des Pères fut exemplaire. » cité par Cornelius J. Lighthart, *Le retour des jésuites...*, op. cit., p. 98.

²¹⁸ ARSI, Franciae 1002-I 70, Le P. Barret au P. Général Fortis, 9 décembre 1825.

beaucoup aux idées et au caractère du P. Varin ». « Le R. P. Godinot en a modéré les effets en ce point qu'il a travaillé fortement à dilater les cœurs et à mettre plus de cordialité dans la conduite intérieure de nos Maisons. Il s'aperçoit aussi maintenant de ce qui nous manque dans nos rapports extérieurs »²¹⁹ Le P. Debrosse émet lui aussi quelques réserves sur le gouvernement du P. Godinot : « Peut-être aussi que quelquefois sa grande prudence devient timide, et paraît n'avoir pas assez de confiance en la divine Providence. J'avoue cependant que dans les circonstances où nous sommes, cette manière de gouverner est préférable au défaut contraire. »²²⁰

3.3. Politique, morale et spiritualité ou l'impossibilité d'un théâtre « restauré »

Notre réflexion est conduite vers un dernier volet qui nous permet d'approcher la problématique du rétablissement moral et spirituel de la Compagnie de Jésus et la question des sources et des formes d'une nouvelle « mentalité » et « sensibilité » religieuses sous la Restauration. Si le théâtre scolaire apparaît problématique aux yeux des supérieurs, si l'on se dirige vers la suppression de la règle du recteur sur les pièces de théâtre dans la *Ratio* de 1832, les raisons sont à trouver du côté d'une image de soi qui est définie assurément en fonction d'une « localisation sociale », comme nous venons de le voir, ainsi qu'à partir de l'appartenance à une communauté religieuse et à son histoire²²¹. Or, les mesures concernant le théâtre scolaire sont présentées dans la correspondance comme un retour à l'ordre, c'est-à-dire aux termes de la *Ratio*, mais peuvent apparaître également comme une révision des règles. L'emploi par certains jésuites du terme ambigu de « réforme » ne doit pourtant pas nous abuser sur le sens que prend le rétablissement de la Compagnie de Jésus, à partir de 1814. De même que pour le P. Loriquet dans ses *Annales de Saint-Acheul*, la perception que le P. Godinot a de sa mission de provincial est en effet celle qui le conduit vers une « réforme » : « je ne puis permettre dans le principe d'un établissement ce que j'ai ordre de reformer dans les maisons et la chose a déjà été établie », explique-t-il au sujet des représentations théâtrales²²². Il s'agit de corriger et de supprimer les abus mais aussi, selon le P. Varin analysant l'action du provincial en 1826, de transformer pour améliorer et être au plus près de

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ ARSI, Franciae 1002- VII 9, Le P. Debrosse au P. Général Fortis, 17 juillet 1827.

²²¹ Rogers Brubaker fait ainsi la distinction entre les « modes d'identification *relationnels* et *catégoriels* », dans « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, p. 75.

²²² AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 3 avril 1824 et AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 285. Sur la question d'une réforme des jésuites pendant la suppression, voir Pierre-Antoine Fabre, « L'histoire de l'"ancienne Compagnie"... », art. cit., p. 1801.

l'image que l'on se fait alors de la Compagnie : « il n'a point rencontré d'obstacles dans les réformes et changements qu'il a cru devoir faire pour établir plus parfaitement dans nos maisons les usages et l'esprit de la Compagnie. »²²³ Le mouvement typique dans les ordres religieux de retour aux origines, c'est-à-dire de retour à une forme ancienne et primitive, supposant qu'il y a, ou qu'il y a eu, un oubli des règles pouvant aboutir à une décadence²²⁴, n'amène cependant pas la Compagnie de Jésus à se diviser en deux courants puisque ce rappel repose en définitive sur un large consensus, sur l'éviction préalable des éléments contestataires que représentaient les paccanaristes et sur l'assimilation des anciens Pères de la Foi français. Nous ne sommes donc pas face à un mouvement de réforme ni à un mouvement d'observance à proprement parler puisque la Compagnie de Jésus postule la continuité et la permanence, du fait de sa survie en Russie ; elle fait donc valoir une identité plutôt qu'une spécificité.

Il n'en demeure pas moins que la convocation des origines fait bien apparaître un « nœud chronologique », un « temps identitaire »²²⁵ que connaissent aussi l'Eglise catholique et particulièrement la papauté dans la première moitié du XIXe siècle. L'insistance sur les règles de vie religieuse et le respect scrupuleux des textes fondateurs permettent d'instituer et de légitimer le présent²²⁶. Reste que l'ambivalence mémorielle et l'illusion d'un retour à un état initial, mises en évidence par la réflexion philosophique et historique ces trente dernières années, et qui affleure dans la correspondance, suggèrent l'existence d'un écart entre le passé fondateur de la Compagnie et sa relecture par les jésuites du rétablissement. L'attitude des supérieurs envers le théâtre est une marque parmi d'autres de cet écart qu'il s'agit ici de mesurer afin de mieux comprendre ce qui se joue dans le présent de la Restauration. En adoptant ici le point de vue de l'histoire de la spiritualité, nous sommes amenés à réfléchir aux liens qui se tissent entre deux démarches spirituelles complémentaires, la contemplation et l'action, c'est-à-dire la vie spirituelle des membres et les activités auxquelles la Compagnie se livre et par là les moyens qu'elle mobilise²²⁷. L'insistance sur des valeurs et des principes

²²³ ARSI, Franciae 1002-I 72, Le P. Varin au P. Général Fortis, 3 janvier 1826.

²²⁴ Dominique Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Editions Arguments, 2005, pp. 339-340.

²²⁵ Jacques Dalarun, « Écrire son histoire. Les communautés face à leur avenir », dans *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé, Actes du 5^e colloque international du C.E.R.C.O.R.*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 678 et Dominique Donadieu-Rigaut, *Penser en images...*, *op. cit.*, p. 5.

²²⁶ La « mémoire des origines institue tout autant qu'elle légitime », explique Alain Dubreucq, « Préface », dans *Écrire son histoire...*, *op. cit.*, p. 16.

²²⁷ Les pistes de réflexion données par le *Dictionnaire de spiritualité* nous semblent riches de possibilités particulièrement en ce qui concerne les collèges et les questions politiques. On invite par exemple à examiner « l'articulation qui a, ou n'a pas, existé entre les thèmes spirituels et les options politiques », *DS*, t. VIII, article

de vie religieuse, la fermeté avec laquelle elles doivent être observées nous semblent susceptibles de redéfinir la place qu'occupe le théâtre dans les maisons de la Compagnie et les formes qu'il prend.

L'application rigoureuse des termes de la *Ratio* au sujet du théâtre s'inscrit dans un effort de réaffirmation de la discipline religieuse et des valeurs de vie communautaire au sein de la Compagnie de Jésus, qui accompagne les préoccupations contemporaines sur la vocation et la perfection sacerdotales²²⁸. L'idéal de l'éducateur continue d'être pensé à travers celui du prêtre et du directeur spirituel²²⁹. L'une des premières valeurs pour laquelle les supérieurs sont particulièrement vigilants dans la gestion des établissements est celle de la modération qui renvoie au souci constant, dans les premières années du rétablissement, de prévenir la dispersion, l'éparpillement des forces. Faire représenter une pièce de théâtre pour célébrer la première année d'ouverture du petit séminaire de Dôle relève en soi de l'excès, pour le P. Godinot : « Nous sommes bientôt à la fin des classes. Je suis sûr qu'il n'y aura pas de pièce de théâtre et que tout se fera avec modération et bien. Une première année surtout il ne faut pas d'exagération ni tant donner à l'extérieur. »²³⁰ S'il se réjouit du succès remporté auprès des familles, le provincial reste inquiet : « Je vous avoue que tant d'éclat tant d'enthousiasme de la part du public une première année surtout m'inspirent quelque crainte », dit-il au supérieur de Dôle : « *Chi va piano va sano* etc. Prendre le vol si haut d'abord, ne laisse plus lieu au mieux et l'on tombe quelquefois d'autant plus vite et d'autant plus bas qu'on s'est levé davantage et plus rapidement. [...] Modération en tout. Intention bien pure, tendre surtout au solide voilà mes devises. »²³¹ Les lettres dénoncent également un certain esprit d'orgueil mêlé à de la mondanité. Le P. Godinot voit dans l'écriture de la tragédie par le P. Rondot, professeur de rhétorique de Dôle, de même que l'adjonction d'un éloge probablement adressé à l'évêque, « une certaine impulsion de faire plaisir et à intéresser les jeunes gens et le monde » et « peut être [...] un certain désir de faire briller l'établissement. »²³² C'est surtout Saint-Acheul et ses pompes qui sont la cible privilégiée des critiques avec en arrière-fond une méfiance persistante vis-à-vis des anciens Pères de la Foi qui composent alors une partie du personnel. Le P. Général Brzozowski constate, dès 1818, que l'établissement contrevient à

« jésuites », col. 1054. Plus fondamentalement, on rejoint ici semble-t-il l'ambivalence qui existe dans la Compagnie de Jésus depuis ses origines soulignée par Michel de Certeau mais aussi par Silvia Mostaccio, « A Conscious Ambiguity: The Jesuits Viewed in Comparative Perspective in the Light of Some Recent Italian Literature », *Journal of Early Modern History*, 12, 2008, p. 414.

²²⁸ Voir par exemple Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

²²⁹ *DS*, t. VIII, article « jésuites », col. 1052.

²³⁰ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 8 juillet 1824.

²³¹ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 14 septembre 1824.

²³² AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 3 avril 1824.

l'esprit d'humilité : « des lettres que le P. Rozaven a reçues d'Amiens me font craindre que cette maison ne vous donne plus de peine que les autres », écrit-il au P. Provincial Simpson ; « il me paraît qu'il y règne un esprit qui n'est pas celui d'humilité ; des succès vrais ou prétendus semblent avoir un peu troublé les têtes. »²³³ L'insistance sur la modération et l'humilité se comprend enfin par l'effort de la 20^e Congrégation Générale pour que soient aussi respectées les règles de modestie, établies par Ignace de Loyola, et qui ordonnent les rapports entre les membres et avec l'extérieur²³⁴.

Le gouvernement du P. Godinot est par ailleurs marqué par le soin accordé à l'observance du vœu de pauvreté sur lequel le décret 7 de la Congrégation Générale de 1820 insiste particulièrement²³⁵. Bien que Saint-Acheul ait « déjà beaucoup gagné du côté de la ferveur et de la pauvreté », « sur ce dernier article il y a encore beaucoup de choses à désirer », selon le P. Gury, consultant du provincial, « et il me semble assez difficile de les obtenir attendu le ton de grandiosité où la maison est montée et les habitudes déjà contractées »²³⁶. Quelques mois plus tard, le même P. Gury réitère son constat : « Il y règne toujours cependant un certain air de grandiosité qui ne s'accorde peut-être pas tout à fait avec l'esprit de pauvreté. »²³⁷ Outre le grand nombre de domestiques et de frères coadjuteurs auquel Gury fait référence ici, les dépenses excessives de Saint-Acheul se révèlent également lors de certaines représentations théâtrales, dont il est difficile cependant de mesurer la richesse des décors et des costumes en l'absence de descriptions suffisantes. Ainsi, la représentation de *La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV*, donné à l'occasion du baptême du duc de Bordeaux, le 1^{er} mai 1821, est suivie d'une illumination et d'un feu d'artifice, en présence, dit-on, de milliers de spectateurs venus d'Amiens²³⁸. Le P. Gury se demande néanmoins si les mesures prises par le P. Godinot au sujet des ornements dans les chambres ou dans l'Eglise du noviciat de Montrouge ne sont pas excessives : « N'est-il pas allé encore un peu loin en faisant disparaître de l'Eglise et de quelques autres endroits de la

²³³ ARSI, Russia 1018, Le P. Général Brzozowski au P. Simpson, 18 septembre 1818.

²³⁴ 20^e CG d. 17, voir John W. Padberg, Martin D. O'Keefe et John L. McCarthy, *For Matters of greater Moment...*, op. cit., p. 433. Pour les règles de modestie, voir Ignace de Loyola, *Ecrits*, Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 615.

²³⁵ 20^e CG, d. 7 n. 4, *Ibid.*, p. 430.

²³⁶ ARSI, Franciae 1002-I 50, Le P. Gury au P. Général Fortis, 13 juillet 1824.

²³⁷ ARSI, Franciae 1002-XIII 14, Le P. Gury au P. Général Fortis, 18 décembre 1825.

²³⁸ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 171. C'est notamment contre cette richesse, qui donnait aux spectacles un tour bien moins modeste que ce que réclamait la *Ratio studiorum*, que se prononce la 14^e Congrégation Générale (1696-1697) et qui se répercute dans la version de 1703 de la *Ratio de Jouvancy* : « Pour ce qui regarde la mise en scène et les décors, il faut charmer les oreilles et les yeux, sans faire cependant de trop grand frais. » (Chap. II, art. II, § IV, *De la manière d'apprendre...*, op. cit., p. 55)

maison quelques gravures et quelques tableaux de saints d'autres ordres comme S. Antoine de Padoue, [...] Ste Thérèse etc. »²³⁹

Est-il pour autant exact d'attribuer, comme le fait Joseph Burnichon, à l'esprit d'austérité et de rigorisme supposé des anciens Pères de la Foi les préventions des jésuites du rétablissement à l'égard du théâtre scolaire ? L'historien jésuite explique en effet, à propos des représentations théâtrales dans les petits séminaires, qu'« il y avait [...] dans le caractère et la vertu des Pères de la Foi, un fond de rigidité qui était comme un arrière-goût de jansénisme, et qui ne disparut pas tout d'abord quand ils se furent donnés à la Compagnie de Jésus. »²⁴⁰ C'est oublier non seulement le rôle joué par le P. Général Fortis et le centre romain dans la limitation et l'interdiction des pièces de théâtre mais aussi l'importance de la doctrine d'Alphonse de Liguori (1696-1787) dans la formation morale des anciens Pères de la Foi et des jésuites du rétablissement que le travail de Jean Guerber a mis particulièrement en valeur²⁴¹. À l'instar du clergé français dont le ralliement massif à Liguori relève selon Philippe Boutry d'une « victoire sans combat » car préalablement préparée, le rétablissement spirituel de la Compagnie en France se fait dans le sens de l'ultramontanisme et du liguorisme, c'est-à-dire vers un infléchissement des thèses gallicanes et rigoristes qui marquaient encore fortement la formation ecclésiastique française, depuis la condamnation des dérives laxistes par l'Assemblée du clergé de France en 1700²⁴². Paradoxalement, l'année 1824 qui voit le début des mesures restrictives vis-à-vis du théâtre scolaire est aussi celle où, à la suite de deux séances du conseil provincial, les jésuites français décident d'adopter Liguori comme base pour l'étude de la théologie morale. Les précisions données l'année suivante par le P. Varin sur l'enseignement moral dispensé dans la résidence de Paris peuvent nous aider à mieux déterminer les répercussions que la morale liguorienne a pu avoir sur la pratique du théâtre dans les établissements jésuites. Supérieur de la maison depuis quelques mois, le P.

²³⁹ ARSI, Franciae 1002-XIII 9, Le P. Gury au P. Général Fortis, 7 avril 1824. « Il a fait disparaître des chambres tous les cadres dorés, tous les meubles non nécessaires et de la maison quelques uns plus précieux », trouve-t-on plus haut : « Ainsi a-t-il montré son amour pour la pauvreté dans une foule d'autres choses. [...] Il a défendu de peindre l'Eglise comme le P. Richardot l'avait dit ainsi que de peindre ou de tapisser le nouveau parloir que nous avons bâti l'année dernière. Il se plaint beaucoup des grandes dépenses qui ont été faites dans la maison de Paris qui ne ressemble pas à une maison religieuse. »

²⁴⁰ Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, pp. 301-302.

²⁴¹ Jean Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973, pp. 188-190. Parmi les canaux de diffusion de la morale liguorienne en France durant la première moitié du XIXe siècle, Guerber insiste sur le rôle des Pères de la Foi. Ces derniers ont en effet bénéficié vers 1798-1799, en Autriche, de l'enseignement moral du P. Sineo, disciple du P. Diessbach, ancien jésuite qui a très tôt porté un grand intérêt aux idées et aux écrits de Liguori promus par le Saint-Siège dès 1796, date à laquelle il est reconnu vénérable et où s'ouvre son procès en canonisation.

²⁴² Il devient alors courant d'associer jansénisme, gallicanisme et rigorisme. La *Théologie de Bailly* (1789), publiée pas moins de vingt fois entre 1804 et 1852, si elle est antijanséniste sera pourtant mis à l'Index en 1852 pour cause de gallicanisme. Voir Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses...*, op. cit., p. 413.

Varin décide de suspendre temporairement la classe de morale en raison du « relâchement [qui] s’y était introduit et [qui] avait fait des progrès rapides. » En effet, écrit-il, « il existait comme deux partis opposés dans la classe, celui des Anglais qui étaient pour la morale relâchée, bien contraire assurément à celle de Liguori, et celui des Français. » Le professeur, le P. Martin, « avec de bonnes intentions, et se proposant de n’enseigner que la morale de Liguori, se laissait néanmoins entraîner, et souvent par faiblesse laissait passer des propositions condamnables, ou ne les combattait que trop faiblement. »²⁴³ La doctrine d’Alphonse de Liguori apparaît, dans cet extrait, à la fois comme un rempart contre le rigorisme des Français mais également contre la morale relâchée incarnée par le parti anglais. Il ne faut donc pas oublier à quel point Alphonse de Liguori a opéré un rééquilibrage de la morale catholique vers un juste milieu – équiprobabilisme – mais aussi en quelque sorte un redressement de la morale tirée des auteurs jésuites sur laquelle s’appuie en grande partie la doctrine liguorienne – on parle également de probabilisme modéré²⁴⁴. La morale de Liguori constitue une évolution décisive dans l’histoire de la casuistique, marquée par une grande exigence d’efficacité et d’application pastorale. Avec Alphonse de Liguori, selon Pierre Hurtubise, « s’achève le processus de mise en place d’une théologie morale nouvelle manière qui, de par sa visée, sa méthode et ses fondements s’apparentait plus au droit canonique qu’à la théologie »²⁴⁵. Il semble donc qu’il ne s’agit plus tant de déterminer, par le biais d’une réflexion théologique, si le théâtre est bon ou même indifférent par nature mais, pour les confesseurs, de rester vigilants quant à la nature des pièces, en veillant à leur contenu et à leurs formes, ainsi qu’à l’état du pénitent, c’est-à-dire aux circonstances dans lesquelles sont vues ces pièces. Cela se traduit principalement sous la forme de censures et d’interdits²⁴⁶

Le rétablissement de la Compagnie s’inscrit néanmoins dans un courant intransigeant qu’illustre bien l’édition, en 1825, du sermon sur les spectacles du P. Beauregard (1733-

²⁴³ ARSI, Franciae 1002-II 8, Le P. Varin au P. Général Fortis, 10 juillet 1825.

²⁴⁴ Pierre Hurtubise, *La casuistique dans tous ses états : de Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Ottawa, Novalis, 2005, p. 196.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 203. Certains, tel Jean-Marie Aubert, y voit un certain « *juridisme* qui prévoit tout et où tout se traite dans un climat de prescriptions, d’infractions, ou de comptes à rendre », cité par Pierre Hurtubise, *Ibid.*, p. 282.

²⁴⁶ La position d’Alphonse de Liguori n’est pas hostile à un théâtre décent et honnête. Elle s’appuie notamment sur saint Thomas et se rapproche également de celle de saint François de Sales. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la tendance semble par ailleurs s’orienter vers une relative indulgence, même vis-à-vis des comédiens, comme en témoignent les propos de Mgr Gousset, librement inspirés de Liguori : « Le spectacle par lui-même n’est point mauvais ; on ne peut donc le condamner d’une manière absolue ; mais il est plus ou moins dangereux suivant les circonstances, et l’objet des pièces qu’on y joue ; on ne peut donc approuver ceux qui ont l’habitude de le fréquenter : on doit même l’interdire à toutes les personnes pour lesquelles il devient une occasion prochaine de péché mortel. » Thomas Gousset, *Compendium de Théologie morale à l’usage des curés et des confesseurs*, Reims, Regnier, 1844, vol. 1, p. 381. L’archevêque de Reims plaide dans son diocèse en faveur des comédiens et convoque, en 1849, un concile provincial qui abroge l’excommunication mineure, approuvée par le Saint-Siège la même année, voir Jean Dubu, *Les églises chrétiennes et le théâtre (1550-1850)*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1997, p. 202.

1804), parmi un ensemble de ses sermons dont la publication fut réclamée par le P. Général Brzozowski dès 1817²⁴⁷. Bien que ses lettres de direction laissent entrevoir une morale plutôt conciliante à l'égard du théâtre, en dépit aussi du fait que son sermon fut visiblement composé pour un temps de Carême, le P. Beauregard applique ici une discipline sévère voire rigoriste à l'égard des spectateurs, dénonçant les « casuistes relâchés » et appliquant le délai d'absolution : « si vous [ne] renoncez point [aux spectacles], il n'y a point de place pour vous dans le ciel, ni de sacrement sur la terre. Non, si après avoir entendu cette instruction vous vous y trouvez [*sic*] encore dans le reste du Carême, n'espérez à Pâques ni l'absolution, ni la communion pascale. »²⁴⁸ L'interdiction des pièces de théâtre sous le généralat du P. Fortis (1820-1829) correspond, en effet, à un mouvement intransigeant qui survient dans le milieu romain au début du pontificat de Léon XII, entre 1823 et 1826. L'ambition du parti *zelante* autour du souverain pontife consiste dans une restauration voire une régénération religieuse basée sur la visibilité de l'Eglise dans l'espace public et l'exemplarité de la papauté et de la cité pontificale. Dans ce contexte et alors qu'est proclamé le jubilé de l'année sainte 1825, étendu au monde catholique pour l'année 1826, sont prises une série de mesures répressives et ostensibles dans la ville éternelle, parmi lesquelles on peut retenir l'interdiction des feux de la Saint-Jean et la suspension du carnaval²⁴⁹.

La restauration religieuse et les tentatives de reconquête entreprises par l'Eglise catholique dans la première moitié du XIXe siècle sont pensées par les historiens à l'aide de concepts et de termes qui, s'ils mériteraient parfois d'être interrogés, visent à souligner particulièrement la dimension spectaculaire de telles initiatives et la recherche offensive d'une inscription dans l'espace public et la société. De même que pour les manifestations politiques de la Restauration, on a particulièrement souligné la « théâtralité » des missions intérieures qui cherchent à émouvoir l'âme par les sens et à emporter l'adhésion des fidèles par une pastorale tournée vers le péché, l'expiation et la pénitence, à tel point que Gaston Bordet a pu s'interroger sur leur caractère « néo-baroque »²⁵⁰. Or, ce que rend particulièrement perceptible l'épisode que nous venons d'analyser concernant la suppression du théâtre dans les petits

²⁴⁷ « Vous me parlez des sermons du P. Bourdaloue, je pense qu'il faut lire Beauregard, mon intention a été et est encore qu'ils soient imprimés » (ARSI Russia 1018, Le P. Brzozowski au P. Clorivière, 7 septembre 1817, p. 235)

²⁴⁸ *Analyse des sermons du P. Beauregard*, Lyon, Chez Rusand, 1825, pp. 44-45.

²⁴⁹ Philippe Boutry, « Une théologie de la visibilité. Le projet *zelante* de resacralisation de Rome et son échec (1823-1829) », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp. 352-354.

²⁵⁰ Voir Dominique Javel, « La pédagogie de la mission : paroles, gestes et décors. L'exemple du diocèse d'Avignon au XIXe siècle », dans Christian Sorrel et Frédéric Meyer (dir.), *Les missions intérieures en France...*, op. cit., pp. 341-347 et Gaston Bordet, *La Grande Mission de Besançon, janvier-février 1825. Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire ?*, Paris, Le Cerf, 1998.

séminaires jésuites, ce sont l'hésitation et les réticences que les supérieurs de la Compagnie ont en même temps à recourir aux représentations théâtrales dans les diverses célébrations qui jalonnent l'année scolaire, rappelant ainsi l'attitude qui fut parfois adoptée par les supérieurs au début du XVIIIe siècle. Bien au contraire, le rituel des missions intérieures sous la Restauration est purification et éviction des objets de scandale et des plaisirs concurrents tels que la danse : l'activité théâtrale est alors un enjeu religieux et politique et suscite des conflits parfois violents entre les missionnaires et les habitants des villes, comme a pu le montrer Sheryl Kroen²⁵¹. S'il faut assurément distinguer, à la suite de Gérard Cholvy, entre une pastorale extraordinaire qui, lors des temps forts de missions, cultive la crainte de Dieu, et une pastorale plus ordinaire, les remarques du P. Godinot nous semblent confirmer l'idée d'une marginalisation du théâtre comme moyen efficace et privilégié de reconquête et de rénovation du monde catholique²⁵². Alors que, dans l'Eglise post-tridentine, il pouvait participer à une stratégie offensive d'évangélisation, à une politique d'occupation de l'espace civil et être également l'un des points d'orgue de certaines cérémonies religieuses et pédagogiques²⁵³, le théâtre apparaît en effet, dans les dernières années de la Restauration, incongru et inadapté en premier lieu lors de la cérémonie scolaire de la distribution des prix : « Il faut prudemment et doucement et gaiement distraire les jeunes gens », écrit Godinot au supérieur de Dôle, après avoir interdit les représentations dramatiques. « Quelques petites compensations dans l'esprit de l'Institut pourront les consoler, ayant autant d'esprit que vous en avez on n'aura pas de peine à tout arranger. »²⁵⁴ Il en est de même pour une tragédie de martyr prévue pour les fêtes de Pâques de l'année 1824 à Dôle, un an à peine après la nomination du premier titulaire du diocèse de Saint-Claude, rétabli en 1817, et dont on attend l'arrivée ; le P. Druilhet, *socius* du provincial, écrit qu'au sujet de « la représentation de la belle Pièce des martyrs Thébéens

²⁵¹ André Palluel-Guillard, « Les missions en France sous la Restauration », dans Christian Sorrel et Frédéric Meyer (dir.), *Les missions intérieures en France...*, op. cit., p. 297. Sheryl Kroen, *Politics and Theater : The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000. Le rapprochement que l'historienne fait entre la « théâtralité » missionnaire et la querelle du *Tartuffe*, par exemple, prend sa source dans un article d'Alain Corbin, « L'agitation dans les théâtres de province sous la Restauration », dans Marc Bertrand (dir.), *Popular Traditions and Learned Culture in France : from the sixteenth to the twentieth century*, Saratoga, Anma libri, 1985, pp. 93-114.

²⁵² Voir Jean-Marie Valentin, « La scène jésuite et la "renovatio mundi" : le dehors et le dedans », dans Alain Tapié (dir.), *Baroque vision jésuite, du Tintoret à Rubens*, cat. exp. (Musée des Beaux-Arts de Caen du 12 juillet au 13 octobre 2003), Paris, Somogy éditions d'art, 2003, p. 68.

²⁵³ Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions" au collège romain. Formation rhétorique et théâtre jésuite au XVIIIe siècle », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome...*, op. cit., pp. 177-199. Voir Bernard Dompnier, « Déchiffrer », dans Bernard Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 12 et dans le même volume l'article de Michel Cassan, « Les fêtes de canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier dans la Province d'Aquitaine (1622) », pp. 459-476.

²⁵⁴ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 3 avril 1824. Voir Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 1985, p. 58.

[sic], [...] le R. P. ne croit pas devoir [l']accorder pour cette année, pas même pour l'arrivée de Mgr l'Evêque »²⁵⁵. Un dernier commentaire du P. Godinot est particulièrement éclairant en ce qui concerne les fêtes célébrées pour des événements royaux et la participation d'un théâtre encomiastique à ces solennités : « C'est très bien d'avoir célébré la fête du Roi. Mais une pièce y avez-vous pensé... », s'exclame-t-il²⁵⁶.

Nous voulons, par ces dernières remarques, ouvrir notre réflexion à une dimension difficilement accessible dans le cadre étroit d'analyse que nous avons choisi ici, limité de surcroît aux discours des supérieurs de la Compagnie de Jésus, mais qui constitue une des raisons profondes pour lesquelles la pratique scolaire du théâtre dans les établissements jésuites du début du XIXe siècle ne peut être « restaurée » à l'identique. L'ambiguïté persistante où se trouvent les productions théâtrales des jésuites au cours du XIXe siècle²⁵⁷ n'est pas seulement le résultat d'un rétablissement envisagé comme l'application rigoureuse de la discipline religieuse et des règles normatives, alliée à une politique de la discrétion que nous avons tenté de définir dans ce chapitre. Elle prend sa source également dans une évolution culturelle de longue durée, dont les premières manifestations surviennent au début du XVIIIe siècle, et qui interroge la place du théâtre en tant qu'exercice oratoire au sein du système éducatif français, des solennités scolaires et des pompes littéraires. On ne saurait alors comprendre cette évolution sans l'inscrire en premier lieu dans l'histoire de la rhétorique qui connaît, avant sa remise en cause à la fin du XIXe siècle, une « restauration » et une « renaissance »²⁵⁸. Cela vient contrebalancer une image qui pourrait sembler trop négative et dont l'impression peut conduire rapidement, si l'on n'y prend garde, à l'idée d'une lente agonie du théâtre des jésuites et du théâtre scolaire au XIXe siècle, dont il reste à faire l'histoire. Or, et malgré une méfiance institutionnelle qui conduit certains supérieurs à considérer les pièces de théâtre comme un moindre mal qu'on ne tolère que par nécessité²⁵⁹, un lien avec le théâtre est maintenu chez les membres de la Compagnie, de même qu'il

²⁵⁵ AFSI, A-Pa 72, Le P. Druilhet au P. Richardot, 22 mars 1824.

²⁵⁶ AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826.

²⁵⁷ C'est notamment le constat que fait John W. Padberg, *Colleges in controversy...*, *op. cit.*, p. 226.

²⁵⁸ Françoise Douay-Soublin, « La rhétorique en France au XIXe siècle à travers ses pratiques et ses institutions : restauration, renaissance, remise en cause », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, pp. 1071-1214. Les trois étapes que suggère ainsi l'auteur se déroulent dans les années 1800-1820, 1820-1860 et 1860-1890.

²⁵⁹ Voir par exemple une lettre du P. Général Roothaan, écrite en 1842 : « You see, Father, that I do not conceal my fears, theatrical productions – even religious, even pious, even holy ones – in my opinion, founded on experience, will always but a *lesser evil*, and, as a consequence only *tolerable by necessity*; without that *necessity* I would not want any of them at all. » Traduite en anglais et citée par John W. Padberg, *Colleges in controversy...*, *op. cit.*, p. 74.

subsiste plus généralement dans l'enseignement libre. C'est à définir ce lien que nous allons désormais nous attacher.

CHAPITRE 8

La reprise d'une activité théâtrale dans les petits séminaires jésuites (1814-1828)

La décision d'interdire les représentations théâtrales à laquelle aboutissent, vers 1826, les supérieurs de la Compagnie de Jésus vis-à-vis du théâtre scolaire en France n'est certes pas nouvelle et renvoie aux fréquentes réticences de l'institution, notamment au cours du XVIIe siècle, face à l'ampleur et au développement pris par les spectacles dans les collèges jésuites. Elle nous semble néanmoins symptomatique d'un déplacement qui s'est opéré chez les jésuites depuis le XVIIIe siècle, que nous avons tenté de définir dans les chapitres précédents et qu'entérine particulièrement la décennie durant laquelle reprend une activité théâtrale entre 1816 et 1826, période courte mais intense¹. S'il y a bien une reprise des représentations dramatiques dans plusieurs des huit petits séminaires dirigés par les jésuites, on ne saurait nier l'écart qui sépare la pratique théâtrale des collèges d'Ancien Régime de celle qui s'organise sous la Restauration. Le terme de « reprise » est double qui implique le fait de renouer avec un comportement ou une habitude après un moment d'interruption². Il met donc en évidence l'idée d'une filiation avec un passé plus ou moins récent et celle d'une distance d'avec celui-ci, la difficulté d'un travail sur le théâtre des jésuites après 1814 étant d'évaluer l'une et l'autre sans minimiser ou au contraire surévaluer les deux phénomènes. À ce titre, il convient de souligner plusieurs usages dont héritent les jésuites du rétablissement, plusieurs influences qui ont pu peser sur certains aspects de leur pratique théâtrale. L'héritage de l'ancienne Compagnie apparaît comme la parenté la plus naturelle qui a notamment survécu dans les collèges de Russie Blanche, où l'on maintient les représentations théâtrales lors des distributions de prix³. Cet héritage subsiste pendant la suppression à travers notamment l'édition française des œuvres dramatiques de certains jésuites du XVIIIe siècle⁴. D'autres traditions de théâtre scolaire et de théâtre amateur doivent également être prises en

¹ Voir particulièrement les chapitres 5 et 7.

² Ainsi, avons-nous employé ce terme de « reprise » non pas au sens où l'emploi François Hartog, pour qui « reprendre » signifie « repartir de là où on en était resté », mais pour signifier le fait de renouer avec un comportement après un moment d'interruption, faire usage d'une pratique déjà employée auparavant, François Hartog, « Conclusion », *Vingtème Siècle. Revue d'histoire, Spécial : Historicités du 20^e siècle*, 2013/1, n° 117, p. 249.

³ Voir Sabina Pavone, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 185. On peut néanmoins se demander dans quelle mesure ces représentations étaient régulières.

⁴ Voir *Supra*, Chapitre 6.

compte. Malgré l'interdiction dont il est frappé dans l'enseignement public, signe d'une défiance de la part de nombreux pédagogues, le théâtre ne disparaît pas totalement de l'environnement éducatif français et persiste principalement dans l'éducation privée, celle des pensionnats et du préceptorat, investie par certains anciens jésuites. Il ne faut néanmoins pas négliger le mouvement antagonique qui s'est dessiné dans les collèges de l'Université dès le début du XVIII^e siècle, qui s'est propagé dans l'enseignement public après 1762 et qu'ont enregistrés certains anciens jésuites. En remettant en cause la pratique du théâtre scolaire, cette tendance a privilégié et promu d'autres exercices scolaires oratoires.

Les travaux sur le théâtre des jésuites à l'époque moderne se sont attachés à définir la relation que celui-ci entretenait avec la pédagogie de la Compagnie de Jésus et la place qu'il occupait dans l'organisation des études, tracée notamment par la *Ratio studiorum*. La complexité des liens qui s'établissent alors entre la pratique théâtrale et la pratique pédagogique s'enracine dans un « processus de littérisation », décrit par Bruna Filippi, qui enrichit la fonction du théâtre scolaire en le faisant passer du statut de divertissement et d'exercice oratoire – statut jamais distinct d'une perspective morale – à celui d'occasion « où les capacités littéraires des maîtres [sont] mises au service de la persuasion à la fois culturelle et religieuse »⁵, de la promotion de la mission éducative de la Compagnie et de l'inscription de l'Ordre dans un tissu social et politique spécifique. Prenant en compte la diversité et la vitalité d'une période faite d'intenses recompositions, d'émulation et d'expérimentations⁶, une étude sur le théâtre des jésuites sous la Restauration doit, par conséquent, s'attacher à réexaminer le statut qu'occupe la pratique théâtrale dans les petits séminaires en vue de déterminer si, comment et à quelles occasions celle-ci participe d'un projet éducatif et religieux dirigé vers la société française⁷. Pour cela, il est nécessaire de replacer, tout d'abord, les représentations dramatiques dans leur cadre « naturel », à savoir l'enseignement des humanités et de la rhétorique marqué par les principes et l'expérience pédagogiques de l'ancienne Compagnie mais aussi par un certain nombre d'adaptations. Nous proposons ainsi d'aborder le théâtre en tant qu'élément de la fête, laquelle ne peut être réduite à sa dimension scolaire et qui, au début du XIX^e siècle, recouvre plusieurs réalités, parfois différentes de celles d'Ancien Régime. L'analyse du contenu de plusieurs pièces de théâtre représentées à

⁵ Bruna Filippi, « Du modèle à la pratique théâtrale jésuite », dans Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval (dir.), *Théâtre et enseignement, XVII^e-XX^e siècles, Actes du colloque international, 5 et 6 octobre 2001*, Créteil-Champigny, CRDP de l'Académie de Créteil, 2003, p. 72.

⁶ Bertrand Goujon, *Monarchies postrévolutionnaires (1814-1848)*, Paris, Seuil, 2012, pp. 12-13.

⁷ Il n'existe, à notre connaissance, aucun travail d'ensemble qui a été mené sur le théâtre des jésuites pour la période contemporaine. On peut néanmoins se référer à l'article de Béatrice Ferrier, « Le théâtre entre jeu et texte : une longue tradition scolaire jusqu'au XXI^e siècle », dans *Le français aujourd'hui*, 180 (2013/1), pp. 11-25 et au petit ouvrage de Joseph Majault, *Petite histoire du théâtre scolaire*, Paris, INRDP, 1973.

Saint-Acheul et à Aix nous permet, dans un deuxième temps, de développer et d'approfondir ces diverses caractéristiques tout en réfléchissant aux moyens d'un dialogue avec une production jésuite passée.

1. FONCTIONS ET USAGES DES REPRÉSENTATIONS DRAMATIQUES DANS LES PETITS SÉMINAIRES

1.1. Quelques aspects d'une formation rhétorique jésuite sous la Restauration

La reprise des représentations théâtrales dans les petits séminaires jésuites à partir de 1816 coïncide avec un contexte de renouveau de l'éloquence publique et politique et de renaissance de la rhétorique dont l'enseignement retrouve toute son importance, dans les collèges royaux notamment, grâce au statut du 4 septembre 1821 qui repousse l'enseignement des sciences aux deux années de philosophie⁸. Pour essayer d'évaluer l'enseignement rhétorique des jésuites entre 1814 et 1828 et d'en définir les caractéristiques principales, nous disposons tout d'abord d'un plan d'études tracé par le P. Loriquet⁹. Probablement rédigé avant 1817, alors que le P. Loriquet était professeur de rhétorique à Saint-Acheul et à Montmorillon, et avant qu'il ne soit nommé par le P. Clorivière directeur général des études, ce plan est en usage à Saint-Acheul et dans les autres petits séminaires qui n'appliquent la *Ratio studiorum* rigoureusement qu'à partir de 1818, à l'arrivée du nouveau provincial le P. Simpson¹⁰. Il reste néanmoins proche de l'organisation des études établies par la Compagnie de Jésus et de la *Ratio discendi et docendi* du P. Jouvancy à laquelle il fait explicitement référence. Il nous donne avant tout une idée de la première impulsion donnée à l'enseignement rhétorique dans les petits séminaires, des divers modèles dont il s'inspire et de l'environnement pédagogique où s'inscrit la pratique théâtrale. Il ne faut pas ici négliger

⁸ On dispose désormais, pour le XIXe siècle, d'études sur la rhétorique qui nous permettent de mettre en perspective l'enseignement des jésuites pour cette période. Notre analyse s'appuie donc principalement sur les observations de Françoise Douay-Soublin « La rhétorique en France au XIXe siècle à travers ses pratiques et ses institutions : restauration, renaissance, remise en cause », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, pp. 1071-1214 et sur celles d'Anne Vibert, « Fontanier : autour et au-delà la rhétorique dans le premier tiers du XIXe siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2005/2, vol. 105, pp. 369-393.

⁹ Il en existe plusieurs copies. Nous avons consulté celle disponible aux AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, 138 pp. Sur ce plan d'études, voir Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, Beauchesne, 1914, vol. 1, p. 247.

¹⁰ « Quant au peu d'uniformité dans l'enseignement », écrit-il au P. Général, « j'y ai remédié en nommant un préfet des classes dans chaque séminaire, et lui recommandant d'étudier dans l'institut le *Ratio Studiorum*, à lire lui-même et de faire lire à tous les régents, le *Ratio discendi et docendi* du P. Jouvancy, et de veiller à ce qu'il soit exactement suivi. », ARSI Gallia 1001 Simpson à Brzozowski, Paris le 20 sept. 1818. Voir Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, p. 247.

l'expérience d'enseignement de Loriguet chez les Pères de la Foi, à l'Argentière entre 1805 et 1808, où il exerce en qualité de régent de troisième, de seconde et de rhétorique, jouant également le rôle d'un préfet des études¹¹.

La période de la Restauration est marquée par « une volonté de restituer l'héritage rhétorique des anciens »¹². Le P. Loriguet affirme, en effet, vouloir faire œuvre de continuité. Ainsi, « ce n'est point un nouveau plan d'études qu'on propose ici », affirme-t-il : « l'expérience a trop fait connaître que s'il est quelquefois utile, il est plus souvent pernicieux d'innover », d'autant plus en matière d'éducation, selon lui. C'est sur l'expérience passée et les idées des « hommes les plus célèbres dans la république des lettres » et « ceux qui les ont pris pour guides » qu'il entend s'appuyer. Cette expérience est néanmoins principalement issue de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle puisqu'aux côtés de Tanneguy Lefebvre et Claude Fleury figurent les abbés Pluche et Batteux, mais aussi Dumarsais, l'auteur du *Traité des tropes* (1730), et enfin Jouvancy et Rollin : « tels sont les hommes qu'on a consultés et dont on a recueillis les idées », conclut-il¹³. Le plan d'études s'appuie sur la tradition éducative jésuite, incarnée non pas par la *Ratio studiorum* mais par le P. Jouvancy, ainsi que sur une tradition plus « gallicane » qui s'est imposée dans l'enseignement après l'expulsion des jésuites, c'est-à-dire sur celle de l'Université principalement, que représente Charles Rollin, dont on sait les réticences envers le théâtre scolaire, à l'instar de l'abbé Batteux. Le P. Loriguet reconnaît d'ailleurs « qu'en bien des endroits [de son plan d'études] on n'a fait que copier ou abrégé l'immortel auteur du *Traité des études*. »¹⁴ À l'instar de certains anciens jésuites tels le P. Duparc dans son *Nouveau recueil de plaidoyers français* (1786), Loriguet mêle les apports de la pédagogie incarnée par Rollin à une structure qui reste proche de la *Ratio* et de l'enseignement jésuite. Par conséquent, la concurrence entre les petits séminaires et les collèges, sous la Restauration, ne peut paraître que plus vive alors que se poursuit le processus d'unification des méthodes et des programmes dans l'enseignement secondaire, amorcé dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Depuis son rétablissement sous l'Empire, en 1808, la classe de rhétorique est redevenue l'aboutissement des études secondaires et des humanités classiques : elle est, pour

¹¹ *Vie du Révérend Père Loriguet, de la Compagnie de Jésus, écrite d'après sa correspondance et ses ouvrages inédits*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1845, p. 78. Voir *Supra*, Chapitre 7, « Une expérience d'éducation ».

¹² Anne Vibert, « Fontanier : autour et au-delà la rhétorique... », art. cit., p. 380.

¹³ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 1.

¹⁴ *Ibid.*, p. 2. Sur les rapports entre Rollin et le théâtre de collège et sur la condamnation des représentations théâtrales dans les collèges de l'Université après la suppression des jésuites en 1762, voir notre chapitre 5. Françoise Douay-Soublin souligne la dualité de l'héritage rhétorique des jésuites et des gallicans transmis au début du XIXe siècle, « La rhétorique en France au XIXe siècle... », art. cit., p. 1077.

le P. Lorient, « la partie la plus importante et le but des études dont on a traité jusqu'ici »¹⁵. Cela est d'autant plus vrai, sous la Restauration, du fait d'un enseignement scientifique repoussé à la classe de philosophie et de l'inscription, en 1821, des questions de rhétorique dans les épreuves de baccalauréat. En outre, les historiens de la littérature insistent tout particulièrement sur un contexte politique favorable à une « libération de la parole » et au développement de l'éloquence publique qui retrouve alors toute son importance dans la société française¹⁶. L'instauration, par la Charte de 1814, de la Chambre des pairs et de la Chambre des députés mais aussi l'investissement de jeunes intellectuels dans la chaire universitaire redonnent à l'apprentissage de la parole un rôle fondamental dans la formation et la distinction des élites et orientent l'enseignement rhétorique de façon caractéristique. Le chapitre consacré à la rhétorique dans le plan du P. Lorient suit cette dynamique :

« Ce que j'appelle rhétorique c'est l'art de persuader effectivement soit qu'on parle en public, soit qu'on parle en particulier ; ce que j'appelle rhétorique, c'est ce qui fait qu'un avocat gagne plus de causes qu'un autre, qu'un prédicateur, humainement parlant, fait plus de conversions, qu'un magistrat domine dans les délibérations de sa compagnie, un ministre dans les conseils et les négociations, en un mot ce qui fait qu'un homme se rend maître des esprits par la parole, non seulement dans les actions publiques, non seulement dans la discussion des affaires, mais jusque dans une lettre, dans une relation, dans une conversation. »¹⁷

Résolument tourné vers la pratique de l'art oratoire, vers l'éloquence et vers la persuasion, le plan d'études du P. Lorient témoigne du souci de faire des élèves des petits séminaires non pas seulement des prédicateurs¹⁸ mais aussi des orateurs publics, en abordant les genres privilégiés d'éloquence que sont le judiciaire et le délibératif qui s'exercent respectivement au barreau et à la tribune. Le paragraphe consacré à l'usage de la déclamation débute par un constat qui indique les finalités de l'éducation dans les petits séminaires jésuites et le public auquel elle s'adresse en priorité : « Plusieurs des jeunes gens qu'on instruit dans les maisons d'éducation sont destinés à occuper un jour des places qui les obligeront à parler en public. Il est donc essentiel de les former de bonne heure à cette importante fonction »¹⁹. Aux trois lieux traditionnels – la chaire, le barreau et la tribune – auxquels sont voués certains élèves, le P. Lorient ajoute, de façon significative, le monde des affaires et, plus généralement, la

¹⁵ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 58.

¹⁶ Anne Vibert, « Fontanier : autour et au-delà de la rhétorique... », art. cit., p. 370. Outre un certain silence imposé sous l'Empire, Françoise Douay-Soubilin remarque que « les grands déploiements d'éloquence de la Révolution française et de la III^e République s'accompagnent d'une « éclipse » de l'enseignement rhétorique », « La rhétorique en France au XIX^e siècle... », art. cit., p. 1114.

¹⁷ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, pp. 59-60.

¹⁸ Sur le renouveau de l'éloquence religieuse, voir Frank Paul Bowman, *Le Discours sur l'éloquence sacrée à l'époque romantique. Rhétorique, apologétique, herméneutique (1777-1851)*, Genève, Droz, 1980.

¹⁹ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 90.

société où l'apprentissage d'une parole quotidienne et privée, à travers le genre épistolaire ou celui de la conversation, reste tout aussi nécessaire²⁰. Il rejoint ainsi l'une des tendances illustrées par certains manuels de rhétorique qui, dans la première moitié du XIXe siècle, s'attachent à fournir aux jeunes gens des classes favorisées des principes d'éloquence et de style utiles à la vie quotidienne. Si l'enseignement de la rhétorique dans les petits séminaires jésuites vise avant tout à la connaissance du latin – le cours continuant de se faire dans cette langue –, il ne saurait désormais se départir de l'étude du français ; le latin, la langue française et les Belles-Lettres forment en réalité les différentes facettes d'une même discipline, la rhétorique. « Les mathématiques, la géométrie, la géographie, l'astronomie, le grec etc. sont avec le cours de latinité, l'étude de la langue française et des Belles lettres les différentes parties de notre enseignement », écrit, en 1817, le P. Gury, vice-recteur du petit séminaire de Forcalquier qui a ouvert ses portes quelques mois plus tôt²¹

La théorie et les préceptes faisant l'objet d'une attention moindre de la part des pédagogues de la Restauration, la priorité est donnée aux exemples et aux exercices, qui forment les deux autres volets de l'enseignement de la rhétorique, et que le P. Loriguet désigne sous les termes de « lecture » et de « composition ». Comme pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, c'est donc plutôt du côté des modèles et des exercices oratoires, comme l'explique Anne Vibert, que l'on est susceptible de déceler les variantes, les évolutions et les renouvellements que subit la rhétorique au XIXe siècle²². Celle que souhaite enseigner le P. Loriguet doit être « courte en préceptes mais riche en exemples », lesquels sont fournis par « une lecture réfléchie et raisonnée des excellents auteurs », ce qui fait de la lecture une matière « plus essentielle encore que les préceptes »²³. L'une des premières caractéristiques de son plan d'études consiste en effet dans une valorisation de la lecture, de la critique littéraire et de la formation du goût qui passe notamment par la comparaison et l'explication des auteurs, le cours de rhétorique étant également cours de belles-lettres ou de littérature²⁴. Déjà observée durant la suppression à propos de certains anciens jésuites, cette tendance s'accroît au cours du XIXe siècle. Elle conduit les jésuites français à proposer,

²⁰ Voir Jean Starobinski, « La chaire, la tribune, le barreau », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire, II. La nation*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 425-485. Françoise Douay-Soublin précise néanmoins que cette trinité, établie par Aristote, n'est pas immuable puisqu'au XVIIe siècle, elle est remplacée par le duo de la chaire et du barreau, tandis que le XIXe siècle connaît plutôt cinq genres majeurs d'éloquence : l'éloquence religieuse, judiciaire, parlementaire, militaire et académique, « La rhétorique en France au XIXe siècle... », art. cit., pp. 1089-1090.

²¹ ARSI, Franciae 1001-V 1, Le P. Gury au P. Général Brzozowski, 7 janvier 1817.

²² Anne Vibert, « Fontanier : autour et au-delà de la rhétorique... », art. cit., p. 377.

²³ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, pp. 61-62.

²⁴ Jean Molino, « Quelques hypothèses sur la rhétorique au XIXe siècle », *RHLF*, mars-avril 1980, n° 2, p. 182.

dans les années 1820, une série de plans de lectures et de bibliothèques choisies, poursuivant la démarche du P. Loriquet qui ébauche, dans la cinquième partie de son plan d'études, le catalogue d'une bibliothèque à l'usage des enfants²⁵. L'un des premiers ouvrages à paraître est celui du P. Charles Joseph Gloriot intitulé *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou recueil propre à diriger dans le choix des lectures* (1820)²⁶. Parallèlement, les petits séminaires constituent des bibliothèques pour leurs élèves dans l'esprit de la *bibliotheca convictorum* destinée aux pensionnaires ou des bibliothèques de congrégations des anciens collèges jésuites²⁷. Le catalogue de la bibliothèque de Saint-Acheul signale également une bibliothèque pour les académiciens de rhétorique²⁸. Quant à celle du petit séminaire de Billom, les jésuites décident de l'ouvrir aux habitants alentours, comme cela pouvait également se faire dans l'ancienne Compagnie ; la visée en est clairement militante²⁹. Une étude approfondie des rapports entre le théâtre et l'enseignement rhétorique et littéraire dans

²⁵ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 127 et suiv.

²⁶ L'introduction illustre bien les préoccupations et les angoisses des hommes de la Restauration : « Où en sommes-nous depuis 1789 ? Tout est tombé, tout s'est écroulé ; nous vivons au milieu des ruines de la littérature et du goût, comme au milieu des ruines des principes et des mœurs. Notre siècle est frappé d'une stérilité humiliante ; et puisse-t-elle ne pas devenir plus honteuse encore ! Que vont devenir ces précieux monuments, si les défenseurs de la Religion ne redoublent de zèle pour les soustraire à la fureur du siècle, ou à l'oubli où il voudrait les ensevelir ! », Charles Joseph Gloriot, *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou recueil propre à diriger dans le choix des lectures*, Besançon, chez J. Petit, 1820, pp. V-VII. Il serait intéressant non seulement d'étudier les choix opérés par le P. Gloriot mais aussi les corrections faites en 1835 par un de ses confrères, en vue de la réimpression de l'ouvrage, conservées dans le fonds *Jesuitica* du Centre Sèvres. Celles-ci consistent dans des indications sur les passages à « cartonner », c'est-à-dire à expurger, dans des titres retenus par Gloriot et dans des condamnations telles que celle qui frappe la *Poétique* de Domairon, « peu convenable aux jeunes personnes », dit-on : « voyez ce qu'elle dit sur la comédie immorale de l'*Ecole des maris* », *Jesuitica*, Ms 4° 266/1, Notes à propos de la Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, du P. Gloriot, 1835. Outre l'ouvrage de Gloriot, citons également le *Plan de lectures classiques adressé en forme de lettre à un jeune élève par son ancien précepteur* (1827) du P. Louis de Bussy, publié par le P. Guidée. Le P. Loriquet donne, quant à lui, une édition des tragédies chrétiennes de Racine, en 1826, *La Religion, poème, par Racine fils, suivi des tragédies d'Esther et d'Athalie, par Racine père, des poèmes de Tobie et de Ruth, par M. de Florian, et augmenté d'un choix de poésies à l'usage de la jeunesse*. Enfin, il est possible d'analyser la sélection de pièces de théâtre et de recueils dramatiques faite pour la bibliothèque des élèves de Saint-Acheul dont les archives jésuites françaises conservent le catalogue, qui a probablement été dressé en 1828, après la fermeture du petit séminaire, voir AFSI, EF 68, Catalogue de la bibliothèque des élèves.

²⁷ Paul Mech, « Les bibliothèques de la Compagnie de Jésus », dans Claude Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises. II Les bibliothèques sous l'Ancien Régime (1530-1789)*, Paris, Promodis – Editions du Cercle de la Librairie, 1988, p. 59.

²⁸ AFSI, EF 68, Catalogue des livres de la bibliothèque des élèves.

²⁹ Le P. Debrosse, supérieur de Billom, écrit en 1827 avoir établie « une bibliothèque de bons livres [...] pour nos élèves et pour tous ceux de la ville qui ont désiré en profiter ». Cette bibliothèque, poursuit-il, « renferme non seulement des ouvrages religieux, mais encore un choix de livres sur l'histoire, les arts et les sciences. Comme le prêt des livres est entièrement gratuit, on a beaucoup lu, et par une suite nécessaire, on a abandonné la lecture des mauvais livres. » (ARSI, Francia 1002-VII 10, Le P. Debrosse au P. Général Fortis, le 6 octobre 1827). Une comparaison pourrait ainsi se faire entre les choix de lecture proposés par les jésuites et ceux qui sont fait, par exemple, au sein des associations dans l'orbite de la Congrégation telles que la Société des Bons livres ou la Société des Bonnes études. Voir Matthieu Brejon de Lavergnée, « Une jeunesse des écoles royaliste ? La Société des Bonnes études dans le quartier latin des années 1820 » dans Matthieu Brejon de Lavergnée et Olivier Tort (dir.), *L'union du Trône et de l'Autel ? Politique et religion sous la Restauration*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, pp. 167-187.

les petits séminaires jésuites sous la Restauration ne saurait donc se départir d'une réflexion sur la culture littéraire et les exemples dramatiques alors mobilisés, comme nous l'avons initié, pour la période de la suppression, dans notre cinquième chapitre. Mais notre objectif étant ici d'analyser la pratique théâtrale des jésuites après 1814, nous avons choisi de nous concentrer exclusivement sur les exercices oraux utilisés pour l'apprentissage de la parole et dont font partie les représentations théâtrales.

Tourné vers la pratique oratoire, le plan d'études du P. Loriguet ne néglige pas la quatrième partie de la rhétorique qu'est l'action oratoire et l'art de la déclamation : « Outre les matières écrites et faites pour être travaillées entre les classes, il est très à propos d'en exposer souvent à traiter de vive voix », explique-t-on. « De quoi en effet servirait [aux élèves] une rhétorique dont ils ne sauraient faire usage que la plume à la main ? »³⁰ Les exercices de déclamation ont ainsi pour but de les aider « à dissiper ce fond de timidité qui les domine pour la plupart, de leur inspirer cette noble et modeste assurance qui donne tant au talent de la parole », et sans laquelle, ajoute Loriguet, « les plus beaux discours perdent presque tous leur prix. »³¹ Conformément à la *Ratio studiorum* et à Jouvancy et alors que l'Université demeure réticente aux prestations orales des élèves, rythmant désormais la vie scolaire essentiellement par des épreuves écrites³², le plan d'études réaffirme l'importance de se produire régulièrement devant un public, d'abord restreint, en classe, puis devant un public plus large, et la valeur avant tout formatrice que revêtent la publicité et la solennité :

« C'est pourquoi on exerce les jeunes gens, même des classes inférieures, à débiter de temps en temps dans leurs classes d'abord, puis au réfectoire ou ailleurs, devant tous leurs condisciples, les plus beaux morceaux des auteurs français ou latins, des fables, des odes, etc. à leur choix. Ceux des hautes classes peuvent débiter des pièces composées par eux-mêmes. »³³

Cette dynamique continue de s'appuyer, chez les jésuites du rétablissement, sur une pédagogie de l'émulation en usage dans les anciens collèges de la Compagnie et soutenue par un ensemble de dispositifs encadrant les élèves dont les exercices publics ne sont qu'un volet parmi d'autres. Deux mois après l'ouverture du petit séminaire de Forcalquier, son vice-recteur, le P. Gury, déclare en 1817 vouloir instaurer les académies littéraires, prévues par la *Ratio* et destinées aux meilleurs élèves, car elles achèveront, avec la congrégation mariale, « de faire régner parmi [les élèves] la ferveur et l'amour de l'étude. »³⁴ En 1821, le P.

³⁰ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, pp. 68-69.

³¹ *Ibid.*, p. 90.

³² Voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français du XVIIe au XXe siècle*, Paris, Retz, 2006, p. 647.

³³ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, pp. 90-91.

³⁴ ARSI, Franciae 1001-V 1, Le P. Gury au P. Général Brzozowski, 7 janvier 1817. Voir dans la *Ratio studiorum*, *Règles de l'académie des rhétoriciens et des humanistes* [513-519].

Loriquet dresse quant à lui le bilan de ses cinq années en tant que supérieur de Saint-Acheul et constate que « les exercices soit publics soit privés, les décorations accordées à la diligence et au succès, les attaques, les émules, les partis, les disputes littéraires, les académies, tout contribue à nourrir l'émulation et le goût du travail dans le plus grand nombre. »³⁵

Le plan d'études du P. Loriquet témoigne de la reconstitution d'un ensemble d'exercices privés et publics – fables, c'est-à-dire narrations ou récits, éloges, dialogues, discours, etc.³⁶ –, jadis appelés petites et grandes actions, dans lequel prennent habituellement place les représentations théâtrales. La conservation d'une pédagogie pour laquelle l'action oratoire, en latin ou en français, reste « l'accomplissement et la synthèse de la formation de l'orateur »³⁷, de même que la confirmation du caractère solennel et ostentatoire de ces exercices, laissent toujours possible l'existence d'un théâtre scolaire qui se développe en effet, au XIXe siècle, dans les petits séminaires jésuites et dans l'enseignement secondaire confessionnel³⁸. À considérer la pratique théâtrale dans les petits séminaires jésuites, un paradoxe saute néanmoins aux yeux, à l'instar des établissements des Pères de la Foi : l'absence quasi-totale des représentations théâtrales lors d'une cérémonie destinée à montrer les talents oratoires des élèves, celle de la distribution des prix de fin d'année. S'il existe une « parenté étroite entre l'éloquence et le théâtre » cultivée dans l'enseignement rhétorique jésuite sous l'Ancien Régime³⁹, celle-ci légitimant en quelque sorte celui-là, il nous semble donc essentiel d'interroger ce même lien pour la période de la Restauration, compte tenu des évolutions que connaît en premier lieu l'éloquence.

1.2. Du théâtre comme exercice oratoire : abandon et survivances dans les cérémonies de distribution de prix

Il est difficile d'évaluer la fréquence et la teneur des petites représentations privées qui forment, selon Jean-Marie Valentin, le « fond scolaire de l'édifice théâtral » et qui semblent

³⁵ ARSI, Franciae 1002-III 2, Le P. Loriquet au P. Général Fortis, 13 décembre 1821.

³⁶ Sur l'importance majeure du discours français, ou de la « composition française », dans l'enseignement de la rhétorique, voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français...*, *op. cit.*, p. 638.

³⁷ Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions" au collège romain. Formation rhétorique et théâtre jésuite au XVIIIe siècle », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997, p. 183.

³⁸ L'exemple le plus connu est celui du petit séminaire d'Orléans, établi par Mgr Dupanloup, dans lequel sont représentées des pièces de Sophocle, par exemple. Les académiciens du collège Stanislas, lorsque celui-ci fut sous la direction de l'abbé Lalanne, marianiste, donnent régulièrement des représentations entre 1855 et 1870. Mais il est possible que certains établissements publics aient également continué à faire de même. En témoignent l'instruction du ministre de l'instruction publique en 1864 qui interdit les représentations théâtrales. Voir Joseph Majault, *Petite histoire du théâtre scolaire*, Paris, INRDP, 1973, pp. 30 et 31.

³⁹ Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions"... », *art. cit.*, p. 183.

avoir existé dans les petits séminaires⁴⁰. En revanche, les circonstances des représentations qui accompagnent encore certains exercices publics et autres solennités scolaires nous sont davantage accessibles et peuvent ainsi nous permettre de préciser l'esprit dans lequel les jésuites ont recours au théâtre durant les années du rétablissement de la Compagnie en France et la fonction qu'ils lui assignent. Parce qu'elle est la solennité la plus importante de l'année, servant notamment à promouvoir l'efficacité d'une éducation, parce qu'elle a également subi une évolution importante depuis le milieu du XVIIIe siècle, la cérémonie de la distribution des prix est un observatoire privilégié qu'il est possible d'appréhender à travers les sources. Outre le cadre théorique offert par le plan d'études du P. Loriquet, les programmes imprimés des exercices publics et de distribution des prix nous donnent une idée du déroulement général de la fête scolaire dans plusieurs petits séminaires jésuites⁴¹. Enfin, les *Annales de Saint-Acheul*, rédigées par Loriquet en 1829 et restées manuscrites, peuvent nous renseigner sur diverses circonstances bien qu'elles soient une œuvre d'édification destinée avant tout aux témoins et aux acteurs des faits décrits, anciens élèves et amis.

La cérémonie publique de remise des prix continue au XIXe siècle de revêtir une importance pour les professeurs et les familles des élèves. Elle est par ailleurs loin d'être désertée par les autorités locales⁴². Celle de 1821 à Saint-Acheul fut, dit-on, « honorée de la présence de l'évêque, du Préfet, de toutes les autorités ecclésiastiques, civiles et militaires. »⁴³ L'évêque, qui est la première autorité dont dépend le petit séminaire, préside le plus souvent la cérémonie comme en attestent par exemple, en 1827, les programmes de Dôle et de Saint-Acheul qui mentionnent explicitement la présence du prélat. Au supérieur du petit séminaire de l'Arc qui envisage de transformer la salle des exercices publics en dortoir, le P. Provincial Godinot écrit que cela occasionnerait non seulement une très grande gêne mais serait d'« un très mauvais effet » : « Je suis assuré », ajoute-t-il, « que tout le public, les magistrats, les premiers de la ville etc. en seraient étonnés, mécontents ; où serait alors la distribution des

⁴⁰ Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 950. Le P. Godinot mentionne en effet, en 1824, la possibilité d'actions dramatiques privées, aux côtés des représentations publiques de comédies et de tragédies, AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot, mars 1824.

⁴¹ AFSI, EF 120, Exercices publics suivis de la distribution des prix, programmes 1819-1828 ; EF 121 Exercices publics suivis de la distribution des prix, programmes 1816-1826 ; Q Do 83 et 84, Dôle, Petit séminaire de l'Arc, Exercices publics 1824-1827 ; Q Aix 50/6, Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Exercices publics.

⁴² Si Jean-Marie Valentin estime que la distribution des prix est, au XVIIIe siècle, « désertée par des autorités qui ont renoncé à jouer leur rôle de mécènes », « ramenée à une simple fonction interne », Marie-Madeleine Compère souligne, quant à elle, la persistance du « poids symbolique de cette remise publique et solennelle de récompenses » auprès des élèves, des maîtres, des parents mais aussi des autorités locales, Voir Jean-Marie Valentin *Le théâtre des jésuites...*, *op. cit.*, p. 950 et Marie-Madeleine Compère, *Du collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, Julliard, 1985, p. 227

⁴³ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 178.

prix, les exercices littéraires etc.»⁴⁴ Le petit séminaire de Dôle bénéficie certes d'une situation privilégiée puisqu'il est installé dans les bâtiments mêmes de l'ancien collège jésuite. Il dispose donc de la «salle des actions» dans laquelle étaient habituellement représentées les pièces de théâtre en hiver, tandis que la cour servait aux représentations de fin d'année. On peut néanmoins supposer que les petits séminaires disposant de bâtiments assez vastes faisaient de même. En 1822, Saint-Acheul décide néanmoins de donner la distribution des prix dans les jardins de l'abbatiale en raison d'un public sans cesse plus nombreux, dit-on⁴⁵. En outre, la cérémonie est l'objet de mises en scènes et d'apparats qui témoignent des soins qu'on lui accorde encore : décorations de la salle des exercices, couronnement des vainqueurs qui, à Saint-Acheul, partent en procession jusqu'à l'église, accompagnés de l'orchestre créé dès 1815⁴⁶. Les exercices publics et la distribution des prix est, comme sous l'Ancien Régime, un moyen de rendre compte de l'efficacité de l'éducation reçue dans les établissements dirigés par la Compagnie de Jésus.

Dans l'enseignement public du XIXe siècle, la cérémonie s'est progressivement départie des pièces de théâtre, des plaidoyers et même, pour la majorité des établissements, des exercices publics, pour ne conserver que la proclamation du palmarès et la distribution des prix, précédées d'un discours prononcé par le directeur ou un professeur⁴⁷. L'enseignement privé, et plus encore l'enseignement congréganiste, n'a pas suivi, on le sait, le même mouvement⁴⁸. Ce sont avant tout les exercices publics, lors des jours précédant la distribution, qui sont mis à l'honneur dans les petits séminaires jésuites, réaffirmant ainsi leur importance dans la formation des élèves. Le rôle des programmes, servant par ailleurs de billets d'entrée, n'est plus de donner l'argument de la pièce de théâtre mais de détailler la composition des exercices publics et le nom des élèves interrogés, ainsi que nous l'avons constaté sous l'Empire pour les Pères de la Foi. Les exercices publics, qui «roulent principalement sur les matières qui ont fait l'objet des études précédentes» et consistent en explications de discours latin ou en récitations des préceptes de rhétorique, ont pour but, selon

⁴⁴ AFSI, A-Pa 72, Lettre du P. Godinot au P. Richardot, 31 mai 1824. Voir François de Dainville, «Lieux de théâtre et salles des actions dans les collèges jésuites de l'ancienne France», dans *L'éducation des jésuites* Paris, Editions de Minuit, 1978, pp. 481-487.

⁴⁵ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 222. L'annaliste de Saint-Acheul précise par ailleurs que les exercices littéraires des scolastiques se faisaient au réfectoire (*Ibid.*, p. 278).

⁴⁶ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 49.

⁴⁷ Paul Gerbod, *La vie quotidienne dans les lycées et collèges au XIXe*, Paris, Hachette, 1968, p. 148. Les archives jésuites de Vanves conservent un discours de distribution de prix fait à Saint-Acheul en 1815, AFSI, EF 5, Discours de distribution des prix, 1815.

⁴⁸ Voir *Supra*, Chapitre 7, «Une expérience d'éducation».

le plan d'études de Loriguet, « de mettre en évidence le talent et le progrès des élèves », c'est-à-dire en réalité les meilleurs élèves⁴⁹. Il s'agit donc d'insister sur le contenu des études et sur son acquisition durant l'année scolaire.

La pièce de théâtre, qui était autrefois le point de convergence de la manifestation, liant les séances d'exercices publics à la distribution des prix, n'intervient désormais qu'exceptionnellement comme en 1823 à Aix et à Forcalquier. La représentation théâtrale lors de cette fête scolaire est loin d'être une habitude dans les petits séminaires jésuites. Le plaidoyer en français, composé avec l'aide du professeur et prononcé par les élèves de rhétorique, est l'exercice oratoire solennel qui précède désormais la proclamation du palmarès et qui est donné pour divertir le public. « À la fin de l'année surtout, on fait précéder la distribution d'un plaidoyer capable d'intéresser et d'amuser les auditeurs », explique le plan d'études, instituant ainsi l'exercice⁵⁰. Rares sont les prospectus qui n'indiquent pas le plaidoyer au programme. Le petit séminaire de Dôle, pour sa première année d'ouverture, en 1824, montre sa singularité et, semble-t-il, sa réticence à abandonner totalement la pièce de théâtre en proposant un « plaidoyer dramatique », interprété par neuf « principaux personnages », probablement en costumes⁵¹. Il semble que l'on ait contourné la volonté du P. Provincial qui, quelques mois auparavant, défendait de donner une représentation théâtrale⁵². Les petits séminaires jésuites reprennent donc un exercice établi pour l'apprentissage de la langue française par le P. Le Jay dans les collèges jésuites au début du XVIIIe siècle, et répandu dans les autres établissements d'enseignement secondaire, un exercice par ailleurs en lien avec l'actualité et la vie contemporaine⁵³. On comprend dès lors pourquoi les supérieurs jésuites commencent par interdire les représentations théâtrales en français, laissant la possibilité d'en donner en latin, langue pour laquelle elles ont été instituées. Mais si la représentation d'une pièce latine lors d'une distribution de prix reste problématique pour le public qui ne connaît en général pas cette langue⁵⁴, la représentation d'une pièce en français

⁴⁹ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 125.

⁵⁰ *Ibid.* Le recueil d'exercices oratoires intitulé *Musae rhetorices*, dont il a été question plus haut, présente plusieurs plaidoyers donnés à Saint-Acheul, entre 1814 et 1815, et à Montmorillon, entre 1815 et 1816, AFSI, H Lo III/A, *Musae Rhetorices*.

⁵¹ AFSI, Q Do 84, Dôle, Petit séminaire de l'Arc, Exercices publics 1824-1827.

⁵² AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 8 juillet 1824. Voir *Supra*, Chapitre 7, « L'interdiction du théâtre scolaire : mentalités et représentations au temps du rétablissement de la Compagnie de Jésus. »

⁵³ Sur la pratique du plaidoyer dans l'enseignement jésuite, voir André Chervel, *Histoire de l'enseignement du français...*, *op. cit.*, p. 630. Voir aussi *Supra*, Chapitre 5, « La mise en scène de la parole et des corps ».

⁵⁴ Selon le P. Loriguet, les jeunes acteurs s'efforçaient toutefois « de rendre leur latin intelligible à tous, même aux classes inférieures », AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p.284. Cette préoccupation reste aussi celle des jésuites de la fin du XIXe siècle qui remarquent que les représentations latines ennuiant les spectateurs extérieurs au collège, voir John W. Padberg

ne semble pas moins sujette à caution. En 1825, le P. Debrosse, supérieur du petit séminaire de Sainte-Anne-d'Auray, expose les avis de ses confrères au P. Général : « Certains aussi pensent que la suppression de la tragédie ne nuit pas beaucoup au progrès dans les belles-lettres. Les séculiers eux-mêmes ont loué cette organisation. Du reste, grâce à de nombreux autres moyens, cette émulation louable entre les élèves peut être promue et développée, surtout par les jeux d'académie. »⁵⁵ L'évolution des valeurs et des « mœurs » oratoires, le « changement de forme de l'éloquence » qui se fait jour dans de nombreux traités et chez les orateurs et écrivains contemporains semblent avoir creusé l'écart d'avec une pratique théâtrale scolaire servant à modeler le langage⁵⁶. Comme pour certains anciens jésuites de la seconde moitié du XVIIIe siècle, cette pratique en tant qu'outil pédagogique et oratoire ne paraît plus si pertinente aux yeux des jésuites ; cela justifie un usage beaucoup moins systématique sans qu'il soit entièrement aboli. Le théâtre n'est presque plus sollicité lors de la distribution des prix de fin d'année pour « exhiber les capacités oratoires des élèves » et ainsi témoigner aux yeux des parents et des autorités locales de l'efficacité pratique de l'éducation dans les petits séminaires jésuites, quand bien même celle-ci reste profondément classique⁵⁷. Et si les *Annales de Saint-Acheul* louent l'éloquence et les talents des jeunes acteurs qui représentent des pièces de théâtre à d'autres occasions festives, ce n'est pas dans cet objectif premier qu'elles ont été instituées.

1.3. Le théâtre entre pratique sociale et pratique politique

La plupart des représentations théâtrales sous la Restauration se tiennent par conséquent en dehors de la distribution des prix de fin d'année, à l'occasion de deux autres solennités, les fêtes de carnaval et la fête du recteur, auxquelles il faut ajouter des circonstances particulières liées par exemple aux événements de la famille royale. Les divers aspects pris par ces fêtes nous renseignent sur les fonctions qui sont encore attribuées au théâtre et sur les différentes dimensions d'une « communication théâtrale » qui s'établit tout

Colleges in controversy: the Jesuit schools in France from revival to suppression (1815-1880), Cambridge Mass, Harvard University Press, 1969, p. 239.

⁵⁵ « *Aliqui etiam putant suppressionem trajaedias non multum nocere progressui in litteris. Sed ipsi saeculares ham ordinationem laudavere. Aliunde multis aliis modis laudabilis aemulatio inter discipulos potest promoveri et accendi, proesertim per lusus academicos.* » ARSI, Franciae 1002-IV 4, Le P. Debrosse au P. Général Fortis, 18 janvier 1825.

⁵⁶ Voir Anne Vibert, « Fontanier : autour et au-delà la rhétorique... », art. cit., p. 391-393.

⁵⁷ Voir Bruna Filippi, « Du modèle à la pratique théâtrale jésuite », art. cit., p. 72 et Béatrice Ferrier, « Le théâtre entre jeu et texte : une longue tradition scolaire jusqu'au XXIe siècle », dans *Le français aujourd'hui*, 180 (2013/1), p. 20.

au long de l'année⁵⁸. Car la pratique du théâtre dans les petits séminaires jésuites, avant qu'elle ne soit supprimée par la volonté des supérieurs vers 1826, continue de participer à la construction des relations entre la Compagnie de Jésus et la société française⁵⁹. Ce sont les caractéristiques de ces échanges que nous aimerions tenter de définir ici en esquissant les lignes d'un travail qui pourrait s'attacher à décrire et analyser les fêtes organisées par les jésuites sous la Restauration. Notre propos ne saurait donc prétendre à l'exhaustivité, ni notre réflexion valoir pour l'ensemble des huit petits séminaires français dont il reste à mesurer les singularités. En effet, nous proposons non pas une étude générale des fêtes mais uniquement un bref examen de la participation de la pratique théâtrale à celles-ci, en nous appuyant de façon privilégiée sur l'exemple de Saint-Acheul pour lequel nous disposons de la documentation la plus abondante.

Exercice scolaire, les représentations dramatiques jouaient aussi la fonction de détente dans la vie du collège d'Ancien Régime, dans une perspective toujours morale, une récréation fortement encadrée⁶⁰. Les remarques du P. Provincial Godinot, dans sa correspondance avec le P. Richardot, attestent du fait que les pièces de théâtre, notamment françaises, relèvent d'abord, pour les supérieurs des maisons, d'une pratique festive favorisant la gaieté parmi les élèves⁶¹. C'est notamment la principale motivation qui conduit à perpétuer l'usage de la représentation durant la période de carnaval, comme en atteste le coutumier de Saint-Acheul : « Il est d'usage que, la semaine avant les jours gras, il y ait pour les élèves un divertissement. C'est ou une pièce dramatique, ou un concert au profit des pauvres. »⁶² Cet aspect est, en premier lieu, mis en valeur par le P. Lorique, dans ses *Annales de Saint-Acheul*. Ce discours, reconstitué en 1829 d'après les souvenirs du jésuite et les archives du petit séminaire, ne peut

⁵⁸ La formule est employée par Maria Antonietta Visceglia dans l'introduction au volume *Cérémonial et rituel à Rome...*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁹ Nous nous appuyons notamment sur les réflexions sur les fêtes et les rituels urbains dans Gilles Bertrand et Ilaria Taddei (dir.), *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne*, Rome, Ecole française de Rome, 2008. Voir également le chapitre intitulé « Pouvoirs et médiations textuelles » dans Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005, p. 91 et suiv. L'historien y souligne l'existence d'« une production souvent écrite pour célébrer les exploits du roi, ou de la famille royale, [qui] se prolonge dans des éloges funèbres, des discours, harangues, compliments, odes, ou pièces de théâtres directement ancrés dans la vie publique de la cité. », *Ibid.*, p. 129.

⁶⁰ Pour les pensionnaires qui rentrent dans leur famille durant l'été, le temps des vacances, hors du contrôle du petit séminaire, est considéré dans la correspondance des jésuites au début du XIXe siècle, à l'instar de leurs prédécesseurs, comme une source de dangers susceptibles de détruire les efforts produits durant l'année. Sur le mauvais effet des vacances sur la moralité des élèves, voir François de Dainville, « Les vacances dans l'ancienne France », dans *L'éducation des jésuites...*, *op. cit.*, pp. 526-533. Sur l'idée du temps libre au XIXe siècle, voir Alain Corbin, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Champs histoire, 1995.

⁶¹ « Il faut prudemment et doucement et gaiement distraire les jeunes gens. » AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 3 avril 1824.

⁶² AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Lorique en 1829 [copie B], p. 744.

être représentatif des intentions qui ont conduit aux représentations théâtrales sous la Restauration. Mais, par son désir de légitimer la pratique théâtrale, pour laquelle Saint-Acheul a joué un rôle de premier plan, il révèle l'assimilation de l'argumentaire et des lieux communs qui furent autrefois ceux de la Compagnie. Le jésuite justifie *a posteriori* la première représentation théâtrale, en 1816, par le fait qu'elle était alors « un genre de divertissement destiné à faire oublier [aux élèves] les dangereux plaisirs du siècle, ou du moins à [les] remplacer pour eux d'une manière innocente, utile et agréable »⁶³. Le P. Loriguet fait valoir ici le désir des professeurs et du supérieur d'opposer aux divertissements profanes des alternatives décentes, un théâtre moral qui illustre les principes horatiens de plaisir et d'utilité. La visée pédagogique de la représentation théâtrale, selon lui, ne se situe donc pas tant du côté de l'apprentissage littéraire et oratoire mais bien plutôt du côté moral. Le P. Loriguet use également de l'idée d'un théâtre recherchant la conversion des spectateurs et la persuasion religieuse dans la description qu'il fait de la représentation d'*Agapit* du P. Porée, parfait *exemplum*. Le jésuite dépeint les effets et l'« heureuse impression » que produit la tragédie chrétienne sur les jeunes spectateurs, ou du moins ce qu'il a voulu interpréter comme tel, et que Bruna Filippi décrit non pas comme un simple phénomène d'« identification » au personnage, se faisant sur un plan horizontal, mais bien comme « la tension verticale de l'aspiration au divin » : « le sacrifice de la vie offert à Dieu et consommé pour son amour parut à tous ce qu'il est en effet, ce qu'il y a de plus noble et de plus désirable », écrit le P. Loriguet ; « et la plupart, saisis d'un enthousiasme tout chrétien, eussent en ce moment regardé comme le plus beau de leurs jours celui où ils auraient été appelés à cueillir la palme du martyr. »⁶⁴

Cet effort missionnaire, se servant également du théâtre pour provoquer la conversion ou nourrir la foi du spectateur, paraît réduit car il se déploie presque exclusivement dans l'enceinte du petit séminaire. La dimension communautaire caractérise en effet les deux principales fêtes durant lesquelles la pratique théâtrale a sa place. Les célébrations données à l'occasion des jours gras et de la fête du recteur, volontiers qualifiées par le P. Loriguet de « fêtes de famille »⁶⁵, rassemblent un public plus restreint, limité en général aux élèves et au personnel du petit séminaire. Il est difficile de déterminer les origines de cette nouvelle forme

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 284. Voir Bruna Filippi, « La vision des affects dans le théâtre jésuite de Rome », dans Alain Tapié (dir.), *Baroque vision jésuite, du Tintoret à Rubens*, cat. exp. (Musée des Beaux-Arts de Caen du 12 juillet au 13 octobre 2003), Paris, Somogy éditions d'art, 2003, p. 75.

⁶⁵ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 167, p. 218 et p. 286.

de festivité qu'est la fête patronale du recteur, qui semble naître sous la Restauration dans les petits séminaires jésuites, et particulièrement à Saint-Acheul, avant d'être adoptée dans la plupart des petits séminaires et des collèges de la Compagnie au cours de la seconde moitié du XIXe siècle⁶⁶. Elle s'apparente par certains aspects aux fêtes dédiées au prier d'une communauté religieuse, comme cela peut se pratiquer dans les couvents féminins notamment⁶⁷, et serait donc liée au cadre singulier du petit séminaire et à l'enseignement confessionnel. Selon la définition du P. Loriquet, « l'usage constant de Saint-Acheul était de souhaiter au P. recteur sa fête patronale, et de lui donner dans cette occasion tous les témoignages de joie et d'allégresse qu'un sincère attachement à sa personne, joint à la certitude d'une libéralité de sa part, inspirait naturellement aux élèves. » Il ajoute : « Tout ce qui pouvait relever la fête était mis à contribution : prose, poésie, musique, drame ou opéra, grand régal, grand congé, grande promenade »⁶⁸. La représentation de pièces dramatiques participe d'un ensemble de dispositifs festifs qui servent aux élèves et au professeur de rhétorique à célébrer le supérieur, à témoigner de leur soumission et ainsi à être en mesure de réclamer son indulgence et sa générosité. Cette pratique visant à lever les punitions ou à demander un allongement des vacances scolaires existait dans les collèges de la Compagnie⁶⁹ ; le texte dramatique s'en fait l'écho, comme nous le verrons plus loin avec une pièce adressée au P. Loriquet. Cette fête révèle par conséquent la manière dont s'organise le petit séminaire, telle « une famille groupée autour du recteur », ainsi que l'explique Françoise Mayeur⁷⁰, le phénomène étant renforcé par le système du pensionnat, alors que les collèges jésuites fonctionnaient, en premier lieu, sur le principe de l'externat. Si les *Annales de Saint-Acheul* signalent l'existence de fêtes de régent qui pouvaient se dérouler à l'intérieur des classes⁷¹, l'apparition de la fête du recteur et sa longévité témoignent de l'importance que revêt cette figure centrale pour la Compagnie de Jésus⁷². Mais elle peut également être

⁶⁶ La Bibliothèque nationale de France, par exemple, conserve plusieurs programmes imprimés pour les fêtes de recteur données dans les collèges jésuites à la fin du XIXe siècle. Celui de la tragédie du P. Cahour, contient seulement les chœurs en français, *Biotide, tragédie chrétienne représentée à l'occasion de la fête patronale du R. P. Jean-Baptiste Stumpf, à Metz, le 23 juin 1863*, Metz, Nouvian, 1863.

⁶⁷ Voir *Supra*, Chapitre 3, « Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace conventuel ».

⁶⁸ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 218.

⁶⁹ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Représenter la vie de la maison ».

⁷⁰ Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation. Tome III, De la Révolution à l'École républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, 2004, p. 524.

⁷¹ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 284.

⁷² Règles du recteur [77] Il assistera aux exercices littéraires : « Il règlera et aménagera les autres activités de manière à pouvoir encourager et développer tous les exercices littéraires. Il assistera parfois même aux classes

comprise par rapport au rôle déterminant joué sous la Restauration par l'évêque et les responsables diocésains dans l'institution et la surveillance du petit séminaire : l'exaltation de la figure du Recteur, à l'intérieur de l'établissement, viendrait alors compenser cette relative perte d'autorité au profit de l'évêque. Sous la Restauration, les pièces de théâtre représentées à la fête du recteur mettent volontiers en scène, par le biais d'une fable et d'une analogie intelligible, la figure du supérieur et la relation que ses subordonnés entretiennent avec lui. Ainsi qu'a pu le remarquer Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval à propos du théâtre de société et des fêtes privées, ces pièces de circonstance, qui sont autant de pièces éphémères destinées à l'oubli, « engendrent de ce fait une poétique » caractérisée notamment par de nombreuses allusions au dédicataire et à un mélange des arts⁷³. Aux pratiques festives déjà constituées, les jésuites de la Restauration en ajoutent donc une nouvelle, dont le succès ne se dément pas au cours du XIXe siècle, destinée à renforcer l'importance du groupe constitué autour du petit séminaire et l'ordre auquel il est soumis.

On ne saurait pourtant réduire toutes les représentations théâtrales organisées par les jésuites sous la Restauration à leur dimension communautaire. Il existe, en effet, dans les petits séminaires, d'autres circonstances plus occasionnelles où le théâtre est sollicité et qui attirent un public extérieur devant lequel il s'agit d'abord, pour la Compagnie, de se présenter et de se représenter. Ces diverses manifestations, aux visées nettement pédagogiques tant pour le public que pour les élèves, sollicitent et rendent visibles les différents « appuis sociaux » et politiques recherchés alors par les jésuites, lesquels renouent ici avec la tradition de l'Eglise et de la Compagnie d'« occupation symbolique de l'espace » et du temps calendaire⁷⁴. Face aux autorités ecclésiastiques et aux élites locales, les jésuites expriment et manifestent par plusieurs moyens leur soutien et leur attachement à la famille royale lors de fêtes, patronales ou liées à des événements précis tel le sacre de Charles X, qui se multiplient particulièrement durant la réaction ultra des années 1820 et qui s'inscrivent dans les fêtes données par la monarchie. Ce contexte particulier est en effet propice, surtout pour Saint-Acheul, à un déploiement de fêtes religieuses et politiques, productrices de légitimité, où le petit séminaire, comme autrefois le collège jésuite, est, selon Michel Cassan, au « centre du système

inférieures ; il sera fréquemment présent aux disputes des théologiens et des philosophes, tant privées que publiques, et il observera si quelque obstacle empêche ces exercices d'être profitables et quelle en est la raison. »

⁷³ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société : un autre théâtre*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 149.

⁷⁴ Voir la préface d'Alain Corbin dans Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 10. Voir également Michel Cassan, « Les fêtes de canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier dans la Province d'Aquitaine (1622) », dans Bernard Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, pp. 459-476.

cérémoniel »⁷⁵. C'est principalement à ces diverses occasions que les jésuites écrivent et font représenter un théâtre de circonstance, encomiastique et politique, qui, par des moyens détournés et par les recours à l'analogie et à la métaphore, est en lien avec l'actualité, comme cela se pratiquait auparavant sur les scènes de collèges jésuites. Ils se conforment en outre à un usage contemporain où la poésie d'éloge, explique Corinne Legoy, « s'incarne alors dans un ensemble de rituels et de gestes » et « s'inscrit, en tout premier lieu, dans le cérémonial politique »⁷⁶. L'exemple le plus significatif, que nous examinerons plus loin, est la représentation à Saint-Acheul d'un drame écrit par Léonard Loumeau, professeur de rhétorique, donnée le 1^{er} mai 1821 à l'occasion des célébrations du baptême du duc de Bordeaux, en présence, dit-on, des vicaires généraux, d'un « grand nombre d'ecclésiastiques et de personnes distinguées »⁷⁷. L'intrigue de cette pièce intitulée *La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV* met en scène plusieurs villageois et autorités d'un bourg du Béarn ainsi qu'une troupe d'enfants conduite par un capitaine ; tous s'apprêtent à rendre au prince leurs hommages dont la pièce serait comme une ultime répétition. L'évêque étant absent lors de la première représentation, les jésuites de Saint-Acheul décident d'en organiser une seconde, début juin : « nous ne pouvions douter qu'il ne la vît avec plaisir : aussi ne lui laissâmes-nous pas le temps d'exprimer là-dessus ses désirs », précisent les *Annales*⁷⁸. Du fait de la position particulière de Mgr de Bombelles (1744-1822), évêque d'Amiens et premier aumônier de la duchesse de Berry – à ce titre, le prélat a ondoyé le jeune prince le jour de sa naissance –, la portée de cette représentation est double : il s'agit de cultiver la relation avec le prélat, dont les *Annales* mentionnent les fréquentes visites au petit séminaire, et de gagner à travers lui l'estime de la famille royale. Les visites de la duchesse de Berry dans certains petits séminaires jésuites suscitent également plusieurs réjouissances. Si les élèves de Bordeaux offrent, en 1822, une séance littéraire, ceux de Saint-Acheul exécutent, en 1825, dans la salle des exercices publics décorée de draperies rouges, des armes de France et de devises, « un dialogue en vers, moitié récits, moitié chants, où ne furent oubliés », dit-on « ni la naissance miraculeuse du jeune Dieudonné, ni le courage héroïque de la mère dans ces circonstances critiques, ni les gages de bonté qu'elle avait donnés à la jeunesse de Saint-Acheul. »⁷⁹

⁷⁵ Michel Cassan, « Les fêtes de canonisation d'Ignace de Loyola... », art. cit., p. 475.

⁷⁶ Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté. Eloge du pouvoir sous la Restauration*, Paris, Société des études robespierristes, 2010, p. 186.

⁷⁷ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 170.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 366. Voir également Joseph Burnichon qui mentionne aussi la visite de la duchesse d'Angoulême à Bordeaux, en 1823, où elle à la distribution des prix, et à Sainte-Anne-d'Auray, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1., p. 290.

La persistance et le développement, dans les années 1820, d'une pratique théâtrale scolaire dans les petits séminaires jésuites ne sauraient, par conséquent, se comprendre sans l'idée d'un ancrage dans la culture contemporaine et dans ses usages sociaux. Retranché de la cérémonie de distribution des prix, le théâtre est encore un « critère de solennité » pour des fêtes aux portées politiques et sociales car sa participation et son articulation avec d'autres composantes de la fête sont susceptibles de produire du sens pour un public friand d'occasions théâtrales⁸⁰. Cela nous semble d'autant plus vrai du fait de l'implantation des petits séminaires jésuites dans des zones péri-urbaines voire rurales, à la différence des collèges jésuites d'Ancien Régime implantés habituellement en ville⁸¹. La situation n'est certes pas comparable aux XVIIe et XVIIIe siècles où les scènes jésuites étaient souvent l'unique lieu de spectacles de la ville et jouaient ainsi un rôle social important. Sous la Restauration, qui entérine l'abandon de la liberté des théâtres et tente de faire respecter le système du privilège rétabli par Napoléon, la province dispose de troupes sédentaires pour les grandes villes et de troupes ambulantes qui desservent les vingt-cinq, puis, les dix-huit arrondissements théâtraux qui découpent ainsi la France. Le théâtre scolaire, bien qu'assez rare, peut présenter néanmoins un intérêt dans un contexte où l'activité théâtrale en province connaît une grave crise que l'on tente de résoudre en 1824⁸². À l'instar des scènes parisiennes et provinciales qui pour la Saint-Charles donnaient des représentations dramatiques gratuites et des pièces de circonstance, le petit séminaire de Dôle choisit, en 1826, alors même que la pratique est de plus en plus fustigée par les libéraux, de faire représenter une pièce de théâtre provoquant ainsi la désapprobation quasi immédiate du P. Provincial⁸³.

En tant que pratique amateur, le théâtre scolaire, avec le théâtre d'éducation, a joué un rôle d'aiguillon pour le théâtre de société qui connaît un nouveau développement sous la Restauration, malgré des tentatives d'interdiction⁸⁴. Ce type de théâtre privé pratiqué par les couches les plus aisées de la société, mais aussi par les couches plus populaires surtout à

⁸⁰ Bernard Dompnier, « Déchiffrer » dans Bernard Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires...*, op. cit., p. 13 et dans le même volume, du même auteur, « Les cérémonies, la piété et la culture », p. 597.

⁸¹ Voir Annexe 7, n° 4.

⁸² Voir par exemple Jean-Claude Yon, « La politique théâtrale de la Restauration », dans Jean-Yves Mollier, Martine Reid et Jean-Claude Yon (dir.), *Repenser la Restauration*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2005, pp. 285-296.

⁸³ « C'est très bien d'avoir célébré la fête du Roi. Mais une pièce y avez-vous pensé... », AFSI, A-Pa 72, Le P. Godinot au P. Richardot, 10 novembre 1826. Voir Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté : entrées royales et pièces de circonstance sous la Restauration », dans Corinne et Eric Perrin-Saminadayar (dir.), *Imaginaire et représentations des entrées royales au XIXe siècle : une sémiologie du pouvoir politique*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p. 44 et Romuald Féret, *Théâtre et pouvoir au XIXe siècle : l'exemple de la Seine-et-Oise et de la Seine-et-Marne*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 90.

⁸⁴ Le théâtre de société au XIXe siècle reste largement méconnu ce qui rend précieux les résultats d'un récent colloque tenu à l'abbaye de Royaumont, Jean-Claude Yon et Nathalie Le Gonidec (dir.), *Tréteaux et paravents : le théâtre de société au XIXe siècle*, Paris, Créaphis, 2012.

Paris, est un élément de la vie mondaine qui peut apparaître comme une marque de distinction sociale en province⁸⁵. Donnée à l'origine pour la fête du recteur de Saint-Acheul, en 1823, *La Chasse d'Henri IV* du P. Rondot est représentée de nouveau par les élèves, quelques jours après la première représentation, à la demande de M. de Renneville, dans son parc d'Allonville, près d'Amiens. Les élèves en congés et en visite chez ce dernier s'exécutent avec la permission du supérieur⁸⁶. Sortie de son cadre scolaire, la pièce de théâtre du P. Rondot est représentée exceptionnellement dans un cadre privé et visiblement aristocratique. Bien que l'on ne sache si M. de Renneville pratiquait le théâtre de société, cette anecdote témoigne des liens et des interactions qui demeurent entre les différentes pratiques amateurs de théâtre. L'anecdote est en outre intéressante par les précisions qu'elle donne quant aux décors et aux costumes utilisés pour l'occasion et lors de la fête du recteur. La représentation se fait à l'extérieur, dans le cadre naturel du parc, sans qu'il y ait besoin, comme à Saint-Acheul, de décors peints. De même, on n'envisage pas la représentation sans l'emploi des costumes qui, probablement loués, sont déjà repartis pour Amiens et que l'on fait revenir en urgence⁸⁷. Enfin, les *Annales de Saint-Acheul* se plaisent à signaler la présence impromptue des villageois alentours que ce soit pour la représentation d'Allonville ou pour celle offerte à Mgr de Bombelles à l'occasion du baptême du duc de Bordeaux où les habitants de Saint-Acheul sont décrits comme « toujours avides et insatiables de tout ce qui pouvait leur donner lieu de faire éclater leurs sentiments. »⁸⁸ Sans rechercher ici une quelconque vérité, on peut néanmoins voir dans le rappel de la présence des habitants l'importance pour les jésuites d'un soutien populaire.

La période de la Restauration apparaît comme un moment bref où le réinvestissement de fêtes anciennes et le développement de nouvelles semblent témoigner du désir de revenir à une Compagnie de Jésus conquérante. À ce titre, les fêtes religieuses, les processions et les pèlerinages organisés par Saint-Acheul et dont les *Annales* font la description, mériteraient d'être aussi étudiées⁸⁹. Les études menées sur les fêtes au XIXe siècle insistent toutefois sur le « déplacement de sens » qui s'opère derrière la permanence apparente des pratiques festives et

⁸⁵ Alain Corbin signale l'absence de l'aristocratie provinciale dans les théâtres de la Restauration qui développe notamment un théâtre privé, « L'agitation dans les théâtres de province sous la Restauration », dans Marc Bertrand (dir.), *Popular traditions and learned culture in France : from the sixteenth to the twentieth century, Saratoga, Anma libri*, 1985, p. 95. Voir Jean-Claude Yon, *Une histoire du théâtre à Paris. De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Flammarion, 2012, p. 153.

⁸⁶ AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 256.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁹ Outre la liste des différentes fêtes qui figure dans le coutumier, les *Annales de Saint-Acheul* contiennent de nombreux schémas de processions.

la nécessité pour l'historien de « repérer la gamme des emprunts, l'intensité des réaménagements, l'originalité des assemblages plutôt que les modalités d'une métamorphose. »⁹⁰ La présence ou l'absence du théâtre dans certaines solennités organisées dans les petits séminaires après 1814 révèle certains déplacements et appropriations. Dans un contexte politique marqué par la réaction ultra, le théâtre garde une fonction culturelle, sociale et politique liée notamment à une tradition poétique, celle de la littérature de célébration qui vit alors ses derniers feux⁹¹. Parallèlement, il accompagne et illustre l'affirmation d'une communauté centrée autour du supérieur du petit séminaire, joue un rôle dans la construction identitaire d'un groupe, et, à ce titre, trouve une place privilégiée et durable au cours de la fête du recteur, fête privée par excellence. Que la représentation ait un caractère privé ou public, le théâtre reste pour les jésuites du rétablissement un élément de sociabilité. La pratique théâtrale n'en est pas moins en difficulté en ce qui concerne ses liens avec une pédagogie de l'éloquence qui n'est plus uniquement imprégnée du modèle humaniste⁹². Seules les pièces de circonstance, qui comportent notamment des éloges aux destinataires, relèvent encore d'une conception de la pratique théâtrale en lien avec l'éloquence⁹³. S'il est difficile de parler pour le XIXe siècle d'un renouveau du théâtre scolaire jésuite, celui-ci accompagne jusqu'à un certain point la renaissance de la rhétorique. La période de la Restauration apparaît alors comme une période d'incertitude et d'instabilité. Il ne faut pas oublier que la lourde charge que représente, pour le professeur de rhétorique, la composition d'une pièce de théâtre a probablement pesé sur une certaine défection à l'égard des représentations dramatiques entre 1814 et 1828, alors même que la formation des jeunes régents pouvait apparaître comme défectueuse⁹⁴.

⁹⁰ Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dir.), *Les usages politiques des fêtes...*, op. cit., p. 7.

⁹¹ Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté...*, op. cit., p. 213.

⁹² « Une relation étroite, qui depuis la basse Antiquité jusqu'à l'Italie humaniste des XVe et XVIe siècles, a su élaborer dans l'éducation rhétorique chrétienne tout une gamme d'exercices, reliant les techniques de l'éducation oratoire avec celle du jeu dramatique. », Bruna Filippi, « "Grandes et petites actions"... », art. cit., p. 183.

⁹³ Voir *Infra*, « Aperçu d'un répertoire jésuite sous la Restauration ».

⁹⁴ « Si ce calme dure comme je l'espère », écrit le P. Simpson, « j'établirai au mois de septembre prochain une maison d'études à Paris, pour les humanités et la rhétorique ; les mauvaises études qui ont été faites durant la révolution rendent cette précaution nécessaire. », ARSI Franciae 1001-I 57, Le P. Simpson au P. Général Brzozowski, 16 juin 1818. La seconde moitié du XIXe siècle est différente qui voit des auteurs de pièces de théâtre comme les PP. Cahour (1825-1871) et Longhaye (1839-1920), proposer quelques réflexions théoriques sur la rhétorique et la littérature : Georges Longhaye, *Théorie des belles-lettres. L'âme et les choses dans la parole*, Paris, Retaux-Brau, 1885 et Arsène Cahour, *De l'action oratoire et de ses exercices, discours prononcé le 16 août 1847, à la distribution des prix du collège de Brugelette*, Bruxelles-Paris, Greuse-Lecoffre, 1847.

2. APERÇU D'UN RÉPERTOIRE JÉSUITE SOUS LA RESTAURATION

Les Archives françaises de la Compagnie de Jésus conservent plusieurs pièces de théâtre représentées dans les petits séminaires jésuites après 1814 et, parmi elles, trois pièces en français écrites par des jésuites et représentées sous la Restauration⁹⁵. Il s'agit, en premier lieu, d'un drame et d'une tragédie chrétienne de Léonard Loumeau : *La joie des Béarnais au baptême d'Henri IV* en l'honneur du baptême du duc de Bordeaux, célébré le 1^{er} mai 1821 à Saint-Acheul, et *Constantin ou le triomphe de la religion chrétienne*, pour la distribution des prix d'août 1823, à Aix-en-Provence⁹⁶. La troisième pièce, sans titre, est attribuée à Félix Delor et donnée à Saint-Acheul, en 1824, pour la fête du P. Loriguet⁹⁷. Outre ces trois manuscrits, les quelques rares mentions de représentations de pièces dramatiques dans la correspondance et surtout dans les *Annales de Saint-Acheul* nous permettent de proposer un bref aperçu du répertoire employé dans certains petits séminaires jésuites sous la Restauration et d'amorcer une réflexion sur les formes de cette production au regard de celle des collègues de la Compagnie au XVIIIe siècle. Le théâtre des jésuites au début du XIXe siècle est un théâtre de création mais aussi de reprise, à l'instar de celui de leurs prédécesseurs d'Ancien Régime qui donnaient des pièces issues d'un répertoire jésuite mais également contemporain. Nous réfléchissons donc aussi à la problématique de l'héritage théâtral jésuite durant la période du rétablissement de même qu'à la question du dialogue avec la culture dramatique contemporaine.

2.1. Divertissements et éloges au petit séminaire de Saint-Acheul

Il existe un théâtre comique représenté dans les petits séminaires auquel il est tout d'abord fait allusion dans les *Annales de Saint-Acheul* avec la mention de la représentation

⁹⁵ Les archives conservent également quelques productions d'élèves, en générale des dialogues ou des vers. *Le Repas nocturne*, pièce en trois actes écrite par un membre de l'académie, témoigne aussi d'une production théâtrale par les élèves, AFSI EF 74 *Le Repas nocturne*. Enfin, le recueil de théâtre de Saint-Acheul contient, outre *La Joie des Béarnais*, le *Don Quichotte* du P. Alexis Lefebvre (1804-1882), représentée en 1833 au collège du Passage, collège d'exil en Espagne et une comédie intitulée *La république à ma façon* dont on ne sait ni l'auteur ni la date, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830.

⁹⁶ Une première copie de *Constantin* et de *La joie des Béarnais* est conservé dans le fonds de la province de Paris, I-Pa 191, Léonard Loumeau, Pièces de théâtre. C'est à cette copie que nous nous référerons principalement. Le fonds du petit séminaire d'Aix conserve également une autre copie du *Constantin*, Q Aix 50/5 Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Poésies en vers). Enfin, dans un recueil de théâtre de Saint-Acheul, parmi d'autres pièces de théâtre, figure une seconde version de *La Joie des Béarnais*, avec un prologue adressé à l'évêque d'Amiens, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830.

⁹⁷ Faute de données suffisantes, nous adoptons ici l'attribution qui figure sur le manuscrit. La pièce a néanmoins été offerte par les élèves académiciens de rhétorique et c'est le P. Jacques Ferrand, premier professeur de rhétorique, qui était, en 1824, le directeur de l'académie. Félix Delor, quant à lui, n'était encore que scolastique non ordonné. Il est donc possible que le P. Ferrand en soit l'auteur.

des *Incommodités de la grandeur* du P. du Cerceau, première pièce de théâtre donnée au petit séminaire avec la permission des supérieurs, dans les premiers jours du carnaval de 1816. Cette comédie, représentée pour la première fois au collège de Rouen en 1701, fait partie du fonds du répertoire jésuite français puis du répertoire des collèges et des établissements d'enseignement secondaire⁹⁸. Elle est connue grâce aux nombreuses rééditions des œuvres du P. du Cerceau au cours du XVIIIe siècle, qui se poursuivent tout au long du siècle suivant, témoignant ainsi du succès durable de ce théâtre auprès des pédagogues et des amateurs. De fait, les jésuites de Saint-Acheul ont pu bénéficier pour la représentation de 1816 de la récente édition du *Théâtre du P. Du Cerceau, à l'usage des collèges* publiée en 1807. Les œuvres poétiques du P. du Cerceau font d'ailleurs partie des ouvrages recommandés dans la bibliothèque destinée à l'usage des jeunes gens, à la fin du plan d'études du P. Lorient, et l'édition de 1822 du *Théâtre à l'usage des collèges* figure dans le catalogue de la bibliothèque des élèves de Saint-Acheul, comme d'ailleurs l'édition des comédies de Térence faite par Jouvancy⁹⁹. Cette comédie, intitulée aussi *Le Faux duc de Bourgogne*, car elle met en scène un épisode supposé de la vie de Philippe le Bon, s'inscrit dans le genre de la comédie moralisante née au début du XVIIIe siècle, qui imprègne une partie de la production comique française. L'intrigue repose sur la substitution d'un ivrogne à la place du duc et est l'occasion de souligner la dimension éphémère du pouvoir et les vertus du bon gouvernement. La présence d'une copie manuscrite, dans un recueil de pièces de théâtre de Saint-Acheul, de *L'Ours et le pacha*, grand succès d'Eugène Scribe, folie-vaudeville en un acte représentée sur la scène du Théâtre des Variétés en 1820, révèle par ailleurs l'existence d'une « comédie comique », qui fait rire, dans les petits séminaires jésuites.

Ni tout à fait moralisante ni entièrement comique, la pièce de théâtre adressée en 1824 au P. Lorient n'est pas à proprement parler une comédie, ce qui n'exclut toutefois pas des personnages et des situations comiques. Désignée dans le manuscrit par le terme générique de « drame », écrite en prose et divisée en deux actes seulement, elle fait partie de ce que nous nommerons ici un « théâtre de divertissement » ou d'amusement, un théâtre de bonne humeur et de gaieté qui caractérise une partie de la production contemporaine. L'ambition de cette pièce n'est donc pas moralisante à la différence de la comédie du P. du Cerceau, la vertu comique au sens classique du terme s'en trouvant fortement atténuée malgré quelques

⁹⁸ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Héritages et conventions ».

⁹⁹ AFSI, I-Pa 190, Plan d'études, p. 135, EF 68 Catalogue de la bibliothèque des élèves. Sommervogel signale encore pour la fin du XIXe siècle de nouvelles représentations de la pièce de du Cerceau, au collège de Lille (16 février 1874), de Montauban (17 février 1874), de Brest (26 juin 1876) et de Reims (25 juin 1877), voir *Bibliothèque*, vol. 2, col. 970.

railleries et traits de satire. Il ne s'agit pas de faire rire pour réformer, ni de se livrer à des bouffonneries libératrices comme nous avons pu le voir dans certaines pièces de scolasticat à la fin des années 1750. Malgré la présence éparse de couplets chantés sur des airs populaires, la pièce n'est pas non plus un vaudeville. Ce théâtre léger, aux personnages à peine esquissés, voire superficiels, n'est cependant pas dépourvu de fonctions sociales¹⁰⁰. Car cette pièce de circonstance écrite pour le recteur de Saint-Acheul vise, ainsi que *La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV* de Léonard Loumeau écrite pour le duc de Bordeaux, avant tout à célébrer. Les deux pièces ont ainsi des implications sociales, voire politiques dans le cas de la seconde.

L'intrigue de la pièce de Félix Delor est entièrement tournée vers un événement, le retour du P. Loriguet, mis en scène et reconstruit par la fiction dramatique : des personnages, vassaux d'un seigneur de village, préparent et répètent une fête qu'ils donneront prochainement pour leur maître de retour d'une longue absence. Alors que la nouvelle de l'arrivée du seigneur se répand, on décide d'avancer la répétition qui commence à l'acte II, s'interrompt par l'arrivée du Seigneur et reprend cette fois-ci face au destinataire de ces réjouissances. La fête patronale du recteur est, en effet, l'occasion de célébrer, le 5 mai 1824, le retour du P. Loriguet en tant que supérieur de Saint-Acheul. Entre octobre 1821 et février 1824, ce dernier en a laissé la direction au P. Druilhet, auparavant le P. Ministre de la maison, afin d'ouvrir le petit séminaire d'Aix et d'effectuer son 3^e An à Montrouge¹⁰¹. Si le P. Druilhet a le statut de recteur en l'absence du P. Loriguet, il est considéré comme son délégué : « je vais faire le seigneur », dit, lors de la répétition, le Comte, détenteur de l'autorité en l'absence du maître¹⁰². La pièce est donc aussi adressée au P. Druilhet qui est ainsi remercié, à la fin de la pièce, par la voix du Seigneur lui-même : « Amis, remerciez avec moi ce frère généreux qui pendant mon absence travaillait si bien à notre félicité et qui me préparait ces fortunés moments. Disons tous ensemble : vive, vive Mr le Comte ! »¹⁰³ Il est donc possible que la représentation du drame ait eu lieu en présence du P. Druilhet, lequel, en

¹⁰⁰ C'est le parti pris adopté par Odile Roynette pour une production comique légère, « Le comique troupiier au XIXe siècle : une culture du rire », dans *Romantisme*, 2013/3, n° 161, pp. 57-58.

¹⁰¹ *Vie du Révérend Père Loriguet, de la Compagnie de Jésus, écrite d'après sa correspondance et ses ouvrages inédits*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1845, pp. 206-207 et p. 211. La fête patronale est celle du martyr de saint Jean, apôtre et évangéliste, fête dit de saint Jean Porte Latine.

¹⁰² AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 7. C'est notamment ce qui ressort d'un document rédigé afin de préparer le renouvellement des charges, lors de l'arrivée du nouveau P. Provincial : « P. Joannes Loriguet Rector collegii ambianensis [amittatur] ad tertium probationis annum, ipsi que substituat P. Julianus Druilhet, qui nunc minister est in eadem domo » que l'on peut traduire ainsi : « Le P. Jean Loriguet, recteur du collège d'Amiens, pourrait être libéré pour sa troisième année de probation et le P. Julien Druilhet, qui est actuellement ministre dans la même maison, pourrait assurer son remplacement. », ARSI, Francia 1002-I 10, Novo Provinciali Societatis in Gallia haec inter alia videntur commendanda, février 1821.

¹⁰³ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 10.

qualité de *socius*, était en visite à Saint-Acheul avec le nouveau P. Provincial Godinot, au milieu du printemps 1824¹⁰⁴. La pièce de théâtre est avant tout l'occasion, pour les académiciens de rhétorique, organisateurs de la fête, d'exprimer leur attachement au P. Loriquet et la dernière scène en dévoile l'objectif : « LE SEIGNEUR : M. le supérieur, il est temps enfin de quitter le ton de la fiction, pour vous offrir sans détour les vœux de l'académie de rhétorique, de toute la nombreuse famille, heureuse de vous avoir pour père. »¹⁰⁵

La pratique des panégyriques et les règles de la littérature encomiastique et épidiétique adressée par les jésuites sous l'Ancien Régime au Roi, aux Grands mais aussi aux autorités locales ou aux bienfaiteurs du collège, sont mis au service de l'éloge du P. Recteur : « Exaltons ses vertus, chantons notre bonheur/Offrons les vœux ardents d'un cœur pur et sincère,/Amis écrivons nous : vive le bon Seigneur !/Vive le bon seigneur ! (bis) Amour à notre père ! (bis). »¹⁰⁶ Le lieu commun de la piété filiale et la figure du père de famille s'allient à celui du bon gouvernement et à celle du prince et traduisent non pas tant une réalité sociale qu'une représentation idéale des rapports entretenus avec le recteur, résumés notamment dans un récit fait par un des enfants du village :

« Il y avait une fois le Seigneur d'un village qui était si aimé, si aimé de ses vassaux qu'ils l'appelaient tous leur père ; et il l'était en effet car il les chérissait comme des enfants [...]. Mais voilà que tout à coup on apprit que ce bon Seigneur devait s'absenter, faire un long voyage. On crut alors perdre pour toujours le meilleur des pères. [...] Ô le bon prince ! Ô le tendre père ! »¹⁰⁷

De même, le précepteur, répétant les compliments que l'intendant vient de lire : « *Un bon prince est le plus riche trésor que le ciel accorda jamais à la terre. Vraiment, si ce n'est pas de [sic] notre Seigneur que ces paroles ont été dites, elles lui conviennent bien.* »¹⁰⁸ Comme dans la littérature édifiante et élogieuse, l'objectif est de réaffirmer un ordre et de conforter la hiérarchie établie dans le petit séminaire. Le recteur, sous les traits du Seigneur, apparaît comme le pivot d'une organisation féodale qui s'ordonne dans l'espace du village, symbolisant celui du petit séminaire : « Non, je crois que jamais monarque ne fut si fier de son empire, que je le suis maintenant de mon village », affirme le Seigneur après les

¹⁰⁴ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], pp. 285-286.

¹⁰⁵ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 10.

¹⁰⁶ *Ibid.* Parmi les nombreux travaux sur la pratique de l'éloge, voir Isabelle Cogitore et Francis Goyet (dir.), *L'éloge du Prince. De l'antiquité au temps des Lumières*, Grenoble, ELLUG, 2003. Nous nous appuyons ici sur l'étude récente de Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté...*, *op. cit.*

¹⁰⁷ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 7.

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, 2.

démonstrations d'affection dont il vient d'être l'objet¹⁰⁹. La mobilisation d'un imaginaire rural mais aussi pastoral, la représentation éculée de « la communion de la société villageoise autour de son seigneur » ne sont pas nouvelles¹¹⁰. Elles nous semblent témoigner également du retrait et de l'éloignement du petit séminaire de Saint-Acheul par rapport au centre urbain d'Amiens. Elle accentue l'idée de microcosme social où l'ancrage local joue par ailleurs un rôle important. L'arrivée d'un paysan picard et de ses enfants à la fin de l'acte II est l'occasion d'utiliser certains vocables de la langue picarde¹¹¹. L'éloge est également l'occasion d'une « mise en scène de l'émotion » qui donne à voir, selon Corinne Legoy, la « vision idéale d'une communauté affective »¹¹². Dans le cas d'une fête comme celle donnée pour le recteur, la joie et la gaieté sont à l'honneur et se manifestent par exemple à travers les couplets chantés par un domestique au début de l'acte II : « AGENOR : Le beau jour de la fête, ô gai ! Le beau jour de la fête/Ah ! que mon cœur est content [...] /Laissons la tristesse, ô gai, /Laissons la tristesse/Notre maître est parmi nous »¹¹³

L'intérêt de cette pièce ne réside pas tant dans l'éloge adressé au P. Loriquet, à travers la fiction dramatique, que dans la manière dont cet éloge s'intègre tout au long de la pièce sans être cantonné à un prologue ou à la dernière scène. Pour cela, l'auteur a recours à certains procédés qui rappellent ceux de l'enchâssement et de la mise en abyme, sans toutefois être une application rigoureuse de ceux-ci¹¹⁴. La pièce, rappelons-le, montre les préparatifs et la répétition d'une fête pour un seigneur de village. Le public de Saint-Acheul, rassemblé pour la fête du P. Loriquet, assiste donc à une représentation théâtrale dans laquelle des personnages se préparent et assistent à la fête organisée pour leur maître. Tandis que l'acte I qui s'attache aux préparatifs fonctionne comme un prologue ou un acte d'exposition, l'acte II donne à voir l'entrée successive des protagonistes de la fête – un vieillard, le Magister et ses écoliers, le précepteur et ses élèves, etc. – qui s'installent dans la salle avant que le Comte annonce le début de la répétition, à la scène 7 : « C'est bien. Nous voilà tous réunis. Nous

¹⁰⁹ *Ibid.*, II, 8.

¹¹⁰ Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit. p. 42.

¹¹¹ Stéphane Van Damme, pour le XVIII^e siècle, soulignait la mobilité plus réduite du corps professoral qui conduisait à un plus profond enracinement social et culturel dans la province, Stéphane Vand Damme, « Le corps professoral du collège », dans Etienne Fouilloux et Bernard Hours (dir.), *Les jésuites à Lyon XVI^e-XX^e siècle*, Lyon, ENS éditions, 2005, p. 74. Déjà, en 1818, le P. Général dit au P. Simpson à propos de Saint-Acheul et de la présence de Loriquet et de quelques autres : « je n'aime pas à voir dans une même maison tous ceux du même pays ; cela n'est propre qu'à former un esprit particulier. » *Russia 1018*, Le P. Général Brzozowski au P. Simpson, le 18 septembre 1818, p. 313.

¹¹² Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté...*, *op. cit.*, p. 110.

¹¹³ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 1.

¹¹⁴ Sur le procédé du théâtre dans le théâtre, voir Georges Forestier, *Le théâtre dans le théâtre sur la scène française du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 1996.

pouvons maintenant commencer notre répétition. »¹¹⁵ Mais l'arrivée du Seigneur à la scène suivante transforme la répétition en une véritable représentation : « LE COMTE : [...] Nous allons nous préparer à vous recevoir ; au lieu d'une répétition nous ferons tout au naturel. Vous pouvez commencer. Ce n'est plus moi qui représente le seigneur. »¹¹⁶ Les personnages de la pièce assistent donc, en spectateurs, à une séance littéraire. Cela donne lieu à plusieurs discours, débités par les élèves du précepteur et du magister ainsi que par les fils du bailli. On retrouve un compliment adressé en latin, une description en grec et une narration en français, entrecoupés des remerciements du Seigneur : « Ah ! que c'est charmant, mon petit ! », dit-il à un des enfants¹¹⁷. Il est possible d'ailleurs que ces compliments soient les productions mêmes des élèves de l'académie de rhétorique de Saint-Acheul. Les noms des élèves, qui figurent en face des vers chantés par une troupe de bergers à la scène 5 de l'acte II, peuvent indiquer les interprètes mais aussi les auteurs. Ce procédé d'enchâssement produit une répétition et une démultiplication de l'éloge principal contenu dans la pièce.

La pièce de Félix Delor est d'abord un jeu typique sur le rapport entre la réalité et la fiction, le réel et l'illusion : à quoi les spectateurs de Saint-Acheul assistent-ils, à une pièce de théâtre ou à la fête du recteur qui se trouverait ainsi concentrée dans cette pièce ? On peut alors se demander si la fête du 25 mai 1824 se contentait de cette représentation théâtrale ou si elle a donné lieu également à d'autres manifestations littéraires au cours de la journée. L'illusion se trouve rompue lors de la dernière scène où le personnage du Seigneur doit, selon les didascalies, descendre de l'estrade et s'avancer jusqu'au bord du théâtre pour s'adresser directement au P. Loriguet : « il est temps enfin de quitter le ton de la fiction pour vous offrir sans détour les vœux de l'académie de rhétorique », dit-il. Le recours à l'illusion théâtrale s'en trouve justifié, puisqu'il conduit paradoxalement à la vérité : « Daignerez-vous pardonner l'innocent *artifice* que nous a suggéré le désir de vous montrer plus librement notre amour et notre reconnaissance ? »¹¹⁸ La pièce de Félix Delor ne relève évidemment pas du théâtre dans le théâtre puisqu'il n'y a pas d'introduction d'une représentation théâtrale dans la pièce principale ou la pièce-cadre. Cette dernière ne donne pas à voir un reflet d'elle-même mais plutôt une image de la fête dans laquelle elle est censée prendre place¹¹⁹. Le mouvement

¹¹⁵ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 7.

¹¹⁶ *Ibid.*, II, 8.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, II, 10 ; nous soulignons. Selon Georges Forestier, « la thématique de l'illusion apparaît comme un médiateur entre l'apparence du réel et le monde de l'authenticité », *Le théâtre dans le théâtre...*, *op. cit.*, p. 227.

¹¹⁹ « Il y a théâtre dans le théâtre », explique Georges Forestier, « à partir du moment où un au moins des acteurs de la pièce-cadre se transforme en spectateur. Dès lors un quelconque divertissement intercalé dans une pièce ne peut être considéré comme un spectacle intérieur que s'il constitue un *spectacle pour les acteurs* de la pièce-cadre. ». Il nous semble que les éloges, les compliments et les discours, s'ils font partie de l'action principale

réflexif que suppose la mise en abyme ne nous semble donc pas totalement absent ici : à travers cette représentation, Saint-Acheul se regarde faire la fête. Ce retour est, dans une certaine mesure, un retour sur la pratique festive, une réflexion sur la fabrique non pas du théâtre scolaire mais de la fête au petit séminaire, essentiellement littéraire et oratoire. Il peut être compris, en premier lieu, comme une sorte de défense¹²⁰. La fête donnée pour le seigneur se révèle efficace, la pièce de théâtre s'en trouvant du même coup confortée : « Non, mon cher ami, non mes enfants, rien ne peut exprimer tout ce que votre amour et mon cœur m'inspirai[aient]. Mon bonheur et ma joie passent mes espérances, c'est le jour le plus beau, le plus doux de ma vie ! », s'exclame le Seigneur dans la dernière scène¹²¹.

La pièce en l'honneur du P. Loriguet donne également une image de la fête du recteur et de ses protagonistes, représentation qui n'est pas entièrement flatteuse et laisse deviner quelques critiques, toutefois légères. La première scène s'ouvre sur le personnage de l'intendant, régisseur des festivités, affairé et inquiet du succès de son entreprise : « Certes ce n'est pas une petite chose que cette répétition. Tant de monde à disposer, tant de choses à régler. Nous allons avoir ici une affluence ; oh ! en vérité, je crains que la place ne nous manque ». « Quelle charge que celle d'intendant... je crois que je m'en tirerai jamais... », conclut-il, avant de rechercher dans les archives de la maison les anciens discours et compliments prononcés à d'autres occasions afin de pouvoir les réutiliser¹²². Le fait qu'il apparaisse débordé et se plaignant de son emploi n'est pas tant une dénonciation de la charge que représente l'organisation des fêtes que peut être aussi un moyen de valoriser sa fonction ainsi qu'on peut le voir dans des pièces pour les théâtres de société¹²³. À travers le personnage de l'intendant, c'est sans doute le professeur de rhétorique qui se met en scène, à la manière de certains auteurs dramatiques qui, par le procédé de mise en abyme, se représentent pour mieux affirmer leur statut¹²⁴. Parmi les participants de la fête, énumérés par l'intendant à la

mais qui sont en quelque sorte théâtralisés, peuvent être considérés comme des spectacles intérieurs offerts aux personnages de la pièce-cadre. Voir Georges Forestier, *Le théâtre dans le théâtre...*, op. cit., pp. 11-12.

¹²⁰ Selon Georges Forestier, la reproduction de la scène vise « la défense et l'illustration du théâtre », *Ibid.*, p. 185.

¹²¹ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 10.

¹²² *Ibid.*, I, 1. Une scène similaire ouvre également un dialogue entre plusieurs personnages donné, en 1819, dans un des petits séminaires jésuites, pour la fête de saint Louis de Gonzague mais aussi le *Don Quichotte* (1833) du P. Lefebvre, visiblement écrit pour la fête du recteur. Don Sanche, intendant, se lamente car il est débordé et ne sait pas quoi faire pour la fête du duc, son maître, AFSI, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830, « Don Quichotte à la cour du duc de Grancor le jour de sa fête », I, 1, p. 1 ; I-Pa 191, Léonard Loumeau, Pièces de théâtre, « Dialogue pour la fête de S. Louis de Gonzague », 1819, p. 1.

¹²³ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, op. cit., p. 109.

¹²⁴ Martial Poirson, « La résistible ascension de l'auteur dramatique dans le théâtre français (fin XVIIe-XVIIIe siècles) », dans Henri Duranton (dir.), *Le Pauvre Diable. Destins de l'homme de lettres au XVIIIe siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, pp. 195-196.

première scène, figure le magister, maître d'école du village, personnage dont le traitement est résolument grotesque. Il est le type du pédant et du régent ridicule, qui rappelle notamment des personnages mis en scène dans certaines comédies des jésuites au XVIII^e siècle¹²⁵. Les compliments pompeux et remplis de lieux communs qu'il prononce avec satisfaction viennent contrebalancer les éloges des élèves que le seigneur trouve naturels et touchants. Alors que le bailli vient d'adresser un bref compliment au seigneur satisfait – « vous avez interprété les sentiments de mon cœur », lui dit-il –, le magister improvise un discours qui n'est pas écouté par le seigneur, occupé à converser avec un vieil homme :

« LE MAGISTER (*se lève et dit avec emphase*) : Je n'entreprendrai point d'élever ici une voix téméraire. Je n'imiterai point Icare dans son vol orgueilleux, pour de peur de l'imiter dans sa chute malheureuse. J'espère que la voix de mes travaux sera plus éloquente. [...] Mais je me tais et aussi bien je ne puis que me dire avec l'orateur romain *nullius in verba*. [...] Mais je me tais et aussi bien je ne puis que me dire avec l'orateur romain *nullius tantum est flumen ingenii, nulla dicendi aut scribendi tanta vis, tantaque copia, quae non dicam exornare sed enarrare, C. Caesar, res tuas gestas possit*. Voyez Cicéron, Pro Marcello, pag. 100 (*il se rassoit d'un air tout content*) »¹²⁶

Outre ce trait de raillerie contre le pédantisme, on trouve également une critique de la déclamation trop affectée à travers les conseils donnés par le magister à un élève :

« Mais vous allez sans doute déclamer cela, enfant ? ah ! c'est le grand point *hoc opus, hic labor est*, c'est là qu'il faut du feu, de la verve dans la déclamation (*il reprend le compliment, le commence d'un ton plus déclamatoire et avec le plus haut fausset*). N'oubliez pas surtout les gestes, c'est la vie du débit. Que jamais votre main ne s'élève au-dessus des yeux, qu'elle n'aille pas non plus frapper votre cuisse. Ne fermez pas la main, n'écartez pas les doigts, surtout ne parlez pas entre les dents, ni trop haut, ni trop bas... »¹²⁷

Le personnage du magister mis en scène dans *La Joie des Béarnais* de Léonard Loumeau vient, quant à lui, éclairer, semble-t-il, la difficile question des rapports entre poésie et politique sous la Restauration et ce qu'Alain Vaillant nomme « la mutation de la communication littéraire » qui affecte depuis le XVIII^e siècle une conception rhétorique et discursive de la littérature¹²⁸. Les tirades du magister, traitées de façon parodique et

¹²⁵ Ainsi, le personnage d'Hortensius, popularisé par l'*Histoire comique de Francion* de Charles Sorel, dans la comédie intitulée *La Défaite de Solécisme* (1699) attribuée au P. du Cerceau, voir Jean-Marc Civardi, « *La Défaite de Solécisme par Despautère* : grammaire latine et théâtre jésuite », dans Anne Piéjus (dir.), *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, pp. 143-144. Le terme de magister prend, au XIX^e siècle, un sens péjoratif et désigne un homme pédant et dogmatique.

¹²⁶ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 7. « Il n'est pas de génie assez fécond, pas d'éloquence assez puissante ou de style assez riche pour arriver je ne dirais pas à rehausser, mais simplement à raconter, César, tes exploits. » Cicéron, *Discours*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, vol. XVIII, p. 37.

¹²⁷ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 6.

¹²⁸ L'auteur parle ainsi du passage de la « littérature-discours », marquée par l'idéal de l'éloquence, à la « littérature-texte », Alain Vaillant, *La crise de la littérature : romantisme et modernité*, Grenoble, ELLUG, 2005, p. 16.

prononcées avec emphase et satisfaction au cours de l'acte III, suscitent les commentaires ironiques de ses auditeurs qui en soulignent la platitude et la pauvreté :

« M. FESSARD : [...] "Quand je vois, au travers du bel azur des cieux,
"L'aurore s'élançant, sur son char radieux :
"Je reconnais soudain ce fils dont la naissance
"A fait naître en nos cœurs la joie et l'espérance".

LA FLEUR : Ce fils dont la naissance a fait naître... voyez
Comme c'est heureux [...] »¹²⁹

C'est l'ennui de la jeunesse et l'incompréhension du peuple que viennent aussi révéler les éloges prononcés par le magister : « Ciel qu'il est ennuyeux ! » s'exclame un enfant tandis que Germain, un villageois, déclare : « Je n'avons rien compris : mais que c'est beau, morguienne ! »¹³⁰ Indépendamment de la dimension comique, il est possible de voir ici un écho aux railleries et au discrédit dont souffre sous la Restauration la production thuriféraire, étroitement associée dans l'esprit de ses adversaires à la flatterie et à l'opportunité politique, ainsi qu'à la médiocrité littéraire¹³¹. Ainsi, le bailli conclut-il, à la fin de la pièce de Loumeau :

« M. VERMENTON : Mes chers amis, je vois avec ravissement,
Ces vœux, cette allégresse et cet empressement :
À votre air, dans vos yeux, dans toutes vos manières
On aime à découvrir des cœurs vrais et sincères
Voilà pour les bons Rois l'encens le plus flatteur
Et non des courtisans le langage imposteur. »¹³²

Il ne faudrait pourtant pas voir ici une critique de la pratique littéraire qu'est la poésie d'éloge et de circonstance à laquelle appartiennent les pièces de Delor et de Loumeau et qui continue d'être sollicitée lors des fêtes organisées, sous la Restauration, dans les petits séminaires jésuites. Seulement peut-on déceler dans les paroles du personnage du Marquis de Longtemps une pointe de nostalgie pour un temps qui semble révolu, où tous les fastes de la cour concouraient à la gloire royale :

« Jamais tous ces jeunes courtisans d'aujourd'hui ne pourront nous imiter. Ils auront beau faire, jamais ils ne joueront un rôle aussi beau que celui que nous avons joué autrefois. C'était de mon temps, les beaux jours de la monarchie il fallait voir quelle cour brillante. C'étaient les

¹²⁹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 4.

¹³⁰ *Ibid.*, III, 2.

¹³¹ Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté...*, op. cit., p. 213.

¹³² AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 7.

seigneurs de Montmorency, de [Monville], De Rohan, De la Rochefoucauld [...]. Et bien je suis resté presque le dernier de tous cela. »¹³³

Plus généralement, l'effervescence littéraire et poétique qui occupe les élèves à l'occasion de la fête du recteur est célébrée dans la pièce de Delor, notamment à travers ces quelques vers récités par l'intendant :

« "Raoul nous prépare un rondeau :
"Edouard avec artifice
"D'un sonnet construit l'édifice,
"Charles médite un sujet pastoral,
"Léon un apologue, Hector un madrigal
"Partout le vers mûrit dans cent têtes savantes,
"Chacun dans son ardeur frivole
"Aiguise par la [rime] une épigramme folle. »¹³⁴

« Du reste je suis enchanté qu'une pareille circonstance nous réunisse. Ce doit bien être ici le rendez-vous des hommes de lettres », dit le magister¹³⁵. Bien que l'harmonie prévale dans l'image que l'on donne de cette fête littéraire, l'esprit de compétition marque aussi les rapports entre le magister et le précepteur. C'est une caractéristique que soulignent les *Annales de Saint-Acheul*, alors que les « combats littéraires » se multiplient, à partir de 1823, renforçant les rivalités entre les classes¹³⁶. Mais la pièce donnée pour le P. Loriquet célèbre avant tout une pédagogie classique qui se donne à voir à travers un « théâtre des discours »¹³⁷.

Au-delà de la fête et de sa représentation, c'est l'environnement et les mœurs scolaires qui sont dépeints, dans la pièce de Félix Delor, sous des traits parfois satiriques et semblables à ceux employés, au XIXe siècle, pour décrire les écoles secondaires, autant privées que publiques. Dans un établissement gouverné par le régime du pensionnat, la discipline et l'étroite surveillance auxquels sont soumis les élèves peuvent apparaître rigoureuses et pesantes. Le personnage du magister apparaît comme une parodie du principal des pensionnaires dans les collèges jésuites, qui pouvait alors compter, à Saint-Acheul, sur de nombreux surveillants¹³⁸. « Ne connaissez-vous donc pas mon ubiquité », déclare-t-il à un

¹³³ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824, II, 9.

¹³⁴ *Ibid.*, II, 2.

¹³⁵ *Ibid.*, II, 6.

¹³⁶ « On vit d'autres régents », écrit le P. Loriquet, « qui, sans être inférieurs à leurs collègues, pouvaient à peine soutenir l'idée de ces luttes perpétuelles qui leurs semblaient compromettre à chaque instant leur honneur et quelque fois même leur conscience », AFSI, EF 6, *Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828*, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], pp. 265-266. La disposition de Saint-Acheul, partagé entre le pensionnat principal et celui du Blamont à un quart d'heure de marche, semble par ailleurs favoriser une telle situation.

¹³⁷ Françoise Douay-Soublin « La rhétorique en France au XIXe siècle... », art. cit., p. 1168.

¹³⁸ Le principal, nommé également *primarius* ou *praelectus convictorum*, était, selon Dupont-Ferrier, « l'âme du collège des pensionnaires, tout entier. La discipline, le travail, les prières à l'intérieur des chambres, étaient de

écolier puni¹³⁹. Le magister est représenté comme particulièrement sévère, conduisant ses élèves telle une petite armée : « Prenez, MM., sur les bancs, les positions respectives, observez l'ordre le plus exact et le silence le plus rigoureux. » Puis, plus loin : « Au 1^{er} coupez-vous. Au 2^e saluez. Au 3^e reprenez vos places. »¹⁴⁰ Ainsi, le grotesque du personnage vient-il d'une application caricaturale de la discipline. Les paroles qu'il prononce sont aussi un écho plus ou moins parodique de certains discours contre-révolutionnaires, nostalgiques d'un âge d'or de la royauté, et des conceptions maistriennes de la souveraineté et de l'autorité royale :

« Il faut de la fermeté de la discipline partout. Qu'est-ce qu'un empire sans nerf ! Qu'est-ce qu'une armée sans discipline ? Ce sont des corps sans âme et pour prendre des exemples récents : qu'est-ce qui a fait les malheurs de la France ? Qu'est-ce qui a causé la révolution française ? C'est un manque de fermeté dans notre bon roi Louis XVI ; allons, allons point de miséricorde. »¹⁴¹

Le magister endosse également les traits et le vocabulaire d'un juge dont la principale préoccupation est avant tout de sanctionner : « pour avoir donné un exemple d'insurrection, de plus attendu [l'insuffisance] de ses répliques et autres moyens de défense, je condamne... », commence-t-il par dire au sujet d'un jeune élève, avant d'être interrompu¹⁴². Il incarne une justice implacable et excessive appliquée pourtant au nom du seigneur : « C'est de lui de qui je tiens ici le pouvoir législatif et exécutif, c'est lui qui a armé mes mains des verges de Thémis. C'est par lui que sont sanctionnées mes lois et légalisés mes décrets. »¹⁴³ Ainsi, dans la pièce pour la fête du P. Loriguet, il est fait allusion à deux principales punitions, diversement en usage dans l'enseignement secondaire au XIX^e siècle et dans les petits séminaires jésuites : la prison ou la salle de discipline, dans laquelle l'élève fait habituellement son pensum, et les châtiments corporels. Ainsi, voit-on un élève sortant, sans autorisation, de la prison pour assister à la fête du seigneur (II, 4). De même, conformément à

son ressort ; et aussi, la bonne tenue à la chapelle, au réfectoire, dans les récréations, les jeux, dans toutes les parties de la maison et jusqu'au seuil des classes, où sont autorité s'arrêtait, devant celle du préfet des études et du régent. [...] Tous les exercices littéraires, à l'intérieur du pensionnat, le regardaient », Gustave Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, Paris, Editions de Boccard, 1921, vol. 1, p. 49. On dénombre à Saint-Acheul, en 1824, 10 scolastiques et 15 auxiliaires qui veillent à la surveillance des élèves, voir John W. Padberg, *Colleges in controversy...*, *op. cit.*, p. 58.

¹³⁹ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 4. Le prospectus de Saint-Acheul explique aux parents que « la vigilance des maîtres s'étend à tous les endroits et à tous les heures de la journée et de la nuit », voir John W. Padberg, *Colleges in controversy...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁴⁰ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 3.

¹⁴¹ *Ibid.*, II, 4. Voir Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004. L'abbé Proyard nie quant à lui toute faiblesse chez Louis XVI, dans son ouvrage apologétique *Louis XVI et ses vertus aux prises avec la perversité de son siècle* (1808).

¹⁴² AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 4.

¹⁴³ *Ibid.*

une représentation courante, le martinet est l'attribut du magister tandis que, dans *La Joie des Béarnais*, le même personnage, nommé M. Fessard, brandit un fouet¹⁴⁴. Parmi les peines graves infligées aux élèves, l'usage de la prison s'impose en effet au XIXe siècle, celui des châtiments corporels étant en revanche interdit et sévèrement condamné mais il n'en demeure pas moins persistant, y compris dans les petits séminaires jésuites¹⁴⁵.

Mais, contrairement aux nombreuses représentations contemporaines du monde scolaire, on ne saurait voir dans le personnage du magister une critique de la dureté et de la violence des rapports entre maîtres et élèves. Concentrant tous les traits grotesques, voisinant avec les personnages de farce qui visent avant tout à divertir, le magister est si caricatural qu'il en devient inoffensif, sa charge critique étant alors désamorcée. Ainsi que l'explique Odile Roynette, il s'agit, par ce type de représentation, de « confort[er] les normes sociales dominantes » et « les institutions chargées de les reproduire »¹⁴⁶. Dans le cas de la pièce offerte au P. Loriguet et de *La Joie des Béarnais*, la représentation qui prévaut en définitive est celle de l'harmonie, de l'unité et de la facilité des rapports sociaux à travers la valorisation des personnages incarnant la bonté et la sagesse, à commencer par le seigneur. La pièce est avant tout l'occasion de souligner que le temps de la fête est un temps d'indulgence où toute la communauté se rassemble et ne forme qu'un seul cœur. On ne saurait alors exclure personne, pas même les élèves punis dont on réclame le pardon : « Allons donc, grâce je vous dis », déclare le vieux Guillaume au magister dans la pièce de Delor, « Il faut bien que jeunesse se passe. Qui n'a pas fait quelques petites fredaines, au moins dans son temps ? Dans le nôtre on n'était pas si méchant. Mais dam que voulez-vous ? Qu'est-ce qui ne se pardonne pas dans un jour comme aujourd'hui »¹⁴⁷. Dans *La Joie des Béarnais*, c'est le personnage de Francoeur, militaire, qui implore M. Fessard :

« Je voulais donc, Monsieur, pour parler clairement,
Vous prier d'accorder d'une main libérale
Une absolution entière et générale. [...]
Pour tout arrêts, pensums,
Férules, fouets, signums, amendes et prisons :
En un mot de donner une pleine amnistie. »¹⁴⁸

¹⁴⁴ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 5.

¹⁴⁵ Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement...*, op. cit., p. 545. Voir également Paul Gerbod, *La vie quotidienne...*, op. cit., p. 101 et Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...*, op. cit., vol. 1, p. 261.

¹⁴⁶ Odile Roynette, « Le comique troupié au XIXe siècle... », art. cit., pp. 56-57.

¹⁴⁷ AFSI, EF 16, Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriguet, 5 mai 1824, II, 4.

¹⁴⁸ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 2.

Comme nous avons pu le voir dans les pièces de théâtre écrites par les scolastiques jésuites à la fin des années 1750, la vertu du bon gouvernement du supérieur est sans cesse rappelée et réclamée¹⁴⁹.

La véritable satire et la vertu comique qui ont toutes deux des visées morales et didactiques et qui reposent sur la représentation d'un ridicule ne sont pas totalement absentes de la scène de Saint-Acheul. Une scène de *La Joie des Béarnais* s'attache en effet à railler un usage qui s'est répandu parmi certains élèves du petit séminaire et que les professeurs estiment alors relever de la délicatesse. Une note de l'auteur dans la marge nous en indique l'origine : « C'est un trait de satire contre la délicatesse de quelques élèves qui, de peur du froid, cousaient ou faisaient coudre aux bords de leur casquette une bande fourrée qui leur couvraient les joues, en se rattachant sous le menton. » La tirade contre des mœurs et une éducation jugées « relâchées » est prononcée par un personnage nommé L'Immortel, figure du passé sur laquelle nous reviendrons plus loin :

« [...] Je n'voyons dans l'village
Que d'petits étourneaux, qu'un'jeunesse volage.
C'n'est pas vous, mes enfants : vous êtes ben appris.
Je parlons seulement, là, de ces étourdis,
Qui ne sont occupés, morgué, qu'à rien faire,
Ou qu'à faire du mal. O si j'étions leur père !
[...]
Que peut-on espérer de ces freluquets-là ?
Et puis on les mitonne ! Il semble qu'on va les mettre
Dans un'boite à coton ! Aussi rien de plus piètre,
Et de plus délicat que ces brimborions. [...]
J'en vis un l'autre jour qui disait à sa mère:
"Je souffre bien, maman. – Qu'as-tu mon petit mignon ?
" – C'est... - Dis-moi, ne crains rien. – Que j'ai froid sous l'menton
" – Eh bien ! Il faut lui mett'un'petit'bandelette
Bien fourrée, et cousue au bord de sa casquette. »¹⁵⁰

Au terme de cette analyse, il convient de souligner plusieurs caractéristiques déterminantes dans la pratique théâtrale des jésuites durant la Restauration que l'étude de la pièce de Delor fait émerger. Les travaux de Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval sur le théâtre de société, peuvent nous amener à comprendre ce qui se joue dans ce type de pièces de théâtre telles que la pièce pour le P. Loriguet mais aussi, par certains côtés, celle de *La Joie des*

¹⁴⁹ Voir *Supra*, Chapitre 1, « Représenter la vie de la maison ».

¹⁵⁰ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [*sic*] d'Henri IV », II, 3.

Béarnais, qui ont des points communs avec les pièces de théâtre de scolasticat, étudiées au premier chapitre¹⁵¹. C'est la fête du recteur qui se trouve ainsi mise en perspective. L'historienne met en évidence trois choses : en premier lieu, le théâtre de société se caractérise par des procédés récurrents de « dévoilement et de rupture de l'illusion théâtrale » qui résultent non pas de la persistance d'une esthétique baroque mais des contraintes de la représentation telles que la modestie des moyens ou l'obligation de l'éloge du commanditaire ou du destinataire¹⁵². Ce type de théâtre privé se situe dans un « entre-deux », dans une « proximité et une contiguïté entre la vie et le théâtre à la différence du théâtre professionnel qui instaure une rupture ». Il recourt donc à des procédés qui mettent en scène le « passage entre quotidien et spectacle »¹⁵³. C'est pourquoi l'on retrouve dans la pièce de Delor le thème particulier des préparatifs d'une fête, où la première scène, représentant l'organisateur inquiet à l'approche de la représentation, fonctionne comme un prologue ou une scène d'exposition. De même, *La Joie des Béarnais*, comme nous allons le voir, use d'un prologue de type comédie de comédiens, pour jouer lui aussi sur les rapports entre réel et illusion. Pour Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval – et c'est le deuxième point qu'elle met en évidence –, le théâtre de société doit donc être décrit davantage en termes de pratique qu'en termes de théorie ou de poétique¹⁵⁴. Ainsi, la notion d'espace privé est une donnée clef pour comprendre ce théâtre, espace qui, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle revêt une importance primordiale. À l'instar des pièces du théâtre de société, la pièce de Delor représentée pour la fête du recteur, « fête de famille » et fête privée par excellence, est marquée par une « pratique de la personnalisation » où le théâtre se fait « miroir » de la société restreinte dans laquelle elle est jouée et de la figure centrale du P. recteur¹⁵⁵. Théâtre de divertissement et de l'éphémère, il est alors surtout un théâtre de mœurs, rarement un théâtre moral ou moralisant¹⁵⁶. Il offre un tableau de la vie du petit séminaire, bien que façonné par la fiction dramatique. Ce type de théâtre ne prend donc pas tant place dans une institution que dans une société particulière. Cela nous semble être un changement fondamental par rapport au théâtre des jésuites d'Ancien Régime qui, au cours du XVIIe siècle, a connu une certaine institutionnalisation¹⁵⁷.

¹⁵¹ Nous nous appuyons ici notamment sur Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*

¹⁵² *Ibid.*, pp. 278.

¹⁵³ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Du théâtre de société au théâtre amateur : le tournant des Lumières », dans *Le théâtre des amateurs, un théâtre de société(s)*, Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, le Triangle, Rennes, Rennes, Théâtre s en Bretagne, 2005, p. 39.

¹⁵⁴ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Le théâtre de société...*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC vol. 350, 1997, pp. 42-43.

¹⁵⁷ Voir Bruna Filippi, « Du modèle à la pratique théâtrale jésuite », art. cit., p. 71.

Les pratiques en usages auparavant dans les collèges jésuites telles que les discours et les éloges adressés au Roi et aux protecteurs de l'établissement sont ainsi utilisés par les jésuites du rétablissement pour célébrer les personnalités importantes du petit séminaire, c'est-à-dire avant tout le recteur. C'est pourquoi la pièce de Delor, et jusqu'à un certain point *La Joie des Béarnais*, nous semblent relever davantage d'un théâtre communautaire, théâtre privé et tourné avant tout vers le groupe qu'il célèbre, que du théâtre de collège, tel qu'il était pratiqué dans les collèges jésuites d'Ancien Régime.

2.2. La mise en scène du temps politique : émotion, hommages, mémoire

La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV, représentée à Saint-Acheul le 1^{er} mai 1821, illustre bien la manière dont les jésuites prennent la parole sur un événement, la naissance et le baptême du duc de Bordeaux, et ainsi s'inscrivent dans le temps politique. La période est marquée par un tournant à droite qu'est venu précipiter l'assassinat du duc de Berry (13-14 février 1820), un « temps ultra-royaliste » et contre-révolutionnaire, aussi, au cours duquel la célébration et la commémoration jouent un rôle important dans la consolidation d'un régime hanté par sa propre disparition et véhiculent un imaginaire pénétré d'un idéal réactionnaire¹⁵⁸. Ce « conflit politique de représentation » se joue aussi au théâtre¹⁵⁹. Au témoignage d'affection pour la famille royale et de soumission au régime monarchique¹⁶⁰ qu'offre *La Joie des Béarnais* se mêle donc un effort caractéristique de réécriture de l'Histoire. La pièce révèle les diverses représentations du temps qui viennent se surimposer les unes aux autres, sous la Restauration, temps de la célébration, c'est-à-dire temps mythique qui vise à l'éternité, mais aussi temps politique et temps vécu de l'histoire¹⁶¹.

Écrite par Léonard Loumeau (1796-1829), alors scolastique non ordonné et second régent de rhétorique au petit séminaire de Saint-Acheul, *La Joie des Béarnais* est une pièce en trois actes et en vers plus longue que la pièce de Delor et d'une écriture plus soignée. À l'instar de la pièce pour le P. Lorique, elle allie des scènes comiques à une intrigue

¹⁵⁸ Emmanuel Fureix, « Présent, passé, futur : la mort et le temps politique (1820-1830) », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [en ligne], 2002, n° 25, consulté le 01 juin 2014, URL : <http://rh19.revues.org/433>.

¹⁵⁹ Corinne Legoy, « La figure du souverain médiéval dans le théâtre de la Restauration », dans Paul Mironneau et Gérard Lahouati (dir.), *Figures de l'histoire de France dans le théâtre au tournant des Lumières (1760-1830)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 209. Voir également Claude Duchet, « Théâtre, histoire et politique sous la Restauration » dans *Romantisme et politique (1815-1851)*, *Colloque de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud (1966)*, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 281-302.

¹⁶⁰ Stéphane Van Damme constatait déjà que l'éloge royal pouvait fonctionner chez les jésuites comme un « substitut littéraire du serment », *Le temple de la sagesse...*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶¹ Corinne Legoy, « La gloire et le temps », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [en ligne], 2002, n° 25, consulté le 21 juin 2014, URL : <http://rh19.revues.org/434>.

entièrement tournée vers la célébration d'une personne que l'on évoque par analogie, à travers une figure historique : un groupe de villageois d'un bourg du Béarn s'apprêtent à se rendre auprès du jeune prince Henri, futur Henri IV, pour lui témoigner leurs meilleurs vœux et lui offrir quelques présents. La première représentation eut lieu au petit séminaire de Saint-Acheul, le jour du baptême du duc de Bordeaux, au cours de festivités qui débutèrent dans la journée par une messe d'action de grâces et se poursuivirent par un banquet¹⁶². La représentation s'effectue le soir devant un public nombreux constitué des élèves et des professeurs, de plusieurs vicaires généraux, d'« un grand nombre d'ecclésiastiques et de personnes distinguées ». La journée se termine par une illumination et un feu d'artifice auxquels assistent, selon l'annaliste de Saint-Acheul, des « milliers de spectateurs que la fête avait attirés d'Amiens et des environs »¹⁶³. Les jésuites de Saint-Acheul participent ainsi au temps de fêtes que marque le baptême du duc de Bordeaux dans les villes de province et à Paris où les scènes officielles donnent des créations dramatiques les derniers jours d'avril¹⁶⁴. Nous savons par ailleurs qu'il y eut une seconde représentation, organisée au début du mois de juin, pour l'évêque d'Amiens, Mgr de Bombelles. La seconde version manuscrite conservée aux archives françaises de la Compagnie de Jésus en garde une trace. Outre quelques scènes remaniées, elle comporte un prologue qui est un bel exemple de prologue dialogué en usage depuis le XVIIe siècle dans le genre comique et qui a contribué à développer le procédé du théâtre dans le théâtre¹⁶⁵. C'est un prologue de type « comédie de comédiens », entre deux acteurs de la pièce, Armand et Edouard, avant qu'ils endossent leur rôle et juste avant le lever de rideau. Il sert, en premier lieu, à introduire la pièce de théâtre qui va être donnée au public : « ARMAND : [...] Mais de la pièce au moins sait-il bien le sujet,/Car l'exposition est, ma foi, si peu claire/Que pour plusieurs, durant la pièce entière,/Le sujet de la pièce est encore un secret. »¹⁶⁶ Le prologue terminé, les deux acteurs n'interviendront plus dans le cours de la pièce. Seule une réplique nous rappelle la mise en abyme initiale : « vous emportez la pièce », s'exclame le personnage de Francoeur après la tirade satirique que l'Immortel fait à propos de l'éducation¹⁶⁷.

¹⁶² AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], pp. 169-170.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 170.

¹⁶⁴ Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit., p. 43.

¹⁶⁵ Georges Forestier, *Le théâtre dans le théâtre...*, op. cit., p. 31 et p. 79.

¹⁶⁶ AFSI, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830, « La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV », Prologue.

¹⁶⁷ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [*sic*] d'Henri IV », II, 3.

Ainsi que l'explique Jeanne-Marie Hostiou, le prologue est « un lieu où s'élaborent des stratégies rhétoriques et publicitaires. Il a pour effet d'*encadrer* la représentation dramatique qu'il introduit (d'en délimiter les contours) et de *cadrer* sa réception (d'orienter le regard qui sera porté sur elle). »¹⁶⁸ Il est avant tout une adresse au public, constitué ici du prélat, de « personnages respectables » et de « la foule des habitants de Saint-Acheul »¹⁶⁹. Edouard annonce à Armand la présence, à leur représentation, d'un illustre spectateur, l'évêque d'Amiens, premier aumônier de la duchesse de Berry et, à ce titre, présent le jour de la naissance du duc de Bordeaux¹⁷⁰. Léonard Loumeau utilise ainsi l'une des fonctions attribuées au prologue, celle de faire l'éloge du dédicataire, tout en montrant au public les liens étroits que le petit séminaire de Saint-Acheul entretient avec Mgr de Bombelles. Les deux acteurs rappellent alors deux événements récents : la participation des élèves de Saint-Acheul à la souscription nationale de Chambord, par laquelle les Français offrent le château au duc de Bordeaux, et l'envoi prochain, au jeune héritier du trône de France, d'une lampe bientôt consacrée à la Vierge Marie par l'évêque d'Amiens. La pièce est présentée comme un énième hommage adressé à la famille royale par le petit séminaire. Il s'agit, à travers ce prologue, d'« ancrer la dimension fictionnelle de la représentation dans la réalité sociale et institutionnelle de la "séance" » dramatique et d'articuler la réalité à la fiction¹⁷¹. L'auteur entend enfin promouvoir sa pièce de théâtre tout en rappelant le cadre dans lequel elle est représentée et en sollicitant l'indulgence du public, comme il est souvent d'usage de le faire dans les prologues : « ARMAND : [...] Quoi ! devant Monseigneur, tu joueras une pièce/(Nous pouvons, entre nous, en parler franchement)/Bonne pour amuser des enfants de village,/Sans intérêt, sans nœud, sans dénouement ». « Les acteurs n'ont qu'un jeu détestable », dit encore Armand. Le prologue est l'occasion d'une justification et d'une réflexion sur la pratique théâtrale scolaire, volontairement réduite à sa dimension communautaire et divertissante. *La Joie des Béarnais* est présentée comme une pièce de famille, malgré une ambition et un public dépassant, on l'a vu, largement le cadre familial :

« ARMAND : Dans un collège, on est content de tout,
 Faute de mieux, on fait taire le goût,
 On essaye un morceau qui de fautes fourmille
 Mais cela doit du moins se passer en famille.

¹⁶⁸ Jeanne-Marie Hostiou, « La vogue du prologue dramatique, un genre médian (1680-1760) », dans Florence Boulerie (dir.), *La médiatisation du littéraire dans l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles*, Tübingen, Narr, 2013, p. 64.

¹⁶⁹ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 172.

¹⁷⁰ *L'Ami de la religion* précise que l'évêque d'Amiens a ondoyé l'enfant, 4 octobre 1820, p. 252.

¹⁷¹ Jeanne-Marie Hostiou, « La vogue du prologue dramatique... », art. cit., p. 76.

EDOUARD : [...] À ton avis, est-ce que Monseigneur

N'est pas pour nous le père le plus tendre ?

Est-ce aujourd'hui qu'il faudra te l'apprendre ?

Ne sais-tu pas qu'il se fait un bonheur

D'être avec nous, de nous voir, de nous entendre ? »¹⁷²

« Lieu stratégique d'une "présentation de soi" »¹⁷³, le prologue de *La Joie des Béarnais*, écrit pour la seconde représentation, permet aux jésuites de Saint-Acheul de signaler leur bonne relation avec l'évêque d'Amiens. Il est un nouveau témoignage de l'attachement et de la soumission d'une communauté envers la monarchie, témoignage qui amplifie celui porté par la pièce de théâtre.

Dans l'imaginaire politique royaliste, obsédé par la légitimation du pouvoir monarchique, le « mythe d'une continuité glorieuse de la monarchie du Moyen Âge à la Restauration », effaçant du même coup les temps révolutionnaires, prend une importance particulière et vient ainsi s'opposer à « l'idée d'un progrès historique continu du Moyen Âge à 1789 » véhiculé par les libéraux¹⁷⁴. Outre la figure du souverain médiéval incarnée notamment par Louis IX¹⁷⁵, celle d'Henri IV, premier souverain de la dynastie des Bourbons, contribue à la constitution et à la consolidation d'une histoire nationale orchestrée par les royalistes et le parti ultra. La pièce de Loumeau suit en cela le langage et la rhétorique officielle qui se manifestent dans les panégyriques, les fêtes royales ou les pièces de théâtre de circonstance sur les scènes des théâtres royaux – ainsi *Le Baptême de village ou le parrain de circonstance*, vaudeville, représenté sur le Théâtre du Vaudeville, le 30 avril 1821, dont l'intrigue, tirée de la comédie de Charles Collé, met en scène l'arrivée incognito d'Henri IV dans un village¹⁷⁶. *La Partie de Chasse de Henri IV* de Collé (1762), pièce provenant d'abord du théâtre de société, reste au début du XIXe siècle l'une des références majeures pour les représentations scéniques de l'illustre roi et l'on peut supposer que *La Chasse d'Henri IV* du P. Rondot, représentée pour la fête du recteur de Saint-Acheul, en 1823, prend, à son tour,

¹⁷² AFSI, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830, « La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV », Prologue.

¹⁷³ Jeanne-Marie Hostiou, « La vogue du prologue dramatique... », art. cit., pp. 75-76.

¹⁷⁴ Corinne Legoy, « La figure du souverain médiéval... », art. cit., p. 207.

¹⁷⁵ Le catalogue de la bibliothèque des élèves de Saint Acheul signale la présence de l'édition du Louis IX, tragédie dédiée au Roi par François Ancelot (1819), AFSI, EF 68, Catalogue de la bibliothèque des élèves.

¹⁷⁶ *Le Baptême de village ou le parrain de circonstance, vaudeville en un acte, à l'occasion du baptême de S. A. R. Monseigneur le Duc de Bordeaux, par MM. Gentil, Fulgence, P. Ledoux et Ramond, représenté pour la première fois sur le Théâtre du Vaudeville, le 30 avril 1821*, Paris, Martinet, 1821. Outre les travaux déjà cités de Corinne Legoy, voir Yann Lignereux, « Dans les pas d'Henri IV. La Restauration à Paris, Lyon et Amiens, 1814-1827 », dans Corinne et Eric Perrin-Saminadayar (dir.), *Imaginaire et représentations des entrées royales...*, op. cit., pp. 19-36 et dans le même volume, l'article d'Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit., p. 43.

comme modèle la même intrigue. *La Joie des Béarnais* exploite les thèmes du mythe henricien façonnés au cours du XVIIIe siècle notamment par le théâtre historique et patriotique et diffusés, par exemple, par les nombreuses éditions illustrées¹⁷⁷. Léonard Loumeau utilise l'air fameux de « Vive Henri IV », popularisé par Collé et joué, sous la Restauration, lors de cérémonies royales. Le personnage de Germain chante ainsi la dynastie des Bourbons :

« O que de charmes
Sous des rois bienfaisants
Jamais de larmes
Toujours joyeux contents.
Sans craindre les armes
Et les combats sanglants
Loin des alarmes
On coule d'heureux ans. »¹⁷⁸

La Joie des Béarnais, pièce de circonstance, illustre tout à fait les caractéristiques que Corinne Legoy attribue à la parole de gloire de la littérature d'éloge et de célébration qui superpose différentes couches temporelles et qui s'applique à « la mise en scène d'un temps affectif » et à « l'élaboration d'un temps mythique »¹⁷⁹. Tel un nouvel Henri IV, dont le portrait a été recomposé et idéalisé, le duc de Bordeaux apparaît aux yeux de l'annaliste de Saint-Acheul, à l'instar de ceux des royalistes, comme « le dernier espoir de la France »¹⁸⁰. Si le texte dramatique de Loumeau est de circonstance, il n'est pas pour autant de convention et manifeste tout d'abord l'enthousiasme et l'empressement des jésuites de Saint-Acheul à l'occasion du baptême de l'héritier au trône de France¹⁸¹. Il témoigne et met en scène la tendresse et la joie des professeurs et des élèves du petit séminaire, comme le font de nombreux autres contemporains, signe, pour Andrew J. Counter, d'une tentative de « conquête politique par la tendresse »¹⁸². Dans le prologue, Edouard explique que la pièce vient, à son tour, exprimer « Ce que dans ces jours d'allégresse,/Les Français, pour le Prince,

¹⁷⁷ Christian Desplat, « Le rôle du théâtre dans la constitution du mythe du "bon roi Henri" au XVIIIe siècle », dans Paul Mironneau et Gérard Lahouati (dir.), *Figures de l'histoire de France...*, op. cit., pp. 3-15 et dans le même volume, Paul Mironneau, « Images d'Henri IV en héros chantant du théâtre (c. 1770-c. 1810) », pp. 349-365.

¹⁷⁸ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 4.

¹⁷⁹ Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté...*, op. cit., pp. 78-79.

¹⁸⁰ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriguet en 1829 [copie B], p. 169.

¹⁸¹ Corinne Legoy souligne en effet que la littérature encomiastique peut être vue comme « le signe d'un enthousiasme politique de circonstance bien plus que d'un enthousiasme de commande », *L'enthousiasme désenchanté...*, op. cit., p. 41.

¹⁸² Andrew J. Counter, « La naissance du duc de Bordeaux, ou la Restauration s'attendrit », *Romantisme*, 2013/1, n° 159, p. 111.

objet de leur tendresse/Ont fait tous éclater d'amour, de dévouement. »¹⁸³ « En ce jour,/laissons parler notre tendresse », chante, quant à lui, Germain au premier acte¹⁸⁴. Le baptême et la naissance du Duc de Bordeaux forment un seul et même événement, que *La Joie des Béarnais* vient prolonger. Selon les *Annales de Saint-Acheul*, il s'agit bien de célébrer à la fois « la naissance et le baptême du jeune prince »¹⁸⁵. Le texte dramatique se fait donc l'écho de la liesse parisienne lors de la naissance du duc de Bordeaux, le 29 septembre 1820, décrite par les journaux et les nombreuses brochures publiées à l'occasion :

« LA FOUGERE : [...] Tu vas me consoler en m'racontant toute l'histoire:
On m'en a bien parlé, mais je n'savons qu'en croire
Car quand on est si loin, c'est le diable, on change tout.

GERMAIN : Je vais te défiler la chose jusqu'au bout. »¹⁸⁶

Comme cela se pratiquait dans les pièces de circonstances représentées sur les scènes parisiennes, la pièce donnée à Saint-Acheul vient « relayer et amplifier l'événement historique » et le discours officiel : « GERMAIN : [...] Voilà que tout d'un coup on ouvre la fenêtre/Et puis, tu ne sais pas ce que j'voyons paraître ? [...] /C'était notre bon roi, /Qui tenait notre Henri dans ses bras. »¹⁸⁷ Signe tangible d'une dynastie assurée, l'enfant a en effet été montré plusieurs fois à la foule alors massée dans les jardins des Tuileries¹⁸⁸. À l'instar des autres discours sur l'événement, *La Joie des Béarnais* fait valoir l'unanimité et la communion des Français qui s'affirme dans le bruit et l'ostension des émotions pour mieux fustiger l'indifférence et le silence coupables des libéraux, désignés dans la pièce sous les termes de « malveillants » et de « muets » : « GERMAIN : [...] Ils disoient : j'n'aimons pas à faire tant de tapage, /Not'joie est dans not'cœur : lui seul en fait les frais ; /Aussi je les avions surnommé les muets. »¹⁸⁹

¹⁸³ AFSI, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830, « La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV », Prologue.

¹⁸⁴ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 4.

¹⁸⁵ AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 169.

¹⁸⁶ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 2.

¹⁸⁷ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 2. Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit., p. 48 et p. 50.

¹⁸⁸ Voir par exemple Alissan de Chazet, *La nuit et la journée du 29 septembre 1820 ou détails authentiques de tout ce qui s'est passé le jour de la naissance de monseigneur le Duc de Bordeaux*, Paris, Ponthieu, 1820, p. 30 et dans *L'Ami de la religion*, 7 octobre 1820, p. 267.

¹⁸⁹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 2. Andrew J. Counter, « La naissance du duc de Bordeaux... », art. cit., p. 112.

Dans les écrits des thuriféraires du régime, « l'avenir est conçu comme la réitération sublimée d'un passé idéalisé », selon Corinne Legoy. La naissance du duc de Bordeaux « laisse ainsi présager le retour d'un règne bienfaisant pour les Français », idée traditionnelle diffusée par une pensée contre-révolutionnaire : « GERMAIN : [...] Ce que je dis, morgué, c'est qu'à mon p'tit avis,/On est heureux d'avoir les Bourbons pour ses maîtres,/Que le p'tit Henri sera comm'ses ancêtres. »¹⁹⁰ Avec la figure d'Henri IV, le temps mythique évoqué est celui de l'âge d'or monarchique, temps idyllique et temps de paix, où la monarchie apparaît avant tout paternelle et patriarcale, conformément à une représentation propre à l'ultracisme :

« GERMAIN : [...] Dis-moi, comment sera, notre petit Bourbon.

ECHO : ... bon.

GERMAIN : Bon, c'est bien dit. Sera-t-il notre maître ou notre père ?

ECHO : ... père.

GERMAIN : Père ; c'est bon, morgué : c'est comme ça que j'l'espère.

(*Fort*) Traitera-t-il ses sujets comme chair à canon.

ECHO : ... non.

GERMAIN : Non, je croyons sans peine à la prédiction. »¹⁹¹

Parmi les thèmes henriciens exploités par les dramaturges contemporains, *La Joie des Béarnais* ne retient ni celui du roi héros, ni celui du roi galant ou encore celui du roi bon vivant. À travers la figure d'Henri IV enfant, c'est bien évidemment le « miracle » de la naissance du duc de Bordeaux qui est célébré, la promesse d'un avenir radieux et la continuité monarchique dont la pièce est une expression, exploitant à son tour le thème de l'aurore. La naissance et le baptême marquent en effet la fin d'un temps d'expiation et de pénitences collectives qu'annonçait, pour certains, la mort du duc de Berry : « Oui, malgré nos forfaits, le ciel nous aime encore ;/À peine à son lever cette brillante aurore/A ramené le calme et la

¹⁹⁰ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [*sic*] d'Henri IV », I, 4. Corinne Legoy, « La gloire et le temps », art. cit.

¹⁹¹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [*sic*] d'Henri IV », I, 4. Dans la « pensée biologique » qu'est celle de l'ultracisme, « le souverain est moins le chef que le père », selon René Rémond, cité par Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit., p. 58.

sérénité/Pour un siècle de gloire et de félicité », s'exclame-t-on à la fin de la pièce¹⁹². *La Joie des Béarnais* cultive la représentation d'un souverain proche du peuple :

« FRANCOEUR : Je disais donc que c'est la volonté du Roi,
Que lorsqu'il sera grand, son fils aille à l'école,
Il l'a dit, vous pouvez en croire à sa parole:
Il prétend qu'avec nous il vive sans façon,
Qu'il mange notre grain, apprenne sa leçon,
Qu'il saute les fossés, grimpe sur les montagnes
Et galope avec nous au milieu des campagnes.

GERMAIN : [...] Il veut, là, que son fils apprennent à nous connaître,
Qu'il soit not'ami, dam, avant d'être not'maître. [...]

FRANCOEUR :... nous aurons un jour Henri pour camarade. »¹⁹³

Les historiens y voient également le signe d'un « sentimentalisme » et d'un « familialisme » que cultive la Restauration ainsi qu'une fascination pour « l'enfant-roi »¹⁹⁴. À l'instar des pièces données le lendemain des entrées royales et qui transportent ainsi « l'espace urbain à cet espace social qu'est le théâtre », *La Joie des Béarnais* s'efforce de « traduire l'idée d'incorporation, [d'] organiser la réunion à la personne royale [...], jusqu'à la fusion entre le père-souverain et son peuple-enfant. »¹⁹⁵ Cette idée est illustrée notamment par la troupe d'enfants, conduite par le capitaine Francoeur et qui s'apprête à défiler devant le jeune prince, personnifiant ainsi les élèves de Saint-Acheul. L'image donnée aux spectateurs est donc celle d'une petite armée au service du duc de Bordeaux : « FRANCOEUR : Monsieur, je vous présente, une petite armée,/Qui du meilleur esprit fut toujours animée ;/Elle aspire à l'honneur d'accompagner Henri,/Et de servir d'escorte, à ce prince chéri »¹⁹⁶.

Dans le discours royaliste, l'événement de la naissance et du baptême du duc de Bordeaux est la conclusion heureuse du traumatisme provoqué par l'assassinat du duc de Berry. Aussi, les deux événements demeurent-ils solidaires et la célébration du premier conduit-elle à l'évocation du second : « Hélas ! », affirme un contemporain, « puisque, par

¹⁹² AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 7. Voir Emmanuel Fureix, « Présent, passé, futur... », art. cit.

¹⁹³ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », I, 2.

¹⁹⁴ Andrew J. Counter, « La naissance du duc de Bordeaux... », art. cit., p. 110 et Gilles Malandain, *L'introuvable complot. Attentat, enquête et rumeur dans la France de la Restauration*, Paris, EHESS, 2011, p. 111. Sur cette veine sentimentale, déjà présente vers 1770 dans les pièces de théâtre sur Henri IV, voir Paul Mironneau, « Images d'Henri IV en héros chantant... », art. cit., p. 360.

¹⁹⁵ Olivier Bara, « Dramaturgies de la souveraineté... », art. cit., p. 58.

¹⁹⁶ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 7.

une fatalité déplorable, nous ne pouvons parler de la naissance du fils, sans rappeler la douloureuse, mais héroïque fin du père, qui n'a présente à la mémoire la terreur que répandit de toutes parts la nouvelle de l'exécrable attentat ? »¹⁹⁷ La pièce de Léonard Loumeau revient sur la nuit du 13 au 14 février 1820 par un procédé original qui renvoie au goût des jésuites pour l'énigme, l'allégorie et les fables¹⁹⁸. C'est sous le voile d'un conte de fées, enchâssé dans la pièce de théâtre, que s'effectue le retour sur l'événement de l'assassinat du duc de Berry. *La Joie des Béarnais* donne à voir une représentation fictive d'une scène orale où un conteur énonce son histoire devant un public composé de façon privilégiée d'enfants. Le récit fabuleux qui commence à la scène 3 de l'Acte II est interrompu pendant plusieurs scènes, avant de reprendre à la scène 3 de l'Acte III. Nommé L'Immortel, le conteur est, à ce stade de la pièce, bien connu des spectateurs auxquels il a notamment révélé son âge, 95 ans, dans la scène précédente (II, 2). Comme les autres personnages de vieillards, tels Guillaume et le Marquis de Longtemps dans la pièce donnée pour Lorient, il est le garant de la continuité, de la transmission d'une mémoire.

Le genre littéraire du conte souffre, depuis sa création au XVIIIe siècle, d'un réel mépris de la part notamment des critiques qui l'associent à la puérité et à la futilité : « Quoi ! d'être encore enfant vous n'avez pas de honte !/Des contes à votre âge !... », s'exclame ainsi M. Fessard dans *La Joie des Béarnais*¹⁹⁹. Le même personnage reconnaît pourtant le plaisir que le conte procure et le pouvoir qu'il exerce sur les hommes qui, comme le constatait déjà La Fontaine, restent des éternels enfants : « Les contes, je le vois, ont pour vous bien des charmes ! »²⁰⁰ Le recours au conte dans la pièce de Loumeau apparaît surtout dans sa fonction première, c'est-à-dire morale voire moralisatrice. Il est présenté comme un moyen supplémentaire d'instruire les jeunes gens qui fait suite à la leçon donnée précédemment par la tirade satirique de l'Immortel sur l'éducation relâchée : « FRANCOEUR : Mais, soit dit sans vous fâcher,/Car je vous aime trop, c'est bien assez prêcher:/La morale est fort bonne, et l'on vous en tient compte,/Mais pourtant j'aimerions encor mieux un petit conte. »²⁰¹. Cette

¹⁹⁷ *Fêtes du Baptême de S. A. R. Henri-Charles-Ferdinand-Marie-Dieudonné Duc de Bordeaux, célébrées à Nantes*, Nantes, Mellinet-Malassis, mai 1821. Voir Gilles Malandain, *L'introuvable complot...*, op. cit., p. 59 et p. 110.

¹⁹⁸ Sur l'apprentissage du fabuleux dans les collèges, voir Aurélia Gaillard, *Fables, mythes, contes. L'esthétique de la fable et du fabuleux (1660-1724)*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 242 et suiv.

¹⁹⁹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 2. Voir Jean-Paul Sermain, *Le conte de fées du classicisme aux Lumières*, Paris, Desjonquères, 2005.

²⁰⁰ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 4. Voir Huguette Krief, « Le conte politique et l'*Isègoria* à l'aurore de la révolution française », *Féeries*, 2006, n° 3, p. 167.

²⁰¹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 3.

invitation au conte révèle le mode didactique sur lequel s'établit la relation entre le conteur et son auditoire. De la même façon, l'incrustation du conte dans *La Joie des Béarnais* permet d'indiquer les enjeux de la pièce de théâtre qui dépassent la simple célébration du baptême du duc de Bordeaux²⁰² : l'Immortel se propose d'édifier son auditoire et à travers eux les spectateurs de Saint-Acheul. Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval a souligné l'« effacement du fonctionnement merveilleux au profit du pédagogique », au sujet du théâtre d'éducation de Mme de Genlis²⁰³. Ce processus nous semble d'autant plus vrai ici que l'auteur a choisi d'enchâsser un conte résolument politique. Les motifs traditionnels du merveilleux, à commencer par la présence d'un prince et de fées, ne sont qu'un « habillage » pour délivrer un message idéologique et contourner ainsi la loi d'amnistie de 1816 interdisant d'évoquer dans les classes ce qui s'est passé depuis 1789²⁰⁴. Les situations et les personnages du conte sont à peine voilés et aisément reconnaissables : le prince nommé Ferdinand, neveu d'un roi de Gaule, personnifie Charles-Ferdinand d'Artois, duc de Berry, tandis que la duchesse apparaît sous les traits de la princesse Thérèse, fille d'un roi de Trinacrie, c'est-à-dire la Sicile. Ainsi, après le récit de la naissance du fils du prince et de la princesse à la fin du conte, Germain peut-il s'exclamer : « Tout ça ressemble bien à la naissanc'd'Henri ;/On dirait qu'c'est tout un. »²⁰⁵ En tant que conte politique, le conte inséré dans la pièce de Loumeau « cherche à dévoiler les enjeux [...] de l'Histoire en cours », à « propos[er] une lecture des événements » : il rompt ainsi « avec l'opération de dépaysement du conte » en réduisant l'écart entre la réalité et la fiction²⁰⁶. Le conte inséré dans *La Joie des Béarnais* amplifie le discours de la pièce-cadre, accentue sa portée didactique mais surtout il le radicalise et l'ancre dans le temps ultra-royaliste en en faisant une vraie démonstration politique au service d'une idéologie contre-révolutionnaire, à un moment où les royalistes viennent de remporter une victoire aux élections des 4 et 13 novembre 1820. Autrement dit, il fournit une interprétation du passé par le biais d'une réécriture de l'Histoire, il donne, selon les mots d'Emmanuel Fureix, une « représentation ultra-royaliste du temps politique », au même titre que les discours des thuriféraires sur l'événement de l'assassinat du duc de Berry, dont il reprend les

²⁰² Christelle Bahier-Porte, « Le conte à la scène », *Féeries*, 2007, n° 4, p. 12.

²⁰³ Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Théâtres privés et contes de fées dans la seconde moitié du XVIIIe siècle », *Féeries*, 2007, n° 4, p. 58.

²⁰⁴ Françoise Douay-Soublin « La rhétorique en France au XIXe siècle... », art. cit., p. 1192.

²⁰⁵ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3.

²⁰⁶ Huguette Krief, « Le conte politique et l'*Isègoria* à l'aurore de la Révolution française », *Féeries*, 2006, n° 3, pp. 164-165.

principales caractéristiques²⁰⁷ La démonstration se trouve par ailleurs renforcée par les diverses remarques et commentaires d'ordre sentimental que prononce le conteur et qui viennent rompre le fil du récit. Le mode de transmission du conte est aussi celui de l'émotion : « Comme il était joyeux ! Le pauvre ! Il ne savait pas.../[...] O mes enfants, je n'os' le dire... hélas !/Qui l'eut pensé ?... Bientôt vous saurez tout l'mystère. »²⁰⁸

Le manichéisme du conte politique s'allie au manichéisme qui caractérise notamment les éloges sous la Restauration et le discours sur l'événement de l'assassinat du duc de Berry. Ainsi, le temps idéalisé d'un âge d'or monarchique, passé lointain et indéterminé comme l'est celui du conte, s'oppose-t-il au temps apocalyptique révolutionnaire que le geste de Louvel a fait revivre²⁰⁹. À travers le motif traditionnel de la rivalité entre les fées, le combat entre la bonne fée « Fidèle » et la mauvaise fée « Libéra » figure l'opposition entre royalistes et libéraux que l'on renvoie à l'opposition entre contre-révolutionnaires et révolutionnaires. La représentation de Libéra, ennemie jurée du prince Ferdinand depuis son enfance, monstre aux cheveux de serpents, est conforme à l'imaginaire politique ultra dans lequel l'opposition libérale apparaît sous les traits d'« une hydre révolutionnaire éternellement menaçante »²¹⁰ :

« Je n'ont rien vu d'méchant comm' ce monstre là.
Elle n'avait de plaisir qu'à détruire les hommes,
Faire couler le sang, bouleverser les royaumes.
El' disait que les Rois étiont d'vilains Tyrans,
Qu'il fallait écorcher et manger tout vivant.
Elle avait élevé des ogres, par centaine,
Egorgeurs de métier, friands de chair humaine.
Ils avions dévorés un oncl' de Ferdinand,
Lorsque not' pauvre prince était encore enfant ;
Trois autr' de ses parents aviont été leur proie »²¹¹

L'évocation de l'exécution de Louis XVI, de Marie-Antoinette et d'Elisabeth de France, outre le fait de rendre visible la longue chaîne dynastique qui unit les Bourbons depuis Henri IV, montre l'angoisse d'un retour aux événements de 1789, qui avait atteint une intensité inégalée à la veille de l'attentat de Louvel. L'inquiétude du présent prend sa source

²⁰⁷ Voir Emmanuel Fureix, « Présent, passé, futur... », art. cit. Pour une analyse des discours ultras et de l'instrumentalisation de l'attentat de Louvel, voir Gilles Malandain, *L'introuvable complot...*, op. cit., p. 75 et suiv. Le catalogue de la bibliothèque des élèves de Saint-Acheul indique la présence d'une *Oraison funèbre du duc de Berry*, publiée à Paris en 1820, AFSI, EF 68, Catalogue de la bibliothèque des élèves.

²⁰⁸ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 3.

²⁰⁹ Corinne Legoy, « La gloire et le temps », art. cit.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 3.

dans la peur d'une répétition d'un passé traumatique annoncé par des prophéties apocalyptiques²¹². L'assassinat du duc de Berry était par conséquent un événement prévisible, de même que les coupables sont aisément identifiables : « Mais la bonté n' peut rien sur des monstres cruels./La Fée aux noirs serpents, cett' méchante furie,/Depuis longtemps crevait de dépit et d'envie. »²¹³ L'interprétation dominante voit également dans la mort du duc de Berry l'occasion d'une « conversion » collective et la fin d'un temps d'expiation s'achevant brillamment par l'annonce de la naissance du duc de Bordeaux que le mourant aurait faite : « Tu portes dans ton sein l'espoir de notre race », déclare le prince Ferdinand à la princesse Thérèse²¹⁴. Il n'y a pas jusqu'au thème du complot qui ne soit mobilisé dans le conte, attestant d'une hantise continuelle qui habite les royalistes sous la Restauration : « Trois ogres aussitôt courent vers le palais/Heureusement on découvre assez tôt leurs projets./En dépit de la fée, un beau prince vint au monde. »²¹⁵

En adoptant les principaux traits employés dans les récits et les représentations contemporaines de l'événement, le conte donne également à voir les vertus et « la belle mort » du duc de Berry²¹⁶. Il insiste sur le pathétique de la scène et sa dimension familiale et bourgeoise : « On l'avait étendu sur un lit, tout mourant [...]/Les Gaulois à demi-morts sortaient de leurs demeures ;/Sa famille surtout accourt au premier bruit ;/On la voyait pleurer tout autour de son lit »²¹⁷. Au milieu de ce tableau dramatique se dégage la figure de la duchesse de Berry qui, depuis la nuit du 13 février 1820, est devenue l'objet d'une véritable adulation, le modèle du dévouement conjugal et la bonne mère²¹⁸. Le conte, comme les récits et les panégyriques, met en valeur la douleur excessive et démonstrative de la duchesse pour mieux entretenir le lien affectif qui est censé unir la famille royale aux Français : « Elle montrait un courage au-dessus de la nature:/Elle déchirait son voil' pour fermer la

²¹² Voir Emmanuel Fureix, « Présent, passé, futur... », art. cit. Sur les prophéties voir Philippe Boutry et Jacques Nassif, *Martin l'Archange*, Paris, Gallimard, 1985 et Claude Guillet, *La rumeur de Dieu. Apparitions, prophéties et miracles sous la Restauration*, Paris, Imago, 1994.

²¹³ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », II, 3. Sur la prévisibilité de l'événement, argument des ultras, voir Gilles Malandain, *L'introuvable complot...*, op. cit., p. 77.

²¹⁴ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3. Voir Emmanuel Fureix, *La France des larmes : deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 243.

²¹⁵ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3.

²¹⁶ Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 238 et suiv.

²¹⁷ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3. Emmanuel Fureix souligne le fait que le récit le plus diffusé de l'événement est celui composé par un dramaturge, Jean-Baptiste Hapdé, lequel prend soin de ménager des tableaux pathétiques, *La France des larmes...*, op. cit., p. 244.

²¹⁸ Voir David Skuy, *Assassination, Politics, and Miracles. France and the Royalist Reaction of 1820*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 213 et suiv.

blesse, / Elle essuyait le sang, en y mêlant ses pleurs ». « Tout le reste du temps, ce fut une héroïne, / Elle tirait du ciel une force divine », ajoute-t-on dans une note²¹⁹. Alors que la présence de l'évêque d'Amiens n'est pas soulignée dans la première version du conte, elle fait en revanche l'objet de vers élogieux dans la version de la pièce représentée devant Mgr de Bombelles, au mois de juin. L'allusion est transparente : on célèbre dans ce « sage prélat » nommé Marc-Marie la fidélité aux « anciens rois » qu'il suivit en exil et son dévouement pour la princesse Thérèse²²⁰.

Le conte met surtout l'accent sur la séquence du pardon, geste qui inscrit le duc de Berry dans une mort chrétienne mais aussi dans la lignée dynastique des Bourbons, en renvoyant notamment à la mort de Louis XVI et à son testament²²¹. L'exécution de l'assassin est présentée comme une mort purificatrice, rétablissant l'ordre : « L'IMMORTEL : [...] En peu de temps après on en purgea la terre. / GERMAIN : oh tant mieux ! »²²² Cette régénération est rendue d'autant plus nécessaire du fait de la noirceur de l'assassin dont la description rejoint celles fournies juste après l'événement. L'accentuation de ses traits physiques inquiétants, notamment ses yeux, est sensé renvoyer à sa noirceur morale. Le conte le décrit comme « un gros ogre, un monstre horrible à voir ; / Il avait de grands yeux, une bouche effroyable, / Et quand on le voyait, on croyait voir le Diable. »²²³ Bien que le baptême du duc de Bordeaux doit être un temps de consensus et de communion entre les Français, le conte montre toute la difficulté et l'ambiguïté du pardon politique sous la Restauration alors même que l'évocation de la mort du duc de Berry fait resurgir les traumatismes révolutionnaires et le spectre du régicide :

« BRAS DE FER : On leur pardonne donc ?

L'IMMORTEL : Pouvait-on autrement ?

BRAS DE FER : O bonté sans pareille ! Et voilà c'que la Fée

Appelait des Tyrans : scélérate fieffée !

Quelle âme noire ! »²²⁴

²¹⁹ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3. Voir Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 245.

²²⁰ AFSI, EF 126 bis, Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830, « La Joie des Béarnais au baptême d'Henri IV », III, 3, pp. 44-45.

²²¹ Voir Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 242 et p. 180.

²²² AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3.

²²³ *Ibid.*, II, 3. Voir Gilles Malandain, *L'introuvable complot...*, op. cit. pp. 218-219.

²²⁴ AFSI, I-Pa 191, Léonard Loumeau, pièces de théâtre, « La Joie des Béarnais à la naissance [sic] d'Henri IV », III, 3. Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 179-181.

S'inscrivant dans le temps présent de la célébration du baptême du duc de Bordeaux, *La Joie des Béarnais* de Léonard Loumeau atteste de la diffusion, parmi les jésuites de Saint-Acheul, des thèses et des interprétations ultra-royalistes du temps politique et plus particulièrement de l'événement de l'assassinat du duc de Berry. Parce que la naissance et le baptême de l'héritier au trône de France sont un symbole politique et donc « politisé »²²⁵, la pièce de théâtre de Loumeau réactive le conflit, révèle les fractures entre les Français plutôt qu'elle ne met en scène la réconciliation et le consensus. À l'instar des missionnaires qui dénoncent au même moment les erreurs de la Révolution, Loumeau saisit l'occasion pour délivrer une leçon politique qui accompagne pleinement le processus réactionnaire dans lequel s'engage la France sous le ministère Villèle.

2.3. Constantin, figure de l'histoire d'une France catholique

Seule tragédie du corpus de pièces écrites depuis 1814, la seconde pièce de Léonard Loumeau renoue avec un héritage théâtral jésuite bien connu, celui de la tragédie chrétienne. Divisé en cinq actes, écrit en alexandrins, *Constantin ou le triomphe de la religion* a été représenté, en 1823, au petit séminaire Saint-Louis d'Aix-en-Provence, probablement pour la distribution des prix du mois d'août, ainsi qu'en atteste une lettre du P. provincial Richardot au P. Général²²⁶. Léonard Loumeau y est alors professeur de rhétorique depuis plus d'un an, ayant quitté Saint-Acheul à la fin de l'année scolaire 1821 pour poursuivre ses années de régence. *Constantin* pose de façon aiguë la question de l'héritage théâtral jésuite lors du rétablissement de la Compagnie de Jésus et de la manière dont il est assumé et reçu par les jésuites après 1814. Les jésuites se sont efforcés au début du XVIIIe siècle, notamment au collège romain, de définir et de codifier une tragédie spécifiquement chrétienne, laissant ainsi un modèle formel éprouvé pour tous les régents de rhétorique de la Compagnie, que l'on n'entend visiblement pas remettre en cause, sous la Restauration, tandis que la tragédie classique résiste elle aussi sur les scènes officielles. C'est donc moins la dramaturgie et ses éventuelles évolutions qui ont retenu notre attention ici que le choix et le traitement du sujet et la manière dont la tragédie de *Constantin* entre en résonance avec une actualité politique et religieuse, autorisant ainsi l'expression d'une conception particulière de l'histoire de France.

²²⁵ Andrew J. Counter, « La naissance du duc de Bordeaux... », art. cit., p. 109.

²²⁶ « La distribution des prix », dit-il, « n'a rien eu de singulier, si ce n'est qu'on y a joué une tragédie composée par le professeur de rhétorique. », ARSI, Franciae 1002-I 28, Le P. Richardot au P. Général Fortis, 19 septembre 1823.

Bien que le catalogue de la bibliothèque des élèves de Saint-Acheul ne puisse suffire, il se révèle toutefois précieux pour déterminer certains modèles tragiques qui pouvaient être en circulation dans les petits séminaires jésuites à la Restauration²²⁷. La majorité du fonds de la bibliothèque est, comme l'on peut s'y attendre, composée d'éditions de pièces de théâtre jésuites, témoignant ainsi du souci de transmettre aux élèves un héritage et un passé théâtral propres à la Compagnie. Parmi elles figurent tout d'abord l'édition de 1620 des *Tragoediae sacrae* du P. Caussin, représentant de l'une des premières générations de dramaturges jésuites français. Puis l'on retrouve la génération des grands rhéteurs de Louis-le-Grand de la première moitié du XVIIIe siècle avec l'édition des *Tragoedia* du P. Porée (1745) et des *Fabulae dramaticae* du P. de la Sante (1749). La bibliothèque réservée aux académiciens possède en outre deux drames sacrés du P. Le Jay, *Joseph venditus* (1698) et *Daniel seu verus Dei cultus* (1703), ainsi que les *Œuvres diverses* (1750) du P. du Baudory, contenant son *Saint Louis dans les fers*. L'absence d'œuvres de Corneille ou de Racine ne peut être révélatrice d'un désintérêt pour la dramaturgie classique qui continue d'être enseignée dans le cours de rhétorique. L'édition proposée par le P. Loriquet en 1826 des pièces d'*Esther* et d'*Athalie* montre le goût constant pour les deux modèles français de tragédie religieuse. De plus, sans informations suffisantes sur la bibliothèque des professeurs, non accessible aux élèves, il est difficile de savoir avec exactitude quels ouvrages pouvaient être à disposition des rhéteurs de Saint-Acheul. Signalons enfin la présence de trois tragédies contemporaines à succès, œuvres de dramaturges qui se sont efforcés, dans les années 1820, de ranimer et de renouveler le genre tragique. D'une structure classique plus ou moins rigoureuse, ces tragédies n'en ont pas moins été saluées par des auteurs comme Victor Hugo en raison de leur lyrisme ou de leur sujet tiré de l'histoire nationale, dans un contexte où se prépare le drame romantique. Il s'agit de l'édition de 1823 de la tragédie d'Alexandre Guiraud, *Les Machabées, ou le martyr*, représentée au théâtre de l'Odéon en 1822, ainsi que du *Louis IX* d'Ancelet (1819) et de la *Jeanne d'Arc* d'Alexandre Soumet (1825).

Fort d'une longue expérience de régence de rhétorique à Bordeaux pendant plusieurs années, puis à Saint-Acheul pendant un an²²⁸, Léonard Loumeau, qui sera ordonné en 1827 avant de mourir deux ans plus tard, a laissé deux autres manuscrits théâtraux, en plus du *Constantin* : une tragédie intitulée *Saint Eustache* et une traduction en vers de l'*Agapitus* du

²²⁷ AFSI, EF 68, Catalogue de la Bibliothèque de Saint-Acheul.

²²⁸ Avant son entrée dans la Compagnie en 1816, Loumeau a la charge de tâches mineures dans le petit séminaire de Bordeaux, dont celui de répétiteur de rhétorique. Il est signalé, dans les catalogues, comme professeur de rhétorique, dans ce même petit séminaire, dès l'année 1815-1816 jusqu'à son arrivée à Saint-Acheul pour l'année 1820-1821.

P. Porée²²⁹. C'est tout d'abord du côté du répertoire traditionnel jésuite, façonné par la tragédie de martyr, que Loumeau trouve des modèles de piété à proposer aux élèves des petits séminaires jésuites et à un public touché par l'exemple des saints martyrs des premiers temps de l'Église dont le culte retrouve, au début du XIXe siècle, une nouvelle vigueur²³⁰. L'histoire de saint Eustache, modèle du soldat vertueux, est un sujet qui a été fréquemment représenté au théâtre et sur les scènes de collèges jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles notamment en 1684, au collège Louis-le-Grand, dans une tragédie du P. Le Jay²³¹. Le choix de traduire l'*Agapitus* (1710) s'explique par le prestige que conservent auprès des régents les tragédies du P. Porée, « modèles achevés » que le P. Tournemine proposait d'imiter dans ses *Instructions pour les régents* (1730). S'il l'on ne peut être certain que cette traduction française ait donné lieu à une représentation, on sait en revanche qu'une représentation de la pièce en latin fut offerte aux élèves du petit séminaire de Saint-Acheul durant la Restauration²³². Fréquemment représenté au théâtre dans la première moitié du XVIIIe siècle, le martyr d'Agapit renvoie à un culte toujours vivace en France au XIXe siècle, particulièrement en Franche-Comté en raison de la présence avant la Révolution d'une relique du saint, justifiant par ailleurs que la pièce de Porée soit publiée en français en 1831 à l'initiative des Frères des écoles chrétiennes ou représentée encore en 1872 au petit séminaire jésuite de Montauban pour la distribution des prix²³³. Enfin, l'allusion que le P. Druilhet fait dans une lettre au sujet de « la belle pièce de martyrs Thébéens », que l'on envisage de donner à Dôle en 1824, fait sans doute référence à la tragédie de *Maurice* écrite par le P. Porée (1712)²³⁴.

Se proposant également l'édification des spectateurs, la tragédie de *Constantin* tient à la fois de la tragédie historique et de la tragédie chrétienne. Elle relate l'épisode fameux de la prise de possession de Rome suite à la bataille du Pont Milvius contre Maxence, en 312, au

²²⁹ *Sommervogel*, vol. 5, col. 35. Nous n'avons pu retrouver ces manuscrits.

²³⁰ Sur ce sujet, voir notamment Philippe Boutry, « Une recharge sacrée. Restauration des reliques et renouveau des polémiques dans la France du XIXe siècle », dans Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes : cultes et usage chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, EHESS, 2009, vol. 1, pp. 121-173.

²³¹ Éric Suire, *Sainteté et Lumières : hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 300.

²³² AFSI, EF 6, Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B], p. 284.

²³³ Sur le culte rendu à saint Agapit en Franche-Comté, voir France Marchal-Ninosque, « Procédés dramatiques de la conversion dans *Agapitus martyr* de Charles Porée », dans Nicolas Brucker (dir.), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire, Actes du colloque de Metz (5-7 juin 2003)*, Bern, Peter Lang, 2005, pp. 146-147. Voir également, *Agapit, tragédie en trois actes, précédée d'une notice sur le héros de la pièce et le lieu de la scène*, Tréguier, Chez les Frères de l'instruction chrétienne, 1831 et *Petit séminaire de Montauban. Distribution solennelle des prix, ... le jeudi 1^{er} août 1872... Agapit, tragédie chrétienne avec chœur*, Montauban, Forestié neveu, 1872.

²³⁴ AFSI, A-Pa 72, Le P. Druilhet au P. Richardot, 22 mars 1824.

cours de laquelle Constantin eut une première vision. L'intrigue, qui se déroule dans le camp de Constantin, repose sur le complot préparé par Algéric, fils d'un chef d'une tribu franque, aidé d'Euphorbe, prêtre de Jupiter. Malgré leurs machinations, l'apparition d'une croix dans le ciel, révélée peu avant à Constantin, redonne courage aux soldats qui dessinent le chrisme sur leurs boucliers. Constantin, qui a fait adopter à ses troupes le *labarum*, revient victorieux de la bataille contre Maxence, tandis qu'Algéric se repent et meurt converti au christianisme. C'est tout d'abord par les tragédies de martyres que les jésuites se sont efforcés, au XVIIe et au XVIIIe siècle, de souligner les liens entre l'histoire de Rome et les premiers siècles du christianisme. Ainsi ces pièces peuvent-elles être perçues, selon Jean-Marie Valentin, comme autant d'annonces « de la victoire du christianisme par la reconnaissance de sa primauté dans l'empire. Chaque martyr nous rapproche de la défaite des dieux antiques et de la "révolution" constantinienne. »²³⁵ Si le règne de Constantin forme l'horizon vers lequel nous dirigent certaines tragédies, la représentation du martyr prend néanmoins la première place²³⁶. Il semble qu'il ait fallu attendre la période conduisant à la Révocation de l'édit de Nantes pour que l'on donne, sur les scènes des collèges jésuites français, plusieurs pièces se concentrant plus spécialement sur l'empereur chrétien. Le *Constantinus* du P. Philibert Quartier est représenté en 1681, au collège de Clermont, avec en intermède un ballet intitulé *Le Triomphe de la religion ou l'idolâtrie ruinée*²³⁷. Louis Desgraves signale deux autres représentations à Chalon-sur-Saône, en 1686, et à Bourges, en 1693²³⁸.

Dans l'historiographie catholique, l'apologétique constantinienne s'est constituée à la fois « contre la Réforme et [contre] les Lumières »²³⁹. Voltaire voit en effet dans Constantin un tyran dont la conversion au christianisme a précipité la chute de l'Empire romain. La dépréciation du rôle politique de Constantin se perpétue aux lendemains de la Révolution tandis qu'une conception chrétienne de l'histoire s'attache à défendre une vision positive de celui que l'on considère comme le modèle du prince chrétien, attestant notamment de la vérité de la vision de 312. La bibliothèque de Saint-Acheul contient d'ailleurs l'un des principaux ouvrages diffusant cette vulgate, depuis le milieu du XVIIIe siècle. Outre l'édition de 1815 de

²³⁵ Jean-Marie Valentin, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680) : contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 229. Valentin analyse par ailleurs une pièce intitulée *Constantinus Magnus* représentée en 1574 à Munich, *ibid.*, p. 247.

²³⁶ Si la fameuse tragédie de *Crispus* du P. Stefonio met en scène Constantin, elle s'attache davantage aux persécutions dont son fils Crispe est l'objet. Voir Georges Forestier, « Mythe, histoire et tragédie : de Crispus à *La Mort de Crispe* », dans Fanny Népote-Desmarres, Jean-Philippe Groperrin, *Mythe et histoire dans le théâtre classique : hommage à Christian Delmas*, p. 369. La tragédie de Constantin se propose un autre but.

²³⁷ Ernest Boyssse, *Le théâtre des jésuites*, Paris, Henri Vaton, 1880, p. 180

²³⁸ Louis Desgraves, *Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les collèges en France (1601-1700)*, Genève, Droz, 1986, p. 37 et p. 45.

²³⁹ Bernard Lançon et Tiphaine Moreau, *Constantin, un auguste chrétien*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 193.

l'Histoire abrégée de l'Eglise de Lhomond, le catalogue signale en effet l'édition de 1759 de *l'Histoire du Bas-Empire* de Charles Le Beau, ainsi qu'une version abrégée publiée en 1821. C'est donc bien la France des Bourbons qui suscite l'espérance d'une restauration de la monarchie chrétienne et non pas l'Empire. Ainsi que l'explique Marc Fumaroli, Napoléon, mort en 1821, apparaît comme le dernier représentant d'un pouvoir païen dont la violence est dénoncée à travers la figure de Néron : « Néron fut le premier à braver sa puissance/Et Néron le premier éprouva sa vengeance/Depuis ce monstre affreux nommé un empereur/De sa religion ardent persécuteur/Qui n'ait fini [*sic*] ses jours par un destin tragique. »²⁴⁰ À travers sa tragédie, Loumeau plaide en faveur de la théocratie et les derniers vers de sa pièce, prononcés par Constantin, apparaissent comme une mise en garde :

« Du souverain du monde embellit la couronne
Soit toujours l'ornement et l'appui de leur trône.
Et si jamais l'un d'eux renversant tes autels
Osait renouveler des cultes criminels
Qu'éprouvant du Très-Haut la terrible vengeance
Il confesse en mourant son crime et sa puissance. »²⁴¹

Alors que la France de la Restauration demeure divisée, Constantin offre l'image d'un homme unifiant Gaulois, Romains et Francs, garant de la liberté à laquelle seul le christianisme peut conduire :

« ALDOMIR : [...] Crois-tu que ton pays te soit plus cher qu'à moi ?
Je voulais le venger mais autrement que toi ;
Je voulais dans son sein ramener l'abondance
Lui rendre sa splendeur et son indépendance ;
Je voulais que les Francs auprès de Constantin
Eussent le même droit que le peuple romain »²⁴².

Ce thème de l'unité a pu également apparaître d'actualité tandis que vient de débiter, en avril 1823, l'expédition d'Espagne, menée par le duc d'Angoulême, consacrant « la réconciliation mutuelle entre le régime et l'armée active qui réunit d'anciens soldats de Napoléon et ceux de la monarchie restaurée »²⁴³. Contrairement au *Constantinus* de 1681, le personnage du général ne fait pas partie du complot contre Constantin.

²⁴⁰ AFSI, Q Aix 50/5, Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Poésies en vers, « Constantin ou le triomphe de la religion chrétienne », II, 1, p. 32. Voir Marc Fumaroli, *Chateaubriand : poésie et terreur*, Paris, Editions de Fallois, 2003, p. 426.

²⁴¹ AFSI, Q Aix 50/5, Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Poésies en vers, « Constantin ou le triomphe de la religion chrétienne », V, 5, p. 109.

²⁴² *Ibid.*, I, 3, p. 20. Voir Jean-Marie Roulin, *L'épopée de Voltaire à Chateaubriand : poésie, histoire et politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 203.

²⁴³ Bertrand Goujon, *Monarchies postrévolutionnaires 1814-1848*, Paris, Seuil, 2012, p. 152.

L'écriture de *Constantin* intervient alors qu'est parue, en 1822, la quatrième édition des *Martyrs ou le Triomphe de la religion chrétienne* (1809), poème épique de Chateaubriand qui relate le martyre sous Dioclétien de deux héros fictifs, prélude au règne de Constantin, sans cesse présent en arrière-plan. Comme l'ont souligné Marc Fumaroli et Jean-Marie Roulin, Constantin est un sujet éminemment « romain » qui concurrence la représentation traditionnelle de l'histoire de France défendue par l'Eglise gallicane²⁴⁴. La tragédie de *Constantin* fait valoir une autre continuité historique et insère une nouvelle figure dans la « généalogie symbolique » de la France chrétienne, constituée par les personnages de Clovis, Charlemagne et saint Louis²⁴⁵. À la suite de Chateaubriand, et contre le discours libéral, Loumeau « fait l'impasse sur la chevalerie, comme lieu de fondation de la nation moderne » et « reformul[e] la continuité entre Rome et la France »²⁴⁶. Le jésuite semble suivre également le portrait que le P. Caussin donnait de Constantin, dans sa *Cour sainte*, considérant la vie de cet illustre monarque comme un « théâtre de la Providence de Dieu ». L'ambition est claire : « Je veux montrer à la noblesse chrétienne son origine, dans la vie du premier gentilhomme du vrai Christianisme », écrit Caussin²⁴⁷. C'est à l'issue de la bataille du Pont Milvius que le destin providentiel de la France est révélé aux spectateurs de la tragédie. Les paroles prophétiques prononcées par Algéric expirant, franc converti au christianisme sur le champ de bataille, renvoient au principe de l'élection divine de la France :

« ALGÉRIC : Heureuse nation un Dieu veille sur toi :
Toute entière bientôt tu recevras sa loi.
Mon œil s'ouvre au rayon d'une flamme inconnue,
La nuit de l'avenir se dévoile à ma vue :
Oui, je vois, peuple franc, que le bonheur est le tien !
Tu seras quelque jour le peuple très chrétien.
Quels sont tous ces grands rois ? Les lys ornent leur tête,
Ils étendent au loin leur gloire et leur conquête.
L'Occident les admire et se tait devant eux.
Chaque siècle embellit leur trône radieux »²⁴⁸.

²⁴⁴ Marc Fumaroli, *Chateaubriand : poésie et terreur*, op. cit. p. 424 et Jean-Marie Roulin, *L'épopée de Voltaire à Chateaubriand...*, op. cit., p. 204.

²⁴⁵ Françoise Mélonio, *Naissance et affirmation d'une culture nationale : la France de 1815 à 1880*, Paris, Seuil, 2001, p. 144. Voir sur ce sujet Christian Amalvi, *Les héros des Français : controverses autour de la mémoire nationale*, Paris, Larousse, 2011 et aussi René Rémond, « La fille aînée de l'Eglise », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, vol. 3, pp. 4321-4351.

²⁴⁶ Jean-Marie Roulin, *L'épopée de Voltaire à Chateaubriand...*, op. cit., p. 204.

²⁴⁷ Nicolas Caussin, *La Cour Sainte*, Paris, Chez Jean du Bray, 1645, vol. 2, p. 30. Sur le prince chrétien voir également Sylvio Hermann De Franceschi, « Le modèle jésuite du prince chrétien. A propos du *De Officio principis Christiani* de Bellarmin », *Dix-septième siècle*, 2007/4, n° 237, pp. 713-728.

²⁴⁸ AFSI, Q Aix 50/5, Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Poésies en vers, « Constantin ou le triomphe de la religion chrétienne », V, 4, pp. 105-106. René Rémond, « La fille aînée de l'Eglise », art. cit., p. 4334.

À l'autre extrémité de cette chronologie de l'histoire de la France catholique, prend place le souvenir des victimes de la Révolution à travers l'évocation des dernières persécutions des chrétiens, qui constitue ainsi l'un des lieux de cette mémoire d'opposition :

« CONSTANTIN : [...] De tous ces Dieux sans nombre adorés des mortels
Un seul est à mes yeux digne de nos autels.
C'est celui qu'on a vu près du siècle, où nous sommes
Former autour de nous un peuple de grands hommes.
Tous les jours à nos yeux des femmes, des enfants
Sollicitent la mort et briguent les tourments.
Sur les croix, les bûchers, s'ils pleurent, c'est de joie
Toute la paix des cieux sur leur front se déploie,
Lorsque déjà leurs chairs sanglantes en lambeaux
D'horreur et de pitié font frémir les bourreaux.
Ils ont soif de douleur »²⁴⁹.

Dans les années 1750, il était apparu nécessaire aux jésuites de Louis-le-Grand d'affirmer leur attachement à la France engagée dans la guerre de Sept Ans, à travers une pièce intitulée *La Mort de Siagrius ou l'établissement de la monarchie française* (1756). Cette tragédie aux accents gallicans montrait notamment un Clovis, modèle du bon prince, réalisant l'union entre Gaulois et Francs²⁵⁰. Au contraire, les jésuites du petit séminaire d'Aix, avec *Constantin*, tentent de souligner l'importance de l'ancrage à Rome du catholicisme français, qui y doit venir relire sa tradition et son histoire²⁵¹. Si *Les Martyrs* de Chateaubriand sont un manifeste voilé en faveur de Pie VII, alors en conflit avec Napoléon, la pièce de Léonard Loumeau peut être considérée également comme une manière de saluer l'action du pontife, malade depuis le 6 juillet 1823 et dont le prestige et l'autorité se sont vus renforcés après 1814. Non seulement, Pie VII a pu être vu comme le restaurateur de la Rome pontificale mais il est surtout le restaurateur de la Compagnie de Jésus. Les deux pièces de théâtre de Léonard Loumeau, *Constantin* et *La Joie des Béarnais*, témoignent ainsi de l'instrumentalisation de deux figures héroïques, celle d'Henri IV, plus traditionnelle, et celle de Constantin, que les

²⁴⁹ AFSI, Q Aix 50/5, Collège d'Aix en Provence (1822-1830), Poésies en vers, « Constantin ou le triomphe de la religion chrétienne », II, 1, p. 30. Voir René Rémond, « La fille aînée de l'Église », art. cit. pp. 4346-4347.

²⁵⁰ Edith Flamarion, « Clovis vu par les jésuites de Louis-le-Grand : *La mort de Siagrius ou l'établissement de la monarchie française* (1756) », dans Paul Mironneau et Gérard Lahouati (dir.), *Figures de l'histoire de France...*, op. cit., p. 103.

²⁵¹ Philippe Boutry, « Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire », dans Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse, Tome III, Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine, XVIII-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 417.

jésuites proposent comme modèles à une France ultra en quête d'identité, dans ces années 1820²⁵².

²⁵² Francis Démier, *La France de la Restauration (1814-1830) : l'impossible retour du passé*, Paris, Gallimard, 2012, p. 648 et suiv.

La question d'une activité théâtrale après 1800 dans les établissements d'éducation dirigés par la congrégation des Pères de la Foi, confondue par l'opinion avec celle des jésuites, et par la Compagnie de Jésus ne semble pas tant relever d'une question de fidélité envers une pédagogie jésuite. L'absence de pratique chez les premiers n'entre pas forcément en contradiction avec la présence de celle-ci chez les seconds. Le contexte historique et les circonstances dans lesquelles s'ouvrent les établissements des deux congrégations sont bien sûr déterminants. Nous avons vu à quel point la situation des congrégations masculines pouvait être précaire dans la France post-révolutionnaire et l'hostilité envers les jésuites des plus vive, quand bien même la période de la Restauration leur était davantage favorable. C'est d'ailleurs cette raison qui est notamment avancée par les supérieurs jésuites pour justifier l'interdiction des représentations théâtrales dans les petits séminaires à partir de 1825. En réalité, il y a bien des convergences entre les deux attitudes adoptées vis-à-vis des représentations dramatiques et l'exemple des Pères de la Foi français qui, pour la plupart rejoignent la Compagnie en 1814, enregistre les premiers signes d'une évolution qui se devinait déjà chez certains anciens jésuites. La pratique théâtrale scolaire dans les établissements secondaires après 1800 n'est plus tout à fait la même qu'avant 1762. Alors que les Pères de la Foi comme les jésuites s'efforcent de redonner à l'enseignement rhétorique son importance et aux exercices oratoires leur rôle dans une pédagogie soucieuse de la formation orale, la représentation théâtrale ne fait partie de la cérémonie de distribution des prix qu'à de rares occasions, là où elle en constituait le point d'orgue sous l'Ancien Régime.

Les quatorze années durant lesquels la Compagnie de Jésus essaye de s'établir en France nous ont permis de dégager certaines tendances qui aident à définir le rapport qui s'instaure entre la Compagnie et le théâtre à l'époque contemporaine. L'analyse de quelques textes dramatiques nous semble avoir mis en évidence l'une des tensions à l'œuvre durant cette période entre des jésuites qui recommandent la prudence et la discrétion et d'autres qui entendent, à l'instar du P. Barret, tirer la Compagnie de son état de « langueur » dans lequel on estime alors qu'elle se trouve²⁵³. Du peu de pièces que nous avons pu retrouver, se dégage l'ambition de s'inscrire dans le temps politique, désir favorisé par un contexte d'affirmation de l'ultracisme et d'illusion d'un retour vers l'Ancien Régime. L'interdiction nous semble alors motivée également par le contenu même des pièces de théâtre dont la dimension politique n'est pas souhaitée. Le temps de la Restauration nous montre qu'il est impossible de

²⁵³ Sur cette ambivalence qui existe dans la Compagnie de Jésus depuis ses origines, voir notamment Silvia Mostaccio, « A Conscious Ambiguity: The Jesuits Viewed in Comparative Perspective in the Light of Some Recent Italian Literature », *Journal of Early Modern History*, 12, 2008, p. 414.

restaurer un théâtre de collège tel qu'il se pratiquait sous l'Ancien Régime, un théâtre qui faisait du collège jésuite le pivot de manifestations sociales et politiques. À ces circonstances particulières, s'ajoute le respect de la norme générale et l'effort de la Compagnie pour se rapprocher d'un idéal conservé en premier lieu dans les textes normatifs tels que la *Ratio studiorum* et les règles particulières : les supérieurs réagissent à l'inflation que connaissent les représentations théâtrales dans les années 1820 et la multiplication des fêtes.

Parallèlement, on a pu constater le développement d'un théâtre plus divertissant que moralisant qui relève moins des exercices oratoires que des pratiques festives telles que la fête du recteur et où se trouve réuni un public plutôt restreint. À l'instar du théâtre de scolasticat avant la suppression et des pièces écrites par des anciens jésuites dans les années 1770 et 1780, le répertoire jésuite des années 1820 contribue à la sociabilité du groupe pour lequel il est destiné, en célèbre les moments importants, met en scène et renforce les liens et la hiérarchie qui s'établissent dans l'espace du petit séminaire régi par le système du pensionnat. Si la place du recteur se trouve renforcée, celle de l'évêque prend un relief particulier à travers les éloges intégrés aux pièces de théâtre. Ainsi peut-on définir la spécificité de ce petit répertoire écrit sous la Restauration qui, tout en usant des formes de prédilection du théâtre amateur de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle, s'inscrit dans une histoire et dans l'héritage du théâtre des jésuites pratiqué sous l'Ancien Régime. On y retrouve l'alliance du divertissement et d'une certaine culture savante²⁵⁴. Les pièces de circonstances qui privilégient le genre comique, les formes courtes et de type théâtre dans le théâtre cotoient des pièces que l'on va chercher non pas dans le répertoire « classique » mais dans le répertoire jésuite français conservé par l'imprimé et dominé par la tragédie de martyr et la comédie moralisante. La reprise d'une tragédie de Porée ou d'une comédie de Cerceau prend un sens patrimonial tandis que la composition d'une tragédie religieuse comme celle de *Constantin* fait vivre cet héritage.

²⁵⁴ Marie-Madeleine Mervant-Roux, « Le répertoire des amateurs. Ethnographie du texte dramatique », dans Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur : approche historique et anthropologique*, Paris, CNRS éditions, 2004, p. 115.

CONCLUSION

À considérer l'intervalle de la suppression de la Compagnie de Jésus, la rareté d'une pratique théâtrale par les anciens jésuites français peut être interprétée comme un symptôme d'un processus qui nous semble s'être insensiblement engagé dans le courant du XVIIIe siècle et que l'expulsion des collèges en 1762 est venue accentuer de façon radicale. Cela ne revient pas à affirmer que la suppression n'aurait eu qu'un faible impact sur une pratique déjà en mutation, bien au contraire. Avec les nuances que suppose un arrêt des représentations qui ne fut ni brutal pour l'ensemble des collèges de l'Assistance de France, ni total pour les individus, la suppression a assurément permis à certains anciens jésuites une prise de distance vis-à-vis de la pratique théâtrale en milieu scolaire, et, dans de rares cas, l'expérimentation du théâtre en dehors de l'espace masculin du collège. Si donc l'année 1762 est incontournable dans l'histoire du théâtre des jésuites en France, elle ne saurait néanmoins suffire à la compréhension des relations que la Compagnie entretient avec le théâtre au XVIIIe siècle et au XIXe siècle et les mutations qui sont à l'œuvre sur la longue durée.

Dans son ouvrage consacré à la pratique jésuite de l'image, laquelle s'inscrit dans une « culture audio-visuelle jésuite » qui est aussi une culture « du spectacle », Ralph Dekoninck a été amené à décrire comment, entre le XVIe et le XVIIe siècle, s'est opéré le glissement « d'une conception essentialiste de l'image vers une logique fonctionnaliste, qui est celle de l'adaptation aux circonstances du lieu et du temps »¹. À l'instar de l'image avec laquelle il partage les potentialités et à laquelle il continue d'être comparé, le théâtre a également été pensé, notamment dans les traités des jésuites français à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, selon « un critère d'efficacité » et considéré en tant qu'« instrument pédagogique » pouvant alors apparaître comme « indispensable à l'exercice de la pensée »². Or, ce que Ralph Dekoninck esquissait à la fin de son étude, à savoir une image que les jésuites voulaient « dirigée » par le texte, devenant bientôt inutile car de plus en plus illustrative et dont la place demeurait fondamentalement incertaine, nous semble se vérifier pour le théâtre au cours du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. Si ce déplacement n'atteint pas aux yeux des jésuites le théâtre dans ses possibilités et ses effets, il interroge toutefois la pertinence de son usage dans un contexte socio-culturel qui n'est plus celui du XVIIe siècle³. Les conditions

¹ Ralph Dekoninck, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005, p. 376 et p. 98.

² *Ibid.*, p. 99.

³ Encore que les trente dernières années du XVIIe siècle français, qui correspondent au plus fort de la querelle sur les spectacles, mériteraient une étude minutieuse.

dans lesquelles le recours aux représentations dramatiques scolaires apparaissait nécessaire pour les premières générations de jésuites ont changé. Un décalage se fait sentir non pas tant entre une spiritualité et un « choix d'action », selon les mots de Jean-Marie Valentin⁴, mais entre ce choix, son application et son adéquation avec une réalité sociale, religieuse et pédagogique. Ainsi fallait-il faire la distinction entre les expressions d'une spiritualité ignatienne qui demeurent habitées par la question de l'imagination, de l'image et du « théâtre de l'âme » et ce qui conduit les jésuites à choisir de représenter des pièces de théâtre dans leurs collèges et leurs maisons. Si le théâtre est pensé en terme d'efficacité – celle-ci n'étant toutefois pas absolue –, il l'est au titre d'une possibilité, non pas d'une nécessité ou d'une obligation, quand bien même l'institutionnalisation du théâtre dans les collèges jésuites, à partir du début du XVIIe siècle, a pu laisser penser le contraire. Il ne saurait donc y avoir de contradiction fondamentale entre les deux faces du discours religieux sur le théâtre tenu par les anciens jésuites français : tandis que le volet moral et théologique présente une orthodoxie résolument prudente, à travers une réflexion qui est toutefois devenue stéréotypée, se contentant souvent de formuler des règles générales de conduite, le volet spirituel, quant à lui, maintient les bases d'une relation positive et dynamique avec le théâtre. On comprend également pourquoi il n'y a pas, chez la majorité des anciens jésuites français et des jésuites du rétablissement, la conscience ou même la revendication d'une rupture avec un esprit, alors même qu'ils abandonnent la pratique théâtrale, la questionnent ou la reprennent de façon moins systématique. Si les premiers s'inscrivent encore, après la suppression, dans la tradition spirituelle ignatienne, s'appuient et, parfois, revendiquent une expérience pédagogique qui s'est développée auparavant au sein de la Compagnie de Jésus, les seconds adoptent une démarche caractéristique de retour aux origines. La *Ratio studiorum* est donc pour les uns un point à partir duquel s'engage une réflexion sur la pratique pédagogique du théâtre tandis que chez les autres, elle est un point vers lequel il importe de tendre pour rétablir la Compagnie et l'enseignement jésuite.

Il n'en demeure pas moins que la place du théâtre, comme sa fonction dans le système éducatif et de communication jésuite, se trouvent infléchies et réévaluées. Si cela s'observe à travers les écrits des anciens jésuites français, cela se vérifie particulièrement dans la pratique théâtrale des jésuites du rétablissement et témoigne, semble-t-il, d'un décentrement qui s'est opéré au niveau pédagogique et religieux. L'on n'aboutit cependant pas à la suppression des

⁴ Jean-Marie Valentin, « Les jésuites et la scène : Orphée, Pallas et la *renovatio mundi* », dans Luce Giard et Louis de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 142.

représentations dramatiques bien au contraire mais c'est, à terme, une autre relation qui s'instaure progressivement avec le théâtre, qui ne serait plus tant quantitative que qualitative et davantage attentive à la dimension culturelle de l'art dramatique.

Sans remettre en cause une pédagogie qui accorde toute sa place à l'oralité, alors que la tendance dans les classes françaises est à la progression des exercices écrits, la prise de distance de plusieurs anciens jésuites vis-à-vis de l'efficacité didactique des représentations dramatiques dans l'apprentissage de la parole vient détendre les liens établis jusqu'à présent dans la pédagogie classique entre l'art oratoire et l'art théâtral, entre la figure de l'orateur et celle de l'acteur. Cela est d'autant plus vrai que la représentation théâtrale avait été initialement instaurée pour l'acquisition du latin. Si les extraits de pièces de théâtre participent à l'affirmation toujours plus grande du français dans le cours de rhétorique, la pratique théâtrale, outre le fait de présenter des contraintes matérielles sérieuses, paraît inadaptée à l'apprentissage de l'éloquence française telle qu'on la conçoit au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, c'est-à-dire éloignée du « déploiement théâtral d'une éloquence offensive » qui pouvait être celle de la période précédente⁵. On a par conséquent trop accentué l'opposition entre la rhétorique jésuite et une rhétorique que l'historiographie qualifie sans doute trop rapidement de « gallicane », représentée notamment par Claude Rollin et l'abbé Batteux, conduisant en outre l'Université à interdire le théâtre scolaire en 1765, là où l'on peut en réalité constater, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, certaines convergences. Plus profondément, la métaphore du *theatrum mundi* mobilisée notamment par les moralistes du XVIIe siècle ne suffit plus à signifier la complexité des rapports sociaux tels qu'on les conçoit au XVIIIe siècle.

L'effet le plus visible, qu'il faudrait mesurer pour la France, selon les régions, serait un recours moins systématique aux représentations théâtrales dans les collèges jésuites, que Jean-Marie Valentin constatait déjà pour l'aire géographique allemande, entre 1725 et 1770, et dont il estimait la diminution à environ 30 %⁶. Sans que cela contredise les efforts entrepris à la fin des années 1750 par les jésuites afin de diversifier et de renouveler les genres

⁵ Françoise Douay-Soublin, « La rhétorique en France au XIXe siècle à travers ses pratiques et ses institutions : restauration, renaissance, remise en cause », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, p. 1079. On voit ici se dessiner une possible orientation du théâtre scolaire jésuite au XIXe siècle vers le retour aux représentations en latin mais aussi pour l'acquisition du français à l'étranger, voir Chantal Verdeil, « Martyrs de la foi catholique, combattants de l'Eglise romaine : les héros du théâtre de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (1875-1914) », dans Julia Hauser, Christine Lindner et Esther Möller (dir.), *Entangled Education. Foreign, National and Local schools in Ottoman Syria and Mandate Lebanon*, Beirut Texts and Studies, Orient Institut Beirut, à paraître en 2015.

⁶ Jean-Marie Valentin, *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 950.

dramatiques, cette diminution s'accompagne, ainsi que l'expliquait l'historien, d'un « renversement des tendances » et d'une « nouvelle répartition des lignes de force formelles »⁷, que l'on constate en revanche bien pour la France, en faveur d'autres exercices oratoires, parallèlement au développement d'exercices physiques autres que la danse. La déclamation demeure une composante importante de l'enseignement rhétorique mais conduit davantage à la promotion de petites pièces de quelques scènes seulement, dans l'espace de la classe, et donc sans la présence d'un public extérieur au collège. De fait, dans les petits séminaires des jésuites sous la Restauration, comme précédemment dans les établissements des Pères de la Foi sous l'Empire, la distribution des prix de fin d'année n'est plus qu'en de rares cas l'occasion de représenter une pièce de théâtre : le plaidoyer a supplanté la tragédie et la comédie pour faire montre des talents oratoires des élèves. Ce n'est donc plus de façon systématique que se fait le recours au théâtre, qui contraignait le professeur de rhétorique à composer une pièce chaque année et les élèves à donner au minimum deux représentations, à Pâques et à la distribution des prix. Il semble en effet que le théâtre soit plutôt laissé à l'initiative des établissements d'éducation et des maisons et que la création dramatique soit le fait de talents individuels, l'institution venant rappeler les règles et les limites établies par la *Ratio studiorum*. Cela n'empêche pas qu'à certaines périodes, la multiplication des représentations théâtrales donne l'impression d'un retour à la situation d'Ancien Régime. Ainsi, les supérieurs français et romains voient-ils d'un mauvais œil les nombreuses et somptueuses fêtes données à Saint-Acheul sous la Restauration. En fait d'art dramatique, s'attacher à l'histoire du théâtre des jésuites conduit inévitablement à s'interroger sur la relation que ceux-ci ont entretenue avec ce que l'on nomme la « théâtralité », problématique qui se pose notamment lors du rétablissement : il resterait alors à définir ce rapport non seulement dans l'écriture théâtrale des jésuites mais également dans d'autres types d'écritures mais aussi dans d'autres pratiques où la théâtralité et le « théâtral » doivent être pris en compte⁸.

⁷ *Ibid.*

⁸ Qu'entend-on par « théâtralité » et « théâtral » ? La question mérite d'être posée car il y a visiblement un décalage entre l'emploi de ce terme chez les historiens et chez les littéraires, en premier lieu, lorsque l'on aborde autre chose que le théâtre. Voir Sabine Chaouche (dir.), *Le "Théâtral" de la France d'Ancien Régime : de la représentation de soi à la représentation scénique*, Paris, Honoré, Champion, 2010. Si les jésuites du collège romain, sous le pontificat d'Urbain VIII, ont pu avoir « un sens plus vif que d'autres de la culture catholique comme *Teatro della Memoria*, et de la ville de Rome comme mise en scène de ce *Teatro* », selon les termes de Marc Fumaroli, qu'en est-il des autres lieux et surtout cela se vérifie-t-il sur la longue durée ? Cité par Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005, p. 209.

Le passage de la rhétorique vers la littérature qui s'effectue progressivement au XVIIIe siècle n'est également pas sans conséquence sur la manière dont les jésuites français et les anciens jésuites conçoivent leur relation avec le théâtre après 1762. Plus généralement, l'Eglise se trouve confrontée à la massification de la production théâtrale, au développement des salles de spectacles et des troupes à Paris mais aussi en province, à l'élargissement du public, à la professionnalisation de la scène enfin, phénomènes qui, en France, s'accroissent à partir des années 1750⁹. Face à l'affirmation d'une véritable « entreprise théâtrale » qui touche toutefois inégalement les régions¹⁰, comment dès lors penser un mode d'intervention et d'engagement dans la création dramatique en l'absence de moyens suffisants pour proposer assez de « contre-modèles » ?¹¹ La suppression de la Compagnie de Jésus est à ce titre déterminante. Alors que les quelques 91 collèges jésuites d'Ancien Régime pouvaient proposer, au minimum une fois par an, des représentations théâtrales dont on sait, grâce à François de Dainville¹², l'importance pour les autorités civiles, même encore au XVIIIe siècle dans certaines régions, la production dramatique des huit petits séminaires jésuites sous la Restauration ne peut que présenter un impact limité sur le public extérieur à l'établissement, constitué encore des autorités épiscopales, des élites urbaines ainsi que des parents d'élèves. À l'exception de quelques représentations lors de fêtes solennelles où sont également conviés les habitants alentour, celui-ci se trouve en réalité presque totalement exclu des deux principales occasions théâtrales, que sont le carnaval et la fête du recteur. L'espace du petit séminaire, davantage refermé sur lui-même que le collège d'Ancien Régime, continue cependant de s'ouvrir notamment lors de la distribution des prix.

⁹ Ce que souligne David Trott d'emblée, c'est « à quel point le théâtre du XVIIIe siècle fut marqué par la quantité », *Théâtre du XVIIIe siècle : jeux, écriture, regards*, Montpellier, Editions espaces 34, 2000.

¹⁰ Martine de Rougemont, *La vie théâtrale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 175. Voir plus récemment, Martial Poirson, *Spectacle et économie à l'âge classique, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

¹¹ La réflexion sociologique sur la question de la sécularisation est à ce titre salutaire et nous détache d'une perspective encore trop déterminée, pour l'époque contemporaine notamment, par l'idée de « flux », de « reflux » et « d'essor religieux » (Michel Lagrée, « Religion et monde moderne », dans Benoît Pellistrandi (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne, Actes du colloque international, Casa de Velázquez, 2-5 avril 2001*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 473-474). « Nous n'avons pas besoin d'une théorie du déclin de la religion », affirme Jean-Paul Willaime à la suite d'autres sociologues, « mais d'une théorie du changement religieux permettant de prendre en compte les évolutions de la religiosité, tant dans ses formes que dans son intensité ou vitalité », Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol. 47, p. 767. Il ne suffit plus, selon lui, de se détacher du paradigme interprétatif classique opposant modernité et religion et mêlant étroitement le phénomène de sécularisation à la diminution de l'importance sociale de la religion et à la baisse des pratiques religieuses, encore faut-il penser les mutations et les reconfigurations dans lesquelles sont engagés ensemble les Eglises, les Etats et les sociétés.

¹² François de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978, p. 481.

Il ne s'agit plus uniquement, pour les jésuites, comme pour l'Église, de convertir ou de « christianiser » le théâtre, par la composition de pièces, et de faire de la scène profane un lieu de reconquête, dans une perspective post-tridentine, mais de diriger aussi ses efforts en direction de la constitution d'un « théâtre choisi », par lequel on vient ainsi découper un espace orthodoxe dans une production dramatique ancienne et récente¹³. Ou, pour être plus exacte, la conversion du théâtre peut se faire à travers un travail critique qui ne consiste pas seulement dans l'expurgation, contestée au milieu du XVIIIe siècle par certains, et la sélection d'extraits nécessaires à la construction du cours de rhétorique. Pour les jésuites et les anciens jésuites français, l'orientation vers la critique littéraire, visant tout autant la formation du goût que celle du jugement des élèves et des lecteurs, a été facilitée par l'entreprise du *Journal de Trévoux* (1701-1762). Elle a en effet constitué une étape essentielle dans le développement d'une critique qui postule son écart vis-à-vis des règles et des objectifs du temps, par un certain retrait par rapport à l'actualité dramatique mais aussi sélective et ne visant pas la quantité. La période du rétablissement est, elle, davantage marquée par les ouvrages qui cherchent plutôt à encadrer la lecture des élèves.

Il restait à savoir comment la création théâtrale des jésuites et des anciens jésuites venait confirmer, infléchir ou contredire ces tendances car, ainsi que le rappelle Jean Duvignaud, « l'art du théâtre, s'il subit souvent l'influence des idéologies, esthétiques ou non, ne se transforme qu'en créant »¹⁴. Et, pour le dire autrement, avec les mots de Michel de Certeau, le parcours effectué ici à travers les pièces de théâtre écrites entre 1757 et 1828 nous a conduits à étudier cette « prolifération d'inventions en des espaces contraints » qu'est aussi la culture¹⁵. La notion de répertoire nous a permis, en premier lieu, de réfléchir aux effets de l'institutionnalisation et de l'uniformisation du théâtre des jésuites depuis le XVIIe siècle. Si une pièce de théâtre représentée sur la scène d'un collège jésuite français au XVIIIe siècle a une durée de vie plus ou moins longue, suscitant des reprises à côté des créations, elle circule également dans les divers établissements, grâce notamment à la publication, avant la suppression, de plusieurs recueils de théâtre d'auteurs jésuites de la première moitié du XVIIIe siècle. Cette diffusion prend le plus souvent une direction spécifique, du collège parisien de Louis-le-Grand vers les collèges de la province. C'est donc également un

¹³ Ne poursuit-on pas aussi le mouvement décrit par Stéphane Van Damme où la culture jésuite « se fonde de plus en plus sur des formes plurielles de la communication, aussi bien écrites, visuelles qu'orales, mais fortement marquées par la culture de références dispensée dans l'enceinte des collèges » ?, *Le temple de la sagesse...*, op. cit., p. 208.

¹⁴ Jean Duvignaud, *Sociologie du théâtre*, Paris, PUF, 1999, p. 381.

¹⁵ Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993, p. 13.

patrimoine théâtral jésuite qui se constitue progressivement, sans être toutefois figé, et qui intéresse en premier lieu les membres de la Compagnie de Jésus. Tandis que, pour certains anciens jésuites, il est plutôt un monument du passé dont il faut se souvenir, pour les jésuites du rétablissement, il est un héritage dans lequel on peut encore puiser, en donnant de nouvelles représentations des tragédies du P. Porée par exemple. Par là, le petit séminaire sous la Restauration s'inscrit à la suite du collège jésuite d'Ancien Régime. Cependant, ce patrimoine familial et particulier échappe aux jésuites et alimente, dans une certaine mesure, le patrimoine théâtral de la nation française. La publication de pièces de théâtre jésuites après la suppression est le fait exclusivement d'éditeurs français qui viennent chercher dans les comédies du P. du Cerceau des exemples pour les répertoires des théâtres scolaire et de société ou dans le *Thémistocle* du P. Folard un sens pour le présent. En outre, on n'a pas suffisamment étudié et mesuré les emprunts faits au répertoire français chez les jésuites que nous ont laissé entrevoir les adaptations et les réécritures de Molière ou de Regnard des scolastiques de Louis-le-Grand ou encore la reprise de Scribe à Saint-Acheul sous la Restauration.

La création théâtrale reste majoritaire chez les jésuites et les anciens jésuites de notre période mais ne se double pas d'une réflexion théorique de grande ampleur, comme ce fut le cas chez leurs prédécesseurs au début du XVII^e siècle, où l'enjeu était de définir des cadres pour une pratique qu'il s'agissait ainsi de légitimer. C'est à partir des modèles dramatiques incarnés par les auteurs jésuites français de la fin du règne de Louis XIV et dans les cadres classiques qu'ils tentent toutefois quelques aménagements, suivant en ceci le mouvement que connaît aussi la création contemporaine entre la seconde moitié du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. Tout en prenant à chaque fois en compte les spécificités des lieux et des publics et sous réserve d'une étude plus exhaustive, la période confirme la position centrale qu'occupe dans ce répertoire la tragédie religieuse et de martyre, y compris pendant l'intervalle de la suppression dans le milieu féminin spécifique du couvent, où elle côtoie des drames sacrés proches des mystères. Le tragique après 1762 est un tragique exclusivement religieux et les sujets sont tirés de la Bible ou de l'Antiquité chrétienne. Toutefois, son poids est progressivement contrebalancé, notamment après la suppression, par la progression du genre comique et de genres intermédiaires, témoignant de la recherche d'une plus grande diversité. Aux côtés de pièces appartenant au haut comique telles que la comédie moralisante, figurent également des pièces formellement plus libres, pièces comiques en un ou deux actes ou, chez les scolastiques de Louis-le-Grand, opéras-comiques, résolument bouffons et sur des

airs populaires, qui révèlent un goût persistant, partagé par les contemporains, pour les vaudevilles et les pièces mêlées d'ariettes.

Une place particulière doit être faite aux quelques pièces dites « de circonstance » dont la fonction, bien plus complexe qu'il n'y paraît, est pour le moins révélatrice : elles nous rappellent combien le théâtre est placé au cœur du lien social, dans un réseau de relations. Élément de la fête, que celle-ci soit exceptionnelle ou annuelle, la pièce de théâtre de circonstance célèbre et s'inscrit d'abord dans la vie locale de l'établissement et de la communauté définie à la fois par sa composante scolaire et religieuse. Par ses effets de miroir à travers lesquels cette communauté se trouve, par le biais de la fiction, transposée au temps d'Henri IV ou au milieu d'un paysage pastoral, la pratique théâtrale des jésuites et des anciens jésuites vient se placer aux côtés des diverses pratiques amateurs qui se structurent au XVIII^e siècle, en gardant toutefois sa spécificité. Cette parenté témoigne du fait que le théâtre scolaire est, semble-t-il, à l'instar du théâtre amateur, un théâtre « anthropologiquement » différent du théâtre dit professionnel – quand bien même au XVIII^e siècle les frontières entre les deux sont encore peu définies –, « un théâtre de centre, d'inscription dans la cité, de reconnaissance réciproque, jouant un rôle essentiel dans l'entretien des valeurs, des ordres sociaux et des codes communs. »¹⁶ Une composante médiatique caractérise ces pièces de théâtre qui s'adressent à un destinataire. À travers ce théâtre encomiastique et d'éloge, qui prend alors volontiers une dimension politique et idéologique sous la Restauration, est maintenu un lien avec l'éloquence. La pièce de théâtre continue de mettre en scène, comme avant la suppression, la fidélité au roi et l'obéissance au supérieur, tout en venant rappeler l'importance de Rome.

La tentation est de ne voir dans ces pièces de théâtre que de l'utilitaire et de la stratégie là où elles révèlent, sans doute davantage que la pratique instituée et la forme ritualisée de la tragédie de martyr, une dynamique créatrice, une « fonction de gratuité vitale »¹⁷ qui déjoue les discours de certains jésuites et anciens jésuites qui voyaient parfois dans la pratique théâtrale scolaire une perte de temps. Ainsi peut-on voir dans le jeu sur l'illusion théâtrale qui s'instaure parfois çà et là dans ces pièces non pas une démonstration religieuse sur la vanité et l'illusion du monde, mais une réflexion sur la nature illusionniste du théâtre. Les historiens des spectacles ont montré combien, à travers ce « régime spécifique d'illusion scénique », qui joue à la fois sur la distanciation et l'identification, dans un contexte

¹⁶ Marie-Madeleine Mervant-Roux, « Introduction », dans Marie-Madeleine Mervant-Roux (dir.), *Du théâtre amateur : approche historique et anthropologique*, Paris, CNRS éditions, 2004, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

théâtral où l'on dispose parfois de peu de moyens, ce type de procédés peut conduire les pièces de théâtre à s'affranchir « de toute fonction théologico-politique traditionnelle, de toute vocation didactique et éthique » : le type de relation instauré avec le spectateur repose alors sur une négociation autour du « pacte de créance » et un échange perpétuel avec le public¹⁸. Il y a, dans certaines pièces de circonstances écrites soit dans le ton bouffon par les scolastiques de Louis-le-Grand avant la suppression, soit dans celui de la simple gaieté par les jésuites du rétablissement, une prise de distance avec une pratique théâtrale scolaire sérieuse et moralisante qui n'est toutefois pas propre à la période étudiée et qui semble avoir toujours côtoyé celle-ci¹⁹. Il reste à savoir quelle part l'une et l'autre ont pu tenir au cours de l'histoire théâtrale des jésuites.

Les jésuites du premier XIXe siècle ne reviennent pas à la situation qui était celle des représentations théâtrales dans les collèges jésuites à la veille de la suppression. Mais ils ne reviennent pas non plus à une situation idéale délimitée par la *Ratio studiorum* où dominerait un théâtre en latin. La pratique théâtrale des jésuites à l'époque contemporaine se pense autrement qu'à travers le seul prisme de celle de leurs prédécesseurs à l'époque moderne. Il est sûr que se dessinent, entre le XVIIIe et le début du XIXe siècle, des évolutions qui rendent impossible l'affirmation catégorique d'un retour à une seule et même pratique. Perdant une part de sa légitimité pédagogique, rendu moins nécessaire dans un système jésuite de communication diversifié, le théâtre des jésuites s'ancre davantage dans la vie quotidienne et ordinaire des établissements de la Compagnie. Cette histoire du théâtre des jésuites à l'époque contemporaine qui doit encore s'écrire laisse ainsi entrevoir la fécondité et la pluralité d'une pratique culturelle.

¹⁸ Martial Poirson, *Les audiences de Thalie : la comédie allégorique, théâtre des idées à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 79.

¹⁹ Voir la première pièce du répertoire du collège romain dressé par Bruna Filippi, *Il Teatro degli argomenti : gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano*, Rome, IHSI, 2001, p. 27.

ANNEXES

TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 : Epilogue des <i>Héritiers d'Ambroise Guis</i> (1759)	455
Annexe 2 : Première scène des <i>Deux Surins</i> (1758)	460
Annexe 3 : Représentations théâtrales dans les collèges jésuites français (1757-1767).....	463
Annexe 4 : Liste des pièces de théâtre françaises représentées au collège des Nobles de Milan (1757-1773)	470
Annexe 5 : Tableau prosopographique des anciens jésuites français entre 1762 et 1814 ..	471
Annexe 6 : Arrêts et édits de suppression de la Compagnie de Jésus en France	520
1. Extraits de <i>l'Arrêt de la Cour du parlement... du 6 août 1762</i> , Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1762, pp. 39-43.	520
2. Extraits de <i>l'Édit du Roi, concernant la Société des Jésuites. Donné à Versailles au mois de novembre 1764</i> , Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1764, pp. 1-2.	521
3. Extrait des <i>Registres du parlement. Du premier Décembre 1764</i> , Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1764, p. 2.	522
4. Extraits de <i>l'Édit du Roi, concernant les sujets du Roi qui étaient engagés dans la Société et Compagnie des Jésuites. Donné à Versailles au mois de mai 1777</i> , Paris, Imprimerie Royale, 1777, pp. 2-4	522
5. Extraits de la <i>Déclaration du Roi, concernant les ecclésiastiques qui ont été ci-devant dans la Société des Jésuites. Donnée à Versailles le 7 juin 1777</i> , Paris, Imprimerie Royale, 1777, pp. 1-4.	525
Annexe 7 : Pères de la Foi sous le Consulat et l'Empire et jésuites lors du rétablissement de la Compagnie de Jésus en France	527
1. Tableaux statistiques des effectifs de la Compagnie au moment de la suppression et de la restauration	527
2. Tableaux des entrées des anciens jésuites et des pères de la foi dans la Compagnie en 1814	528
3. Liste des prêtres employés dans les diocèses et les établissements d'éducation des Pères de la Foi en France, fournie par Joseph Varin lors de son interrogatoire, le 24 janvier 1808.....	529
4. Cartes des établissements d'éducation des jésuites avant et après la suppression et des pères de la foi sous l'Empire.....	532

Annexe 1 : Epilogue des *Héritiers d'Ambroise Guis* (1759)

Bibliothèque du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Héritiers d'Ambroise Guis », Epilogue, pp.46-50.

Epilogue, *chanté par un acteur*

Sur l'air prend ma Philis prend ton vin

Ils sont pris et la justice
Prête à punir leurs fureurs
Doit enfin par leur supplice
Justifier ses lenteurs :
Ils sont pris ces viles faussaires
Ces organes mercenaires
Du délire et des erreurs ;
Ces monstres que la nature
Enfanta pour son malheur
Et dont même l'imposture
Ne se sert qu'avec horreur.
Roy le plus grand, le plus juste,
Leur audace sans effroi,
A forcé le temple auguste
Ou se conserve ta loi.
Son autel est près du trône
Sa majesté l'environne
De la gloire de son roi,
Cet abri si respectable,
Violé par les forfaits,
Voit triompher le coupable
Ou la loi lance ses traits.

France, o combien l'hérésie

A défiguré tes mœurs !
L'esprit de la frénésie
Gouverne aujourd'hui les cœurs,
Jadis au trône, à l'Eglise
Ta nation si soumise
Affronte toutes leurs lois.
Même audace même insulte,
Contre dieu contre les Rois ;
Le temple a perdu son culte
Et le sceptre perd ses droits.

Tout suit les leçons rebelles
D'audacieux imposteurs ;
Esprits faux cœurs infidèles
Crûs et mécréants docteurs.
Leur plume est à la licence
Leur langue a la médisance
Leur vie entière aux erreurs
Chrétiens sans foi sans conscience
Sujets sans fidélité
Citoyens sans dépendance
Homme sans humanité !

O chère o digne partie !
Combien d'indignes enfants
Voudraient te voir asservie
A leurs vices triomphants !
Quel renversement étrange
T'avilit, l'afflige et venge
Les rivaux de tes beaux temps
L'ignorance nous enseigne
La révolte veut des droits
Et l'indépendance règne
Par le mépris de ses Rois.

Il est un corps respectable
Qui tient au trône, aux autels
Société vénérable
De saints, de savants mortels
Contre eux l'erreur déchainée
Les guide à leur destinée
Par tous ses efforts contre eux.
Ils soutiennent cette guerre
Persécutés glorieux
Servent les rois sur la terre
Et donnent des sains aux cieux.

Pour leur Dieu milice prête
S'ils attaquent leurs états
Les âmes sont la conquête
Et le prix de leurs combats
Dans ces combats légitimes,
A leurs yeux être victimes
C'est le comble du bonheur.
Ils prêchent la croix, la portent
Craignent et domptent l'erreur
Changent les états, ne sortent
Dans aucun climat du leur.

L'imaginaire opulence
Sujet du procès fameux
N'est qu'une sainte indigence
Sujet chéri de leurs vœux
Leurs richesses véritables
Sont des vertus remarquables,
Leur foi leurs talents leurs mœurs.
C'est le sang, ce sont les chaînes
De leurs dignes confesseurs

C'est l'effroi ce sont les haines
De tant de persécuteurs.

On les dit Rois ; leur empire
Est fondé sur de saints droits
Le ciel ou leur cœur aspire
Est seul auteur de leurs lois.
Ils sont Rois, mais c'est d'eux-mêmes
Ils ont pour leurs diadèmes
Les épines de la croix
Cette croix leur héritage
Triomphe par leurs combats ;
Et quand elle est leur partage
Ils règnent entre ses bras.

A l'Église en tout fidèle
Presqu'en naissant renversé
C'est dans la guerre comme elle
Que cet ordre a commencé.
Leur naissante compagnie
Par l'erreur la calomnie
Vit son berceau balancé
L'envie a marqué ses âges
Par des triomphes nouveaux
Et les jours de ses orages
Furent ses jours les plus beaux.

Loin qu'on les juge des traitres
Ils furent d'après leurs mœurs
Pris par les peuples pour maitres,
Par les rois pour directeurs.
De leurs jaloux si l'audace
Les dégrade les déplace,
Roy, vous connaissez leurs cœurs

C'est en vous bravant vous-même
Qu'on leur porte tant de coups
Et de cette audace extrême
S'ils sont l'objet c'est pour vous.

Contre des coups si funestes
A votre gloire a vos lois,
Défendez les tristes restes
Des défenseurs de vos droits
A la coupable hérésie,
Contre vous contre leur vie
L'attentat prête sa voix
Cet ordre quoique sans crime
Ne peut être sans effroi
Ennemi trop magnanime
Des ennemis de son roi.

Annexe 2 : Première scène des *Deux Surins* (1758)

Bibliothèque du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, *Jesuitica*, Ms 12°436, Opéras-comiques à Louis-le-Grand (1758-1759), « Les Deux Surins », I, 1, pp. 3-5.

Le Père surin, *exprimant ses sentiments de résignation dans des souffrances et des peines intérieures.*

Sur l'air Babet m'a su charmeur &c.

Des pénibles combats
Que le démon me livre
Ne sortirai-je hélas !
Qu'en finissant de vivre ?
Ciel a tous instants
Sous ses coups longtemps
Dois-je gémir encore ?
Que dis-je jaloux de tes fers
Après tant de travaux soufferts,
Si de nouveaux me sont offerts
Oui Mon Dieu, je t'adore,
Oui Mon Dieu, je t'adore.

Je dois faire l'aveu
Que mes crimes t'imitent
Et que je souffre peu
Pour tout ce qu'ils méritent
Ainsi donc Seigneur
Quoique dans mon cœur
La nature l'abhorre
Courbé sous la pesante Croix
Dont pour moi toi-même as fait choix
Dussais-je expirer sous son poids
Oui mon Dieu je t'adore... (bis)

Dans cet affreux sentier
Sans force ni vaillance
Je sens mon corps entier
Tomber en défaillance
Mais aussi je vois
Que dès que ma voix
Avec ferveur t'implore
Jusqu'au milieu de ma langueur
Et sous les coups de ta Rigueur
Oui mon Dieu je t'adore... (bis)

Dans ce triste séjour
Les terribles épreuves
De ton divin amour
Sont les plus fortes preuves
Et voilà Dieu Saint,
Ce qui me soutient
Quand mon âme s'éplore
Et contemplant ce que tu fis
Souffrir même à ton propre fils,
L'œil fixé sur un crucifix,
Oui mon Dieu je t'adore... (bis.)

Quel honneur pour ma foi,
Pour le Ciel quel hommage,
Que d'exprimer dans moi
Cette divine image !
Par de tels bienfaits
Seigneur satisfait
L'ardeur qui me dévore
Sous les coups de ta bonté
Sous ceux de ta sévérité
Pour le tems et l'éternité
Oui mon Dieu je t'adore... (bis)

Annexe 3 : Représentations théâtrales dans les collèges jésuites français (1757-1767)

Ce tableau, non exhaustif, a été établi à partir des listes des représentations théâtrales dans les collèges jésuites français fournies par les ouvrages suivants :

- pour le collège de Sens, Lazare-Maurice Tisserand, *Le théâtre au collège. Etudes sur les exercices dramatiques dans les écoles, suivie de l'analyse des principales pièces représentées au collège de Sens (1610-1761)*, Paris, Dumoulin, 1859,
- pour Louis-le-Grand, Ernest Boyssse, *Le théâtre des jésuites*, Paris, Henri Vaton, 1880,
- pour Rouen et Caen, Pierre Le Verdier, *Ancien théâtre scolaire normand*, Rouen, Léon Gy, 1904,
- pour Louis-le-Grand, Pont-à-Mousson, la Trinité à Lyon et Rouen, L.-V. Gofflot, *Le théâtre au collège du Moyen âge à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1907.

Nous avons ensuite complété ces listes à l'aide des notices sur les collèges jésuites établies dans la *Bibliothèque* de Carlos Sommervogel, de plusieurs programmes de représentations théâtrales conservés à la Bibliothèque nationale de France et de la base de données CÉSAR.

	1757	1758	1759	1760	1761
Agen	<u>17 et 19 août</u> : Mahomet second, tragédie en 3 actes ; Le monde démasqué, comédie en 3 actes				
Aix		<u>17 et 18 août</u> : Raimond Comte de Tripoli tragédie en 5 actes ; Le Philosophe malgré lui, comédie ballet en 3 actes	Le Baron de Forfantière, comédie ; Tyrtée, ballet	<u>18, 19 et 20 août</u> : Stilicon, tragédie en 5 actes ; Midas ou la force de l'intérêt, comédie-ballet en 3 actes	
Arras			<u>22 août</u> : Isaac, tragédie française ; Le Contredisant, pièce latine ; L'Antiquaire, comédie française en 1 acte ; Les fêtes d'Apollon, ballet pour intermède à Isaac		<u>28 janvier</u> : Le fils dissipateur, comédie française en 3 actes ; L'inconstant, comédie latine <u>26 août</u> : Maxime, tragédie française ; Le jeune homme instruit par les exemples, comédie latine ; Esopé au collège, comédie française
Avignon	<u>1,3, 5, 6 septembre</u> : Hermosiris, tragedia ; Le Soupçonneux, comédie ; L'île de la fortune, ballet			<u>Septembre</u> : Maurice, empereur d'Orient, tragédie en 3 actes	
Caen	<u>8 août</u> : Le Flatteur, drame latin				

1762	1763	1764	1765	1766	1767
<p><u>19 février</u> : L'impatient, comédie en 3 actes ; Celse martyr, tragédie française</p>					
		<p><u>Août</u> : Le triomphe de la nature, comédie en 3 actes</p>	<p><u>20 et 22 août</u> : Le testament de l'avare, comédie en 5 actes, en vers</p>	<p><u>6 août</u> : Exercice littéraire sur les mœurs et coutumes des nations, la mythologie et quelques phénomènes physiques <u>4 et 6 septembre</u> : Eustache martyr, tragédie chrétienne</p>	<p><u>9 et 11 septembre</u> : Valentinien II, tragédie</p>

	1757	1758	1759	1760	1761
Carpentras					
Clermont-Ferrand			Saint Louis dans les fers		
Dijon		<u>Août</u> : Hérode tragédie ; Les gendres dupés, comédie <u>23 Novembre</u> : Dispute des bergers d'Apollon, pastorale héroïque mêlée de chant et de déclamation	<u>17 juillet</u> : Plaidoyer pour les rhétoriciens		
Dole	<u>Février</u> : Fêtes allégoriques ou ballet sur l'heureuse conservation du Roi	<u>Août</u> : Tamerlan et Bajazet, tragédie ; La Comédie à faire, comédie ; L'homme de l'autre monde, opéra-comique	<u>Août</u> : Cyrus reconnu et proclamé roi de Mèdes, tragédie ; le Couronnement de Cyrus, ballet.		
La Flèche			<u>1^{er} septembre</u> : Isaac, tragédie française en 5 actes et en vers ; Momus cherchant la sagesse, comédie		<u>29 et 31 août</u> : Hercule, ballet héroïque, mêlé de chant
Lyon, La Trinité		<u>27 juin</u> : Exercice littéraire (sur la Maison des Bourbons, sur la Ville de Lyon, sur la théologie des païens)			<u>16 Mai</u> : Sédécias, tragédie ; La Pantomime, comédie-ballet

1762	1763	1764	1765	1766	1767
			Avril : Hermenegilde martyr, tragédie chrétienne; L'avare ou la cassette enlevée, comédie		

	1757	1758	1759	1760	1761
Marseille	<u>1, 2, 4 et 6 septembre</u> : Hercule à Thèbes, tragédie en 5 actes ; Jean d'Outremer, parodie de la tragédie d'Hercule, en 3 actes				
Paris, Louis-le-Grand	<u>3 Août</u> : Catilina ; L'invention des Arts, ballet	<u>10 Mai</u> : Chrisalde, comédie française en 3 actes ; L'Antiquaire, comédie française, 1 acte <u>2 Août</u> : Astyanax, tragédie française, 5 actes, avec chœurs	<u>1^{er} Août</u> : Regulus, tragédie française, avec entr'actes en ballets	<u>6 Août</u> : Placide, tragédie française, 5 actes	<u>2 Août</u> : Catilina, tragédie française
Rouen	<u>Février</u> : Les petits maîtres, comédie latine ; Le Nouvelliste, comédie française ; Maxime, tragédie française <u>22 août</u> : L'amour filial, pièce latine en 3 actes	<u>Août</u> : Agerocogene ou le jeune homme entêté de sa noblesse, comédie latine ; Isaac, tragédie française ; Les Incommodités de la grandeur, comédie ; Le pouvoir de l'harmonie, ballet			

1762	1763	1764	1765	1766	1767

Annexe 4 : Liste des pièces de théâtre françaises représentées au collège des Nobles de Milan (1757-1773)

1757, *Thémistocle*, tragédie en cinq actes, du P. Melchior de Folard.

1767, *Thémistocle*, tragédie en cinq actes, du P. Melchior de Folard.

1767, *L'Assedio di Calais*, de De Belloy.

1768, *Vengeance*, tragédie en cinq actes, du P. Jean-Charles Régis.

1769, *Agathocle*, tragédie en cinq actes.

1770, *Absalon*, tragédie en cinq actes, du P. Pierre-Xavier Marion.

1771, *Brutus*, tragédie en trois actes, du P. Antoine Valoris.

1772, *Victor*, tragédie en cinq actes, du P. Pierre Joseph Marie Tournefort.

1773, *La Mort de César*, de Voltaire.

Annexe 5 : Tableau prosopographique des anciens jésuites français entre 1762 et 1814

Ce tableau répertorie les jésuites et les anciens jésuites frappés par les arrêts et édits de suppression à partir de 1762 et qui ont publié ou écrit des pièces de théâtre et/ou des ouvrages de littérature, de moral ou de piété. Les jésuites attachés aux sciences et ceux qui ont composés des ouvrages pour la liturgie ne figurent pas dans cette liste. On y trouvera également les individus sortis de la Compagnie de Jésus au moment de la suppression ou juste avant.

Ce tableau a tout d'abord été établi à partir des informations fournies par la *Bibliothèque* de Carlos Sommervogel, puis complété par celles de la base de données CÉSAR en ce qui concerne les pièces de théâtre. Les volumes intitulés *Ad Gradum Admissi (1541-1773). Juxta Formulas Votorum in ARSI asservatas*, disponibles aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus, ont permis de préciser, lorsque cela était possible, les degrés occupés par les jésuites dans la Compagnie de Jésus – profès des quatre vœux, coadjuteurs spirituels, etc.. Enfin, nous avons essayé de préciser quels individus ont bénéficié de la pension allouée aux jésuites de plus de 33 ans après la suppression, à partir de la copie de l'*Etat dressé le 22 février 1763*, conservé aux Archives françaises de la Compagnie de Jésus (C-Pa 86, Suppression : pensions).

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
ABRASSEVIN Claude Cyprien Louis		03/10/1720		P. 4 v (02/02/1754, Avenione Gal.)
ANDRE Yves		22/05/1675	26/02/1764	P. 4 v (02/02 /1711, Abiani Gal.)
ANSQUER Théophile-Ignace	Après 1773, prend le nom d'Ansquer de Londres	01/10/1728	Après 1774	
ANSQUER Henri-Simon Joseph	Ansquer du Ponçol ; Ansquer du Venec	24/09/1730	13/01/1783	P. 4 v. (02/02/1756, Rhedonis Gal.)
BADON Jean Isaac		31/04/1719	Après 1763	P. 4 v. (15/08/1752, Monspelii. Gal.)
BALBANY André Christophe		13/08/1723	Après 1788	P. 4v (02/02/1757 Avenione Gal.)
BARRUEL Augustin		02/10/1741	05/10/1820	
BAUCHERON Guillaume François		20/11/1719	Vivait encore en 1788	P. 4 v. (15/08/1754, Rhedonis, Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Hyères ; entre au noviciat le 7 septembre 1738; professe la rhétorique à Marseille de 1758 à 1762.			
Né à Châteaulin (Finistère) ; entre au noviciat le 13 septembre 1693 ; enseigne les mathématiques à Caen pendant 39 ans ; meurt à l'Hôtel-Dieu de Caen.		Belles-Lettres de Caen	
Né à Quimper ; entre au noviciat le 17 septembre 1745.			
Né à Quimper ; entre au noviciat après 1745 ; mort au château de Bardy dans l'Orléanais ; perçoit la pension.			
Né à Montpellier; entre au noviciat le 12 septembre 1733 ; professe la rhétorique à Toulouse et la philosophie à Montpellier ; s'applique par la suite à la prédication ; en 1763, il est missionnaire en résidence à Uzès.	Pastorale héroïque à la louange du Roi (1754, Toulouse) ; Sinoris, fils de <i>Tamerlan</i> (1755, Toulouse).		
Né à Carpentras ; entre au noviciat le 6 février 1740 ; professe la physique à Aix en 1758, la théologie à Marseille en 1762 ; vivait encore en 1788 à Avignon.			
Né à Villeneuve-de-Berg (Ardèche) ; entre au noviciat le 15 octobre 1756 ; enseigne la grammaire à Toulouse en 1762 ; après la suppression, professe dans la Moravie et la Bohème ; retour en France en 1774 pour repartir en Angleterre en 1792 ; après la Révolution, rentre dans la Compagnie ; meurt à Paris. Précepteur des enfants du Prince de Saxe (1774-1777), aumônier de la Princesse de Conti (1777-1792)			Participation au <i>Journal ecclésiastique, ou Bibliothèque raisonnée des sciences ecclésiastiques</i> (1788-1792) et à <i>l'Année littéraire</i>
Né à Châteauroux ; entre au noviciat le 20 mai 1739 ; professe la grammaire, les humanités, la rhétorique et la philosophie ; Socius du Provincial de France en 1761 ; perçoit la pension.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
BAUDORY Joseph du		16/02/1710	04/05/1749	
BAUDRAND Barthélemy		18/09/1701	03/07/1787	P. 4 v. (15/08/1736, Lugduni. Gal.)
BEAUMANOIR Pierre Jacques Stanislas de		13/11/1720	Après 1762	P. 4 v. (02/02/1754, Aguis Sex. Gal.)
BEAUREGARD Jean-Nicolas		04/12/1733	27/07/1804	
BEAUVAIS Gilles François de		07/07/1693	Vers 1773	P. 4 v. (02/02/1727 Sagiensi. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Vannes ; admis dans la Compagnie le 7 décembre 1727 ; succède au P. Porée dans la chaire de rhétorique à L-le-Gd.	<i>Sesostris</i> (05/08/1744 ; 07/08/1748, L-le-Gd) ; <i>Saint Louis dans les fers</i> (11/08/1746, L-le-Gd; 02 et 04/09/1747, La Flèche)		
Né à Nevache (Hautes Alpes) ; entre au noviciat le 1er mars 1721 ; enseigne les belles-lettres et la rhétorique, appliqué ensuite aux fonctions du saint ministère ; recteur du collège d'Aix (1759-1762) ; se retire à Lyon après la suppression ; meurt à Vienne.			
Né à Embrun ; entre au noviciat le 7 septembre 1735 ; professe la rhétorique et la philosophie à Aix en 1762.	<i>Aietus</i> , tragédie (09, 10, 12/08/1754, Aix) ; <i>L'esprit et l'humeur</i> , dialogue en prose et en vers (1754) ; <i>Le Génie tutélaire</i> , drame héroïque (1756, Aix).		
Né à Metz ; entre au noviciat de Nancy en septembre 1749 ; professe pendant six ans la grammaire, les belles-lettres et la rhétorique à Nancy, Verdun et Strasbourg ; prêche longtemps dans les provinces et acquiert ainsi une certaine notoriété ; vient à Paris où il prêche le Carême en 1789 ; se réfugie à Londres en 1794, puis à Maestricht et Cologne ; meurt au château de Groeningen (Souabe) chez la princesse Sophie de Hohenlohe-Bartenstein.			
Né dans le diocèse du Mans ; entre au noviciat le 16 août 1709 ; professe les Belles-Lettres, la rhétorique et la philosophie ; confesseur de Madame Louise de France en 1759 ; prêche l'Avent à la Cour en 1744 et le Carême en 1750 ; prêche la Passion chez les Carmélites de Dijon en 1773 ; meurt à cette époque à Paris.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
BERNARD Jean-Jacques		21/08/1723	Après 1762	P. 4 v. (02/02/1757, Lugduni. Gal.)
BERTHIER Guillaume- François		07/04/1704	15/12/1782	P. 4 v. (15/08/1737 Rhedonis. Gal.)
BERTINOT Clément François		10/04/1730		
BESSAT François		10/11/1734	1808	
BEUGNY François Mathias		30/10/1734	Après 1760	
BILLY Jean		18/03/1738	19/11/1829	
BLANCHARD Jean-Baptiste	Jean-Baptiste Xavier Duchesne ; abbé Blanchard.	12/10/1731	24/05/1797	P. 4 v. (02/02/1754, Massiliae. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à St Paul du Var ; entre au noviciat le 7 septembre 1742 ; professa longtemps la rhétorique ; enseigne à Lyon en 1762.	<i>L'âge d'or fixé dans la Grèce</i> , pastorale allégorique (17/11/1751, Avignon)		
Né à Issoudun (Indre) ; entre au noviciat le 24 octobre 1722 ; professe les humanités à Blois, la philosophie à Rennes et Rouen, la théologie à Paris ; Conservateur à la Bibliothèque royale et précepteur des enfants du Dauphin, le futur Louis XVI et son frère (1762-1764) ; meurt à Bourges.			Directeur des <i>Mémoires de Trévoux</i> entre 1745 et 1762.
Né à Chaumont ; entre au noviciat le 6 septembre 1745 ; enseigne la grammaire, les humanités et la rhétorique ; sort de la Compagnie en 1762.	<i>Saul</i> , drama tragicum (25/02/1755, Dijon)		
Né à Moyen (Meurthe-et-Moselle) ; entre au noviciat le 31 octobre 1753 ; enseigne la grammaire à Dijon, Autun et Saint-Nicolas ; part pour la Pologne en 1763 où il est professeur de français au collège des Nobles de Sandomir ; après 1773, enseigne le droit naturel dans le collège des Ecoles pies à Varsovie; meurt à Varsovie/			
Né à Besançon ; entre au noviciat le 7 octobre 1752 ; professe la 5e à Aix en 1755, les humanités à Lyon en 1758 et la rhétorique en 1760.			
Né à Romery (Aisne) ; entre au noviciat le 21 septembre 1755 ; fait sa deuxième année de théologie à Pont-à-Mousson en 1766 ; rentre dans la Compagnie en Russie en 1808 ; meurt à Paris.			
Né à Tourteron (Ardennes) ; entre au noviciat en octobre 1746 ; quitte la Compagnie en 1762 avant les décrets de suppression ; étant prêtre, prend le nom d'abbé Blanchard, sous lequel parurent ses ouvrages ; chanoine d'Avenay ; meurt à Tourteron.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
BONAFOUS Louis-Abel	Abbé de Fontenay	03/05/1736	28/03/1806	
BONNAUD Jacques Julien		27/10/1740	02/11/1792	
BORDIER-DELPUIITS Jean- Baptiste		25/05/1734	15/12/1811	
BRETINEAU Jean		14/12/1725		

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
<p>Né à Castelnau-de-Brassac (Tarn) ; entre au noviciat le 1er février 1753 ; professe la grammaire à Albi et les humanités à Tournon ; après la suppression en France, prend le nom d'Abbé de Fontenay ; s'exile en 1792 et rentre en France après la Terreur ; meurt à Paris.</p>			<p><i>Journal de l'agriculture, du commerce et des finances</i> (1765-1783) ; <i>Le voyageur françois, ou la connoissance de l'ancien et du nouveau monde</i> (1765-1795, vol. 27 et 28) ; <i>Annonces, affiches et avis divers dites Affiches de Province et Journal de France</i> à partir de 1784 (du 1er mai 1776 au 10 août 1792).</p>
<p>Né aux Antilles, à La Dominique ; entre au noviciat de la province de France le 20 décembre 1758 ; professe la 4e à Quimper en 1762 ; après la suppression, devient vicaire-général de Mgr. de Marbeuf, archevêque de Lyon ; meurt dans les massacres à Paris.</p>			
<p>Né à Clermont (Puy-de-Dôme) ; entre au noviciat le 18 décembre 1752 dans la province de Toulouse ; enseigne six ans la grammaire et un an la rhétorique ; en 3e année de théologie en 1762 ; reçoit de Mgr de Beaumont un canonicat dans la collégiale du Saint Sépulcre à Paris ; vicaire-général de Conserans, puis d'Angoulême ; s'exile pendant la Révolution ; à son retour en France, créé une congrégation de jeunes gens, dissoute en 1809 ; meurt à Paris.</p>		Montauban	
<p>Né à La Rochelle ; entre au noviciat le 18 octobre 1741 ; enseigne six ans la grammaire, les humanités et la rhétorique, la philosophie ; fait son 3e an de probation en 1758.</p>	<p><i>L'amour gascon à Versailles, voir les Vers sur la naissance de Monseigneur le Duc d'Aquitaine célébrée dans le collège de Bordeaux</i> (1753)</p>		

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
BROTIER Gabriel		05/09/1723	12/02/1789	P. 4 v. (02/02/1757, Paris, Gal.)
BULONDE Henri Rocquigny de		12/01/1718	09/11/1810	
CABUT Pierre		04/04/1732	Après 1762	
CAPRIS DE BEAUVEZER Jean-Baptiste de		10/03/1729	Après 1762	
CERUTTI Joseph-Antoine- Joachim		13/06/1738	03/02/1792	
CHAMPION DE NILON Charles-François		02/02/1724	1795	P. 4 v. (02/02/1757, Molinis. Gal.)
CHAMPION DE PONTALIER François		21/10/1731	30/12/1812	

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Tannay (Nièvre) ; entre au noviciat le 19 janv. 1740 ; enseigne les belles-lettres à Rennes puis nommé bibliothécaire au collège Louis-le-Grand ; s'exile après 1762 ; retour en France et reçu à l'Académie des Inscriptions ; meurt à Paris.		Inscriptions et Belles Lettres (1783)	
Né à Fontaine-le-Dun (Seine inférieure) ; entre au noviciat le 1er septembre 1735 ; se consacre à la prédication ; meurt à Eu.			
Né dans le diocèse d'Evreux, à Elbeuf ; entre au noviciat le 29 novembre 1748 ; enseigne la grammaire à Paris en 1755, les humanités et, à Compiègne, la rhétorique en 1757-58 ; n'était encore que diacre en 1762.			
Né à Cuers (Var) ; entre au noviciat le 7 septembre 1745 ; ministre du collège d'Aix en 1762.	« Plusieurs pièces de théâtre » selon Sommervogel, dont une comédie représentée à Aix en août 1753.		
Né à Turin ; entre au noviciat le 7 septembre 1753 ; professe la rhétorique à Lyon ; pension du Dauphin avec l' <i>Apologie de la Compagnie</i> et prête serment contre l'Institut ; embrasse les principes de la Révolution et devient secrétaire de Mirabeau ; meurt à Paris.		Nancy (1763)	
Né à Rennes ; entre au noviciat le 7 novembre 1739 ; professa la physique à Bourges, la philosophie à Paris, la théologie à la Flèche ; meurt à Orléans	« Plusieurs pièces jouées sur le théâtre du collège L-le-Gd », selon Sommervogel ; <i>L'Homme de verre</i> (06/06/1753, L-le-Gd)		
Né à Rennes ; frère du précédent ; entre dans la Compagnie le 18 septembre 1750 ; professe la grammaire à Amiens et la rhétorique à Tours ; meurt à Rennes.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
CHAPELAIN Charles Jean-Baptiste		18/08/1710	26/12/1779	
CLORIVIÈRE Pierre Joseph Picot de		29/06/1735	05/01/1820	P. 4 v. (15/08/1772, Germ.)
COSTER Jean-Louis		15/06/1728	24/08/1793	P. 4 v. (15/08/1761, Argentinae. Gal.)
COUR Louis Corvizart de la		14/09/1702	Après 1762	
COURNAULT Pierre		27/10/1720		P. 4 v. (02/02/1754, Divione. Gal.)
COURTOIS Jean-Louis		08/01/1712	01/06/1772	P. 4 v. (02/02/1745, Divione. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Rouen ; entre au noviciat le 14 septembre 1726 ; enseigne les humanités et la rhétorique ; prêche dans différentes villes ; appelé à Vienne par Marie-Thérèse après la suppression et nommé prédicateur à la Cour ; se retire à Malines où il meurt.			
Né à Saint-Malo ; entre au noviciat le 14 août 1756 ; curé de Paramé, près de Saint-Malo, après la suppression ; rentre dans l'Ordre après le rétablissement de la Compagnie ; meurt à Paris.	<i>La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de trois ans</i> , tragédie ; <i>Zénobie</i> , drame pastoral (1779, Carmel de Saint-Denis)		
Né à Nancy ; entre au noviciat le 13 août 1745 ; enseigne la grammaire et la rhétorique dans différents collèges ; à la suppression, l'évêque de Liège lui offre un asile et le nomme son bibliothécaire ; meurt à Nancy.			Fondateur de <i>l'Esprit des Journaux</i> (fonde ce journal en juillet 1772 et le quitte en 1775)
Né à Soissons ; entre au noviciat le 20 mars 1723 ; professe la grammaire et la littérature pendant six ans et deux ans la philosophie ; en 1762, il était à la Flèche.	<i>Agapit martyr</i> , (1742, Rennes et Orléans?) ; <i>Maurice, empereur d'Orient</i> .		
Né à Montigny (Haute-Marne) ; entre au noviciat le 16 septembre 1735 ; professe pendant plusieurs années à Dijon la philosophie et la théologie.			
Né à Charleville ; entre au noviciat le 28 septembre 1726 ; professe la rhétorique à Dijon ; va à Rome en avril 1753 pour continuer la <i>Bibliotheca scriptorum</i> ; est à Palerme en 1756 ; retour à Dijon jusqu'à la suppression ; va en Lorraine en 1762 ; professe quelques mois l'écriture Sainte à Strasbourg, fin 1764 ; meurt à Saint-Laurent, près de Charleville.	Pièces dramatiques en vers sur le mariage du prince de Soubise (1741) ; <i>Jephté</i> (04 et 07/08/1752, Dijon) ; <i>L'Esprit</i> (04 et 07/08/1752, Dijon)	Prix d'éloquence de l'Académie française en 1752 et 1754.	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
COUTURIER Jean	Curé de Léry	02/1731	22/03/1799	
DAGUET Pierre-Antoine-Alexandre		25/11/1707	1775	P. 4 v. (02/02/1741, Camberii Gal.)
DELMAS Joseph-Antoine		22/01/1672	13/07/1754	P. 4 v. (02/02/1705, Tolosae. Gal.)
DESBILLONS François-Joseph Terrasse	Terrasse de Cherigny	08/01/1711	17/03/1789	
DESCHARRIÈRE Joseph Claude				

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Minot (Côte-d'Or) ; entre au noviciat en mars 1751 ; professe la grammaire et les humanités à Metz de 1752 à 1755, la rhétorique à Verdun en 1757, à Langres en 1758, puis à Pont-à-Mousson ; devient curé de Léry ; meurt à Léry.			
Né à Baumes-les-Dames (Doubs); entre au noviciat le 8 novembre 1722; professe les humanités à Lyon; meurt à Besançon; à ne pas confondre avec l'abbé d'Aguy, abbé de Sorèze ; perçoit la pension.			
Né à Rodez; entre au noviciat le 31 mai 1687; prédicateur et missionnaire, surtout en Languedoc; professe 9 ans la grammaire, humanités et rhétorique; meurt à la maison professe de Toulouse	<i>Celse martyr</i> (juin 1706, L-le-Gd ;03/02/1750) ; <i>Maxime martyr</i> (01/06/1706, L-le-Gd ; 20/08/1754, Rouen)		
Né à Châteauneuf-sur-Cher (Cher) ; entre au noviciat le 21 septembre 1727 ; enseigne les humanités et la rhétorique à Nevers, Bourges, Caen et La Flèche ; se retire quelques temps chez Fréron en 1762 ; quitte Paris en raison des arrêts du parlement pour aller à Bourges puis dans sa ville natale ; se réfugie à Mannheim où l'Electeur de Bavière lui offre un asile ; meurt à Mannheim ; perçoit la pension.	<i>Annibal, tragoedia ; Schola senum. Comoedia</i> [L'Ecole des vieillards] ; <i>Le Misanthrope ; L'Ecole des oncles ;L'Emporté ; L'Education négligée ; L'Ecole des pères</i> (inachevée) ; <i>L'Homme du temps passé</i> (6 juin 1742, Paris) ; <i>Bouquetin et Trottin.</i>		Participation au <i>Journal de Trévoux</i>
Né à Val-d'Ajol, près de Remiremont ; entre au noviciat le 3 octobre 1759 ; après 1762, va à Avignon, puis entre au grand séminaire de Besançon et y fait sa théologie ; devient aumônier du 1er régiment d'artillerie, puis vicaire à Belfort et curé à Saint-Loup-sur-Semouse (Haute-Saône), près de Luxeuil ; refuse le serment en 1790 et va à Augsbourg, puis rentre en France dans sa paroisse ; après le 18 fructidor (1797), s'exile en Suisse où il enseigne ; va à Vienne			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
DESCHARRIÈRE Joseph Claude (suite)		20/06/1744	08/05/1831	
DESNOYERS Etienne	Etienne Gâtebois Surlé dit Desnoyers	22/10/1722		P. 4 v. (02/02/1756, Paris. Gal.)
DESSAURET Isaac Alexis		01/04/1720	10/03/1804	
DOMAIRON Louis		25/08/1743	16/01/1807	
DUBOIS DE LAUNAY Henri			18/08/1794	
DUBUISSON André		27/06/1732	Vers 1815	
DUNEUFPRÉ Antoine		14/02/1716		

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
à l'arrivée des Français (1798) où il devient professeur de mathématique au collège Thérésien, et précepteur des princes Galitzin ; rentre en France en 1806 et devient professeur à Belfort ; en 1810, aumônier au lycée de Strasbourg ; retraité en 1822; meurt à Strasbourg..			Articles dans l' <i>Ami de la religion</i>
Né à Milly (Manche) ; noviciat le 18 septembre 1740 ; rhétorique et grammaire à Rouen, puis à Louis-le-Grand ; Madrid de 1752 à 1755 ; après la suppression, chargé par le gouvernement de négociations à Hambourg et en Hollande.	<i>Bias</i> (1746, Rouen) ; <i>La mort de Siagrius ou l'Etablissement de la monarchie française</i> (01/08/1756, L-le-Gd) écrite avec Duparc, et JB. Geoffroy		
Né à Saint-Flour ; entre au noviciat le 19 octobre 1738 ; professe la physique à Saint-Flour ; meurt près de cette ville.			
Né à Béziers ; entre au noviciat le 4 septembre 1760 ; a-t-il fait ses vœux en 1762 ?; appelé à Montauban pour une éducation particulière ; puis va à Paris où il travaille au Journal des Beaux-arts ; nommé professeur à l'école royale militaire de Béziers vers 1778 [n'est-ce pas plutôt l'École royale militaire de Paris?] ; en 1802, principal du collège de Dieppe et inspecteur général de l'instruction publique ; meurt à Paris.			Travaille au <i>Journal des Beaux-arts</i> après 1762 ; <i>Le Voyageur français</i> (1765-1795 ; vol. 29 à 42)
Sommervogel ne le trouve pas sous ce nom dans les catalogues de Champagne ; pense qu'il serait le P. Henri Dubois ; pas encore au noviciat en 1750 ; mort à Nancy			« Divers articles dans le Journal de Nancy » selon Sommervogel.
Né à Laval ; entre au noviciat le 9 octobre 1750.			
Né à Aire ; entre au noviciat le 12 novembre 1734 ; professe la grammaire à Cambrai, les humanités et la rhétorique à Valenciennes et à Saint-Omer, la philosophie à Douai et les mathématiques en 1761.	<i>Idoménee</i> (29-30/08/1748, Saint-Omer) ; <i>Le Complaisant outré</i> .		

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
DUPARC Jacques Lenoir	Jacobus Le N. D. ; Abbé Lenoir du Parc	15/11/1702	Vers 1789	
DUROSOY ou DUROSOIR Jean-Baptiste		10/02/1726	22/04/1804	P. 4 v. (15/08/1759, Lingonis. Gal.)
DUSSERRE Joseph Bernard	Dusserre-Figon	20/08/1724	22/05/1800	P. 4 v. (02/02/1758, Aquis Sext. Gal.)
FANTIN-DES-ODOARDS Antoine Etienne Nicolas		26/12/1738	25/09/1820	

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Pont-Audemer (Eure); entre au noviciat le 7 janv 1721; professe la rhétorique à Caen, puis à Louis-le-Grand; puis supérieur du séminaire de la marine à Brest; meurt à Paris	<i>Gerostrate</i> (08/03/1743) ; <i>David reconnu roi d'Israël</i> (05/08/1750, L-le-Gd) ; <i>Maurice martyr</i> (30/07/1752 et le 02/08/1752) ; <i>La Mort de Siagrius, ou l'Etablissement de la monarchie française</i> (04/08/1756) avec Desnoyers et Geoffroy ; <i>Régulus</i> (01/08/1759).	Caen (10 janvier 1743)	
Né à Belfort ; entre au noviciat le 17 avril 1744 ; prend le grade de docteur à l'université de Pont-à-Mousson ; professe la philosophie de 1761 à 1765 à Strasbourg; nommé par l'évêque de Bâle après 1773 professeur de théologie à Colmar et conseiller pour les affaires ecclésiastiques ; refuse de prêter le serment civile en 1789 et se retire dans le canton de Soleure ; revient à Belfort après la révolution ; meurt à Belfort.			
Né à Avignon ; entre au noviciat le 7 septembre 1739 ; professe la rhétorique à Aix ; était à Alès en 1763 ; après la suppression, s'attache à l'église Saint-Roch à Paris ; pendant la révolution, part en Toscane; meurt à Florence.	<i>Le Baron de Forfantière ou l'art de se faire valoir</i> (1755 ; 09 et 11/08/1759, Aix)		
Né à Pont-de-Beauvoisin (Isère) ; va en Italie (1762-1773) ; n'a pas prononcé les derniers vœux ; vicaire général d'Embrun en 1788, sans exercer les fonctions ; révolutionnaire; se marie en 1792 ; meurt à Paris.			<i>Feuille de l'esprit public</i> (1795) ; <i>L'Ami du gouvernement, journal de littérature et d'économie politique</i> (1800)

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
FELLER François-Xavier de	Fléxier de Réval	18/08/1735	23/05/1802	
FELLON Thomas Bernard		12/07/1672	25/03/1759	P. 4 v. (15/08/1705, Vienn. Gal.)
FÉRAUD Jean-François		17/04/1725	08/02/1807	P. 4 v. (15/08/1758, Massiliae. Gal.)
FLEURET Jean-Claude		12/01/1728	Après 1788	P. 4 v. (02/02/1761, Lugduni. Gal.)
FLEURIAU Bertrand-Gabriel		08/08/1693	11/03/1773	P. 4 v. (15/08/1726, Rothomagi. Gal.)
FLEURIAU Jean-François		02/02/1700	1767	P. 4 v. (15/08/1733, Turonibus. Gal.)
FLEURY-TERNAL Charles		29/01/1692	07/08/1768	P. 4 v. (02/02/1725, Tolosae Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Bruxelles ; études à Luxembourg et au collège de Reims ; entre au noviciat de Tournai le 28 septembre 1754 ; professe la grammaire à Luxembourg, les humanités à Liège, puis plus tard la théologie à Luxembourg et à Tyrnau en Hongrie ; envoyé à Liège par ses supérieurs, vers 1773 ; quitte la Belgique en 1794, après l'invasion française et s'installe à Ratisbonne ; meurt à Ratisbonne			Articles littéraires et théologiques dans la <i>Clef du cabinet des princes d'Europe</i> ou <i>Journal de Verdun</i> (déc. 1769-1773) puis ensuite prend le titre de <i>Journal historique et littéraire</i> (Liège) (1er août 1773-1794).
Né à Avignon ; entre au noviciat le 28 décembre 1687 ; professe pendant plusieurs années la rhétorique à Lyon ; puis, appliqué au saint ministère ; meurt à Lyon.			
Né à Marseille ; noviciat en 1741 ; professe la rhétorique à Besançon, Arles et Avignon ; puis prédicateur ; est au collège de Marseille en 1762 ; se retire en Italie puis revient à Marseille en 1798 ; meurt à Marseille ; membre correspondant de la 2e classe de l'Institut.	<i>La mort de Cicéron</i> (1750, Aix)	Marseille	
Né à Rupt (Haute-Saône) ; entre au noviciat le 7 septembre 1742 ; professe les humanités et la rhétorique à Avignon et Marseille.	<i>Zacharie</i> (septembre 1752, Avignon)		
Né à Rennes ; entre au noviciat le 12 octobre 1708 ; préfet des études à Paris et à la Flèche ; réside à Brest en 1762 ; meurt à Nantes.			
Né à Rennes ; entre au noviciat le 15 septembre 1715 ; meurt à Renne ; a eu comme professeur de rhétorique Guyot Desfontaines ; perçoit la pension			Participe à la rédaction du <i>Journal de Trévoux</i>
Né à Tain (Drôme) ; entre au noviciat le 21 septembre 1708 ; professe plusieurs années les humanités et la rhétorique, notamment à Toulouse ; s'applique ensuite à la prédication ; prêche l'Avent à la Cour en 1741 ; meurt à Romans.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
FONTAINE Jean-Baptiste Fouet de la		30/05/1739	27/03/1821	
GARREAU Jean-Claude		26/07/1715	Après 1762	P. 4 v. (02/02/1751, Flexiae. Gal.)
GENIN Gervais		08/12/1730	Après 1793	P. 4 v. (15/08/1759, Matiscone. Gal.)
GEOFFROY Jean-Baptiste		24/08/1706	20/09/1782	P. 4 v. (02/02/1740, Cadomi. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né dans le diocèse de Rouen ; noviciat le 13 septembre 1757 ; à la suppression, joint la province anglaise et exerce le saint ministère à Bristol pendant douze ans ; rentre dans la Compagnie en 1803 ; revient en France ; meurt à Paris.	<i>Tobie ou la vertu éprouvée</i> , pièce sacrée en trois parties ; <i>Les vertus à la crèche</i> , drame pieux.		
Né à Saint-Pourçain (Allier) ; entre au noviciat le 27 septembre 1733 ; philosophie à La Flèche, théologie à Tours ; réside à Arras en 1762 ; mort curé de Chaumont, après avoir été curé à Molesme (Côte- d'Or) et chapelain de St Martin de Langres.			
Né dans le diocèse de Verdun ; entre au noviciat le 17 septembre 1748 ; humanités et rhétorique, étudiait la théologie à Paris en 1762 ; vivait encore en 1793 ou 1794 car fait partie des prêtres réfugiés à Liège.	<i>Le Glorieux</i> (1751)		
Né à Charolles (Saône-et-Loire) ; entre au noviciat le 14 août 1722 ; enseigne les humanités à Rouen, à Caen, la rhétorique à La Flèche et à Louis-le-Grand pendant vingt-deux ans ; meurt à Semur ; perçoit la pension.	<i>Jonathas et David</i> (1741, La Flèche) ; <i>Justin premier, empereur de Constantinople</i> (07/08/1743, 04/08/1751 ; 10/08/1755 à L-le- Gd) ; <i>Catilina</i> (04/08/1745 à L-le- Gd ; 06 et 16/08/1749 et 03/08/1757 à L-le- Gd, 05/08/1761 à L-le-Gd) ; <i>Maurice martyr</i> (30/07/1752 et 02/08/1752) ; <i>Basilide</i> (03/03/1753) ; <i>Le Misanthrope</i> (03/03/1753) ; <i>La mort de Siagrius, ou l'Etablissement de la monarchie française</i> (04/08/1756)	Caen (1732) et Lyon (1774)	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
GEOFFROY Julien-Louis		17/08/1743	26/01/1814	
GIRAUDEAU Bonaventure	Issimedrasec de Serdnol	01/05/1697	14/09/1774	P. 4 v. (15/08/1730, Marennis. Gal.)
GRAND JACQUET Pierre Augustin		06/05/1738	Fin 1795	
GRAVE Antoine de la	Noté Vacher de la Grave dans la liste des jésuites dressée par le parlement de Paris en 1762	11/05/1721	Après 1762	P. 4 v. (15/08/1753, Flexiae. Gal.)
GRIFFET Claude		30/03/1702	08/11/1782	P. 4 v. (15/08/1735, Rothomagi. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Rennes ; études au collège jésuites de Rennes puis à Louis-le-Grand ; noviciat le 14 septembre 1758 ; professe la rhétorique au collège de Navarre après 1763 et ensuite au collège Mazarin ; fuit après le 10 août 1792 et revient à Paris en 1799.	<i>La mort de Caton</i> ou <i>Caton</i>		Participe à l' <i>Année Littéraire</i> avec Royou, Grosier et Fréron fils (1776-1792), et reprend ce périodique avec Grosier (1800-1801) ; achète avec Royou le <i>Journal de Monsieur</i> de 1781 à 1788 ou jusque vers 1790 ; <i>L'Ami du Roi</i> avec Royou et Montjoie, frère de Royou (01/06/1790-1792) ; s'occupe du Feuilleton des spectacles dans le <i>Journal des Débats</i> à partir de 1800.
Né dans l'île de Ré ; entre au noviciat le 14 septembre 1714 ; enseigne sept ans la grammaire, les humanités et la rhétorique à la Rochelle ; enseigne la théologie morale et devient père spirituel dans le séminaire de la même ville ; secrétaire auprès du Général à Rome (1732-40) ; retour à la Rochelle ; meurt aux Sables d'Olonne			
Né à Pontarlier ; entre au noviciat le 7 septembre 1755 ; professe la grammaire à Embrun ; enseigne la rhétorique à Vienne en 1762 ; se fixe à Besançon et devient membre de l'académie ecclésiastique de cette ville ; condamné à la déportation, il meurt sur le trajet, à l'hôpital d'Angoulême.		Académie ecclésiastique de Besançon	
Né à Riom; entre au noviciat de Paris le 27 septembre 1736; professe la rhétorique à la Flèche; principal du pensionnat de la Flèche en 1762 ; perçoit la pension.	<i>Sylla</i> (1753, La Flèche)		
Né à Moulins ; entre au noviciat le 2 août 1717 ; professe les humanités et la rhétorique, la philosophie à Rouen, puis la théologie à Louis-le-Grand ; meurt à Moulins.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
GRIFFET Henri		17/11/1698	22/02/1771	P. 4 v. (02/02/1722, Biturig. Gal.)
GROSIER Jean-Baptiste		17/03/1743	07/12/1823	
GROU Jean-Nicolas		24/11/1731	13/12/1803	P. 4 v. (02/02/1765, Mussipont. Gal.)
JACQUET Louis		06/03/1732	1793	
KERGATTÉ Mathurin Chereil de		07/09/1729	Après 1788	P. 4 v. (08/09/1764, Venetiis. Gal.)

ÈLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Moulins ; entre au noviciat le 12 ou 20 août 1712 ; professe la rhétorique à L-le-Gd, la philosophie à Bourges ; prêche l'Avent à la Cour en 1747 et le Carême de 1751 à 1755 ; après la suppression en France, se retire à Bruxelles ; meurt à Bruxelles ; percevait la pension.			
Né à Saint-Omer ; entre au noviciat dans la province de Champagne le 7 juillet 1761 ; après la suppression, poursuit ses études à Pont-à-Mousson ; fait son cours de physique en 1765 ; nommé chanoine de S. Louis du Louvre vers 1780 ; devient bibliothécaire de l' Arsenal à la Restauration ; meurt à Paris.			Collaboration à l' <i>Année littéraire</i> (1771-1779) puis reprend le journal avec Geoffroy (1800-1801) ; reprend le <i>Journal des beaux-arts</i> (anciennement le <i>Journal de Trévoux</i>), qui devient le <i>Journal de littérature, des sciences et des arts</i> (1779-1783) ; collabore au <i>Magasin encyclopédique</i> et à la <i>Gazette de France</i> .
Né au Clais (Pas-de-Calais) ; entre au noviciat en novembre 1746 ; enseigne les humanités et passe plusieurs années à Pont-à-Mousson ; après la suppression des jésuites en Lorraine, vit quelques années à Paris sous le nom de P. Clair ; Mgr de Beaumont l'emploie pour écrire sur diverses matières de religion ; se retire en Angleterre pendant la Révolution dans la famille de Sir Thomas Weld ; meurt à Lulworth.			
Né à Lyon ; entre au noviciat le 7 septembre 1749 ; enseigne les humanités et la rhétorique à Dole ; nommé après 1762 chancelier de l'église de Saint-Jean à Lyon et se fait recevoir avocat.		Lyon	
Né à Rennes ; entre au noviciat le 2 octobre 1745 ; professe la rhétorique à Alençon, la physique à Amiens ; vivait encore en 1788 à Rennes.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
KROUST Jean Michel		25/11/1694	10/11/1772	
LANFANT Anne Alexandre Charles Marie		09/09/1726	03/09/1792	P. 4 v. (02/02/1760, Matic. Gal.)
LEGRAND D'AUSSY Pierre Jean-Baptiste		03/07/1737	05/12/1800	
LESLIE Ernest		16/02/1713	08/01/1779	P. 4 v. (15/08/1746, Remis. Gal.)
LIGNY François de		04/05/1709	21/09/1789	P. 4 v. (15/08/1742, Biturigibus. Gal.)
LOMBARD Théodore		21/07/1699	02/11/1773	

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Aspach (Alsace) ; entre au noviciat de la province de Champagne le 8 octobre 1711 ; professe la théologie à Strasbourg; recteur du collège de Colmar; confesseur de la Dauphine, mère de Louis XVI, de 1747 à 1762 ; meurt à Porrentruy.			Collaboration au <i>Journal de Trévoux</i>
Né à Lyon ; entre au noviciat le 7 septembre 1741 ; professe les humanités et la rhétorique à Aix et à Marseille ; s'applique ensuite à la prédication; prêche trois Avents et trois Carêmes à la cour de Marie-Thérèse ; massacré à l'Abbaye, à Paris.	<i>La mort de Socrate</i> (07/08/1748)		
Né à Amiens ; entre au noviciat le 5 octobre 1753 ; professe la rhétorique à Caen en 1762 ; nommé en 1779 secrétaire de la direction des études à l'école militaire puis, en 1795, conservateur des manuscrits français à la Bibliothèque nationale ; meurt à Paris.			
Né en Ecosse ; entre au noviciat dans la province de Champagne le 28 novembre 1728 ; professe les belles-lettres à Reims et à Nancy ; membre de la Société royale des sciences et des belles-lettres de Nancy ; meurt à Nancy ; après 1773, devient bibliothécaire du Séminaire des missions à Nancy.	<i>Le Mariage de Télémaque et d'Antiope célébré par les bergers d'Ithaque</i> , pastorale allégorique (mars 1745, Reims)	Nancy (1751 ?)	
Né à Amiens ; entre au noviciat le 19 octobre 1726 ; professe les humanités puis se livre à la prédication; en 1762 ; se retire à Avignon où il s'occupe du soin des âmes et d'études littéraires ; meurt à Avignon.			
Né à Annonay; de parents calvinistes, il abjure en 1715 ; entre au noviciat le 12 septembre 1715 ; professe la rhétorique à Toulouse ; remporte douze fois le prix de l'Académie des Jeux Floraux de Toulouse, dix-huit prix académiques ; meurt à Annonay.	<i>Leçons aux enfants des souverains</i> , pastorale (1739)	Académie des Jeux Floraux de Toulouse; prix d'éloquence de l'Académie Française (1745)	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
MAGY Barthélemy Augustin		26/05/1726	Après 1764	P. 4 v. (08/09/1763, Avenione. Gal.)
MARCHAND Jean Joseph le		08/02/1720		P. 4 v. (15/08/1754, Ambiani. Gal.)
MARÉCHAL Nicolas	La Marche	07/07/1744		
MARION Pierre Xavier		25/11/1704	?/08/1781	P. 4 v. (02/02/1738, Massiliae. Gal.)
MENOUX Joseph de		14/08/1695	06/02/1766	
MONESTIER Blaise		18/04/1717	1776	P. 4 v. (15/08/1751, Turnone. Gal.)
MONGEZ Antoine		27/10/1723	13/11/1783	P. 4 v. (02/02/1757, Lugduni. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
De la province de Lyon, né à Constantinople ; entre au noviciat le 7 septembre 1742 ; professe la rhétorique à Aix en 1750, à Chambéry en 1759 ; prêche à Avignon en 1764.	Tragédie, comédie et ballet pour la distribution des prix (1751)		
Né à Rennes ; entre au noviciat le 13 octobre 1739; professe les humanités à L-le-Gd en 1747-8, la rhétorique, la philosophie et la théologie à Amiens en 1762 ; aurait été missionnaire en Orient en 1757.	<i>Homo repentinus fortunae filius</i> , drama comicum (06/03/1748, L-le-Gd)		
Né à Besançon ; entre au noviciat le 9 octobre 1761 ; il n'a sans doute, pas fait ses vœux avant la suppression de la Compagnie ; détails biographiques incertains.			
Né à Marseille ; entre au noviciat le 19 juillet 1722 ; professe les humanités à Avignon, la rhétorique à Nîmes ; principal du pensionnat de Grenoble jusqu'en 1762 ; meurt à Marseille.	<i>Absalon</i> , tragédie (09/09/1737, Avignon et en 1770 à Milan) ; <i>Asdrubal</i> et plusieurs pastorales selon le <i>Dictionnaire de la Provence</i> .		
Né à Besançon ; entre au noviciat le 8 septembre 1711 ; professe dans divers collèges ; prédicateur ordinaire du Roi Stanislas ; supérieur de la maison des missionnaires de Nancy ; meurt à Nancy.		Nancy, La Rochelle	
Né à La Sauvetat (Haute-Loire) ; noviciat le 22 avril 1735 ; professe la physique à Tournon, les mathématiques à Clermont-Ferrand ; membre de la société littéraire de cette ville ; meurt à Clermont-Ferrand.			
Né à Aix ; entre au noviciat le 7 septembre 1739 ; professe la rhétorique à Avignon, et de 1752 à 1762 à Lyon ; perçoit la pension.	<i>Sédécias</i> (16/05/1761, Lyon) ; <i>La Pantomime</i> , comédie-ballet (16/05/1761)?	Lyon (membre et bibliothécaire)	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
MONTIGNY Antoine de		09/12/1710	07/05/1783	P. 4 v. (02/02/1728, Turonibus. Gal.)
NEUVILLE Charles Frey de		23/12/1693	13/07/1774	
NEUVILLE Pierre Claude Frey de		05/09/1692	?/08/1773	P. 4 v. (02/02/1727, Aurel. Gal.)
NONOTTE ou NONNOTTE Claude Adrien		29/07/1711	03/09/1793	P. 4 v. (02/02/1746, Aquis Sext. Gal.)
PARA DU PHANJAS François		13/02/1724	?/05/1797	

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Vannes; entre au noviciat le 13 octobre 1710; préfet du collège de Tours puis employé dans les missions; procureur de la province de France pendant la suppression et ainsi cité devant les parlements; se retire chez une de ses nièces à Guidel, près de Lorient			
Né à Mesnil-Hue (Manche) ou à Coutances ; entre au noviciat le 12 septembre 1710 ; professe les humanités, la rhétorique et la philosophie ; ensuite, prédication, prêche à la Cour l'Avent de 1737 et 1754, le Carême de 1740, 1746, 1757 ; réside en France après la suppression ; meurt à Saint-Germain-en-Laye.			
Né à Grandville (Manche) ou à Rennes ; entre au noviciat le 12 septembre 1710 ; professe pendant vingt ans les mathématiques, la philosophie et la théologie ; recteur de Caen et de la Flèche ; provincial de France (1743-46 et 1756-59) ; préposé de la maison professe de Paris en 1762 ; meurt à Rennes ; perçoit la pension.			
Né à Besançon ; entre au noviciat le 7 septembre 1730 ; enseigne la grammaire, les humanités, la rhétorique et la philosophie ; prédicateur pendant trente ans à Amiens, Paris, Versailles, Turin, Avignon et Chambéry ; supérieur de la résidence de Paray-le-Monial en 1755 ; après 1773, revient à Besançon ; meurt à Besançon.		Besançon (1781)	
Né au château de Phanjas en Champsaur (Basses-Alpes, commune de Chabottes) ; entre au noviciat le 16 septembre 1742 ; professe les humanités à Marseille, la physique à Embrun et à Besançon ; après la suppression, habite à Paris ; pension de Mgr de Beaumont et de la princesse Adélaïde ; prête le serment pendant la révolution mais se rétracte ; meurt à Paris.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
PATOUILLET Louis	Frère de la Croix	31/03/1699	28/08/1779	P. 4 v. (15/08/1732, Lauduni. Gal.)
PAUL Amance Laurent		09/08/1740	29/10/1809	
PERRIN Charles Joseph		11/10/1690	03/11/1767	P. 4 v. (02/02/1726, Flexiae. Gal.)
PÉZENAS Esprit		28/11/1692	04/02/1776	P. 4 v. (02/02/1726, Aqu. Sext. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Dijon ; entre au noviciat le 28 août 1715 ; enseignement puis prédication, notamment devant le roi Stanislas ; demeure dans la maison professe à Paris ; employé par Mgr de Beaumont dans les querelles avec le parlement ; reçoit l'ordre de quitter Paris en 1766 ; se retire chez M. de la Motte, évêque d'Amiens, puis chez M. Bauyn, évêque d'Uzès, enfin à Avignon ; meurt à Avignon ; perçoit la pension.	<i>Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel (1731)</i>		
Né à Saint-Chamas (Bouches-du-Rhône); entre au noviciat le 7 septembre 1757 ; professe la grammaire et les humanités à Mâcon ; continue l'enseignement après 1762 et professe la rhétorique à Arles ; se retire en Espagne pendant la Révolution ; meurt à Lyon.		Marseille (membre associé)	
Né à Paris ; entre au noviciat le 14 octobre 1708 ; enseigne plusieurs années la rhétorique ; prédication ; va auprès de l'archevêque de Paris après 1762 ; continue la prédication dans les grandes villes de France, surtout Paris ; embastillé à cause de sa participation à l' <i>Instruction pastorale</i> de Mgr de Beaumont ; mort à Liège ; perçoit la pension.			
Né à Avignon ; entre au noviciat le 20 septembre 1709 ; professe la philosophie et les mathématiques à Aix, pendant vingt ans l'hydrographie à Marseille ; devient supérieur de la résidence à Marseille et bâtit un observatoire ; meurt à Avignon.		Membre correspondant de l'Académie des Sciences de Paris, membre associé de celles de Lyon, de Marseille et de Montpellier	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
PHILIPON DE LA MADELAINÉ Louis		09/10/1734	19/04/1818	
PIQUET Alexandre Xavier		18/07/1723		

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
<p>Né à Lyon ; entre au noviciat le 7 septembre 1749 ; professe la grammaire à Grenoble, les humanités à Mâcon ; en 1762, faisait sa 2e année de théologie ; après la suppression, devient avocat, intendant des finances du comte d'Artois, bibliothécaire du ministère de l'intérieur sous l'Empire ; meurt à Paris.</p>	<p>Le dédit mal gardé (22/06/1794, Théâtre du vaudeville, Paris¹) ; Agricole Viala ou le jeune héros de la Durance (01/07/1794 ; Théâtre des amis de la patrie, Paris) ; Aux plus braves les plus belles (06/10/1794, Théâtre des amis de la patrie) ; Maître Adam ou le menuisier de Nevers (Avec Le Prévost d'Iray; 17/06/1795, Théâtre du vaudeville, Paris); Les troubadours (avec Le Prévost d'Iray, 18/03/1797, Théâtre du vaudeville, Paris) ; Chaulieu à Fontenay (31/08/1799, Théâtre du vaudeville, Paris) ; Gentil Bernard (1801) ; Le terme du voyage (1801) ; La bonne sœur, comédie lyrique (1802) ; Catinat à Saint-Gratien (1803) ; Carlin débutant à Bergame (Avec le Prévost d'Iray, 1806)</p>	<p>Besançon, Athénée de Lyon</p>	
<p>Né à Marseille ; entre au noviciat le 7 septembre 1740 ; professe la grammaire, les humanités et la rhétorique; à Lyon en 1754 ; n'est plus dans le catalogue en 1758.</p>	<p><i>Levius fit patientia quiquid corrigere est nefas</i>, comédie (1747)</p>		

¹ Nous nous contentons ici de préciser seulement les premières représentations.

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
QUERBEUF Yves Mathurin Marie Tréaudet de		03/01/1726	1797	P. 4 v. (02/02/1760, Paris Gal.)
RÉGIS Joseph Charles		19/03/1718	12/03/1777	P. 4 v. (15/08/1751, Massil. Gal.)
REYRE Joseph		25/04/1735	04/02/1812	
RICHARD Jean-Pierre		07/03/1743	29/09/1820	

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Landernau ; entre au noviciat le 26 septembre 1742 ; professe la rhétorique dans différents collèges ; en 1761, professe la logique à Paris ; après 1762, reste à Paris et continue de cultiver les lettres ; exil en Angleterre à la Révolution ; appelé en Allemagne par la Comtesse de Marsan ; meurt auprès d'elle à Brunswick.	<i>Le mort imaginaire</i> (26/05/1751, L-le-Gd) suivi de <i>Cyrus, roi des bergers</i> , pastorale en musique.		
Né à Istres ; neveu du P. J. B. Régis ; entre au noviciat le 13 novembre 1733 ; professe la grammaire à Dole, la rhétorique à Marseille de 1758 à 1762 ; meurt à Istres.	<i>Les fêtes provençales</i> (1751, Marseille) ; <i>Hercule à Thèbes</i> suivi de <i>Jean d'Outremer, parodie de la tragédie d'Hercule</i> (le 1, 2, 4, et 6/09/1752 à Marseille) ; <i>les fêtes marseilloises</i> (1756) ; <i>Venance</i> , tragédie (avant 1762, Marseille ; 1768, Milan) ; <i>Le Testament de l'avare ; Lazare</i> .		
Né à Eyguières (Bouches du Rhône) ; entre au noviciat le 7 septembre 1751 ; professe la grammaire et la rhétorique au petit collège de Lyon ; en 1762, se réfugie dans le Comtat Venaissin, où il prononce ses derniers vœux ; prédication ; professeur de rhétorique à Carpentras en 1766 selon les catalogues triennaux ; meurt à Avignon.	<i>Hermenegilde martyr</i> , tragédie chrétienne (avril 1765, Carpentras) <i>L'avare ou la cassette enlevée</i> , comédie (avril 1765, Carpentras)		
Né à Belfort ; entre au noviciat 28 septembre 1759 ; après 1773, précepteur des enfants du maréchal de Broglie ; prêche à la cour en 1789 ; en 1805, nommé chanoine de Notre-Dame de Paris ; meurt à Paris.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
RIVET Nicolas-Gabriel Papillon du		19/01/1716	1782	P. 4 v. (02/02/1751, Ambiani. Gal.)
ROISSARD Nicolas		19/10/1724	Après 1762	P. 4 v. (02/02/1742, Montilii. Gal.)
ROSSIGNOL Jean-Joseph		03/07/1726	1817	P. 4 v. (15/08/1759, Massiliae. Gal.)
ROUBAUD Joseph Marie		15/01/1735	26/09/1797	P. 4 v. (02/02/1768, Avenione, Gal.)
ROUVILLE Alexandre Joseph de	Abbé d'Hérouville	24/06/1716		P. 4v. (15/08/1750, Dolae, Gal.)
SACY Jean-Pierre Dominique de Tire-Mois de		25/11/1689	12/11/1772	P. 4 v. (02/02/1724, Paris. Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Paris ; entre au noviciat le 29 août 1734 ; professe les humanités, préfet des études à Alençon ; enseigne au collège L-le-Gd entre 1743 et 1748, moment où il compose des pièces de théâtre ; meurt à Tournai ; perçoit la pension.	<i>Les Pygmées</i> (1745, L-le-Gd.) ; <i>Le Dissipateur</i> (01/06/1746, L-le-Gd) ; <i>L'Ecole des jeunes militaires</i> (15/05/1748, L-le-Gd)		
Né à Chambéry ; entre au noviciat le 19 octobre 1724 ; professe la grammaire, les humanités, la rhétorique et la philosophie ; prédication, prêche le Carême à Versailles en 1754 ; réside à Paris 1762.			
Né à la Vallouise (Hautes-Alpes) ; entre au noviciat le 16 septembre 1742 ; professe les humanités, la rhétorique et la philosophie à Marseille et après la suppression à Vilna, où il dirigea l'observatoire ; après 1773, attaché au collège des Nobles de Milan pour remplacer Boscovich à la chaire de mathématiques entre 1764 et 1773 ; meurt à Turin.			Feuilles Hebdomadaires de l'abbé Michel, Turin.
Né à Avignon ; entre au noviciat le 7 septembre 1752 ; professe la grammaire à Embrun, la rhétorique à Chalon-sur-Saône, la grammaire à Aix en 1762 ; meurt à Paris.			Le Courrier d'Avignon (1776)
Né à Lyon ; entre au noviciat le 23 septembre 1732 ; ordonné prêtre le 5 septembre 1745 ; prêche à Dole en 1750, à Grenoble en 1752, à Besançon en 1755, à Chambéry en 1756, à Nîmes en 1759, à Montélimar en 1761 ; mort à Privas pendant les massacres de la Révolution ?			
Né à Oisell (Seine-Inférieure) ; entre au noviciat 15 août 1707 ; professe les humanités à Paris; réside vingt trois ans au collège de Paris, dirige quatre ans la maison de retraites, procureur des missions de l'Amérique du Sud ; meurt au château de Saverne (Alsace) où le Cardinal de Rohan lui a donné hospitalité après la suppression.	<i>Octavie</i> , tragédie (selon les Anecdotes dramatiques, 1775) ; <i>Le contraste</i> , comédie.		

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
SAINT-PARD Pierre Nicolas de	Né Nicolas Vanblotacq, prend le nom d'abbé de Saint-Pard en 1762.	08/02/1734	01/12/1824	
SANTE Gilles-Anne-Xavier de la				

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
<p>Né à Givet-Saint-Hilaire (Ardennes, Belgique) ; entre au noviciat de Paris le 13 novembre 1754 ; professe dans quelques collèges ; après la suppression, bénéficie de la protection de Mgr de Beaumont, se fixe à Paris et entre dans le clergé paroissial ; curé de la paroisse de Saint-Germain-en-Laye ; directeur des religieuses de la Visitation vers 1775 jusqu'à la révolution ; après le Concordat en 1801, nommé chanoine honoraire de Paris et s'attache à la paroisse de Saint-Jacques-du-Haut-Pas où il se livre à la prédication et à la direction.</p>			
	<p><i>Jonathas le Machabée</i> (04/08/1723, 05/08/1727, 05/08/1733, L-le-Grand) ; <i>Télégone</i> (01/08/1724, 02/08/1729, 03/08/1735, 02/08/1741, L-le-Gd) ; <i>Le fils indocile</i> (01/03/1721, 19/02/1727, 30/01/1741 et en 1736, L-le-Gd) ; <i>Haeredes</i>, drama comicum (05/04/1737, L-le-Gd) ; <i>Les Héritiers</i> (1737 et le 09/03/1742, L-le-Gd ; entre le 17/01/1797 et 09/11/1799 au Théâtre français de la rue Richelieu, Paris) ; <i>Eleazar</i> (30/01/1741) ; <i>Justin Ier, empereur de Constantinople</i> (avec J-B Geoffroy)</p>	<p>Caen (?)</p>	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
SANTE Gilles-Anne-Xavier de la (suite)		13/12/1684	16/01/1762	
SAURET Antoine		16/10/1716	Après 1788	
SEREL Jean-Baptiste		30/01/1725	Après 1762	
THÉRON Louis		11/01/1739		
THIÉBAULT Dieudonné		26/12/1733	05/12/1807	
TOLOMAS Charles-Pierre-Xavier		17/03/1706	21/09/1762	P. 4 v. (15/08/1739, Avenione., Gal.)

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né près de Vannes ou à Rennes ; entre au noviciat le 27 août ou le 18 septembre 1702 ; professe cinq ans les humanités et vingt-neuf ans la rhétorique à Caen, rhétorique au collège Louis-le-Grand de 1720 à 1742 ; meurt à Paris.	(07/08/1743, 04/08/1751) ; Les légataires, comédie latine en prose (manuscrite) ; Regulus Tragoedia (manuscrite) ; Alphonsus, tragi-comoedia (manuscrite) ; Machaerophilus.		
Né à Sarlat ; entre au noviciat le 12 mars 1732 ; enseigne la grammaire et les humanités, six ans la rhétorique ; principal du pensionnat de Bordeaux en 1756 ; vivait encore à Bordeaux en 1788.	Un ballet et une comédie (1749, Bordeaux, selon les <i>Nouvelles ecclésiastiques</i>)		
Né à Avranches ; entre au noviciat le 16 septembre 1747 ; enseigne la grammaire, les humanités et la rhétorique ; préfet des études à Amiens en 1762.			
Né à Montpellier ; entre au noviciat le 17 septembre 1754 ; enseigne la grammaire à Aurillac et les humanités de 1752 à 1762.			
Né à Rupt (Vosges) ; entre au noviciat le 13 septembre 1752 ; professe la grammaire à Nancy, Chaumont et Chalons, la rhétorique à Bar-le-Duc ; sort de la Compagnie en novembre 1761 ; meurt à Versailles ; Professeur à Berlin, proviseur du Lycée de Versailles en 1803.	Eugénie, tragédie chrétienne ; Le projet (1733) représenté chez Mme de Troussel à Berlin	Berlin, Lyon et Chalons	<i>Journal littéraire dédié au Roi, par une société d'académiciens, publié à Berlin, de 1772 à 1776 (avec François-Vincent Toussaint, Giovanni Salvemini da Castiglione) ; Journal de l'instruction publique (1793-1794).</i>
Né à Avignon ; entre au noviciat le 1er mars 1724 ; professe la rhétorique à Aix, les humanités et la rhétorique à Lyon ; socius du provincial et bibliothécaire du collège de Lyon ; donne sa démission de l'académie de Lyon suite à une querelle avec d'Alembert ; meurt à Lyon.	<i>Edouard Ier</i> (30/05/1749, Lyon)	Lyon	

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
TOUR Jean-Baptiste Bonaffos de la	Nommé dans les catalogues de la province de Toulouse J.B. Latour	12/04/1712	11/03/1777	P. 4 v. (15/08/1745, Tolosae, Gal.)
TOURNEFORT Pierre Joseph Marie		07/07/1733	24/04/1805	
TRIBOULET Nicolas Julien		16/02/1721		P. 4 v. (02/02/1755, Argentin. Gal.)
VACQUETTE DU CARDONNOY Jacques Vincent Marie		18/04/1734	Après 1782	
VALOIS Yves		02/11/1694	1768	P. 4 v. (02/02/1728, Marennis. Gal.)
VALORIS Antoine		29/03/1681	21/02/1761	P. 4 v. (15/08/1714, Lugduni Gal.)
VERDIER Jean-François		16/02/1724		

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Montréal (Aude) ; entre au noviciat le 30 juillet 1731 ; professe la rhétorique à Castres et à Toulouse ; supérieur du séminaire de Toulouse en 1762 ; après la suppression, curé de Bollène (Vaucluse) ; meurt à Montréal.	<i>Périandre</i> , tragédie latine (1739, Lyon ; 10 et 12/08/1750, Rouen)		
Né à Vénasque (Vaucluse) ; entre au noviciat le 5 février 1751 ; professe la grammaire à Roanne, la rhétorique à Avignon ; fait sa 2e année de théologie en 1762 ; Sommervogel le trouve sur la liste des ex-jésuites pensionnés sur les biens de l'hôpital d'Avignon en 1787 ; meurt à Vénasque..	<i>Eustache martyr</i> (4 et 6/09/1766 à Avignon) ; <i>Valentinien II</i> (11/09/1767 à Avignon) ; Victor martyr (avant 1762 ; 1772, Milan) ; Cromwell ; Antonin Eliogabale.		
Né à Bray-sur-Seine (Seine et Marne) ; entre au noviciat de la province de Champagne le 16 octobre 1737 ; professe les humanités, les mathématiques à Reims, la philosophie à Metz; puis prédicateur à Charleville, Autun, Strasbourg, Metz, Bar le Duc, Chalons et Laon ; dirige les retraites à Dijon de 1760 à 1762.			
Né à Amiens ; entre au noviciat le 14 mai 1751 ; enseigne la grammaire ; fait sa théologie à L-le-Gd en 1762 ; puis devient chanoine de Champeaux.			
Né à Bordeaux ; entre au noviciat le 7 octobre 1710 ; chaire d'hydrographie à l'école de la marine de La Rochelle.		La Rochelle (1732)	
Né à Méthamis (Comtat Venaissin) ; entre au noviciat le 13 octobre 1698 ; enseigne la grammaire à Aix, les humanités et la rhétorique à Avignon, la philosophie et la théologie pendant plusieurs années ; recteur de plusieurs collèges, notamment Lyon et Aix ; provincial ; meurt à Avignon.	<i>Polydore</i> (09/1712 à Avignon) ; <i>Brutus</i> (Avignon ; 1771, Milan)		
Né à Rouen ; entre au noviciat le 4 août 1742 ; professe la rhétorique à Amiens ; plus sur le catalogue de 1762.			

NOM	PSEUDONYME	NAISSANCE	DÉCÈS	GRADUS
VERRON Nicolas		07/11/1740	03/09/1792	
VIONNET Barthélemi		03/01/1704	Après 1762	P. 4 v. (15/08/1737 Lugduni Gal.)
VIONNET Georges		31/01/1712	31/12/1754	P. 4 v. (02/02/1745, Lugduni Gal.)
VUILLERMET Claude François		22/01/1726	Vers 1789	
VUILLIERS Joseph Bonaventure		13/01/1743		

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES	PIÈCES DE THÉÂTRE	ACADÉMIE	JOURNAUX
Né à Quimper ; entre au noviciat le 25 septembre 1757 ; après 1773, directeur spirituel des religieuses du couvent de Saint-Aure, rue Neuve Sainte-Geneviève à Paris ; reste dans la même rue après 1791 ; arrêté le 18 août 1792 comme prêtre insermenté et enfermé dans le séminaire de Saint-Firmin où il fut massacré.			
Né à Lyon ; entre au noviciat le 19 juillet 1722 ; enseigne la grammaire et les humanités, dix ans la rhétorique à Nîmes et à Lyon ; préfet des classes inférieures sept ans; onze ans procureur de Lyon ; vivait encore à Vienne en 1762.	<i>Périandre</i> (1739, Lyon ; 1751, La Flèche ; 10 et 12/08/1750, Rouen) ; <i>Amalaric</i> , tragédie (1743) avec son frère Georges ; <i>Régulus</i> tragédie en vers français (1756)		
Né à Lyon ; frère de Barthélémi ; entre au noviciat le 9 septembre 1728 ; enseigne la grammaire; envoyé à Paris pour y faire son cours de théologie ; on lui offre une chaire à L-le-Gd mais retourne à Lyon ; professe huit ans la rhétorique à Lyon ; chargé de la direction du pensionnat ; meurt à Lyon.	<i>Amalaric</i> , tragédie (1743) avec son frère Barthélémi ; <i>Xerxès</i> (27 et 28/05/1747, Lyon) en réponse à celle de Crébillon ; <i>Codrus</i> , tragédie.		
Né à Champagnole (Jura) ; entre au noviciat le 13 août 1743 ; enseigne dans différents collèges, puis rhétorique à L-le-Gd (1758-61) ; après 1773, revient dans sa patrie; autorisation de retourner à Paris où il cultive les lettres et s'attache à quelques éducations particulières ; meurt à Paris ; perçoit la pension.	<i>Placide</i> (06/08/1760 à L-le-Gd ou de Duparc ?) ; ouvrages dramatiques en latin.		
Né dans le diocèse de Besançon ; entre au noviciat le 7 septembre 1759 ; fait sa rhétorique à Avignon en 1761.			

Annexe 6 : Arrêts et édits de suppression de la Compagnie de Jésus en France

1. Extraits de *l'Arrêt de la Cour du parlement...*, du 6 août 1762, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1762, pp. 39-43.

« ...déclare en conséquence lesdits soi-disans Jésuites inadmissibles, même à titre de Société et de Collèges ; ce faisant a ordonné et ordonne que tant ledit Institut, que ladite Société et Collège seront et demeureront exclus du Royaume irrévocablement et sans aucun retour, sous quelque prétexte, dénomination ou forme que ce puisse être, entendant ladite Cour garder et observer à perpétuité les dispositions du présent Arrêt [...] : Fait ladite Cour très-expresses inhibitions et défenses à toutes personnes de proposer, solliciter ou demander en aucun temps ni en aucune occasion le rappel et rétablissement desdits Instituts et Société [...].

Enjoint notre dite Cour à tous et chacun les Membres de ladite Société de vider toutes les Maisons, Collèges, Séminaires, Maisons Professes, Noviciats, Résidences, Missions, ou autres Etablissement de ladite Société, [...] et ce, dans la huitaine de la signification du présent Arrêt, qui sera faite aux Maisons de ladite Société, et de se retirer en tel endroit du Royaume que bon leur semblera, autre néanmoins que dans les Collèges et Séminaires, ou autres Maisons destinées pour l'éducation de la Jeunesse, si ce n'est qu'il y entrassent à titre d'Etudiants, ou pour le temps nécessaire pour prendre les Ordres dans lesdits Séminaires ; leur enjoint de vivre dans l'obéissance au Roi et sous l'autorité des Ordinaires, sans pouvoir se réunir en Société entre eux, sous quelque prétexte que ce puisse être ; leur fait très-expresses inhibitions et défenses, et à tous autres, d'observer à l'avenir lesdits Institut et Constitutions déclarées abusives, de vivre en commun ou séparément sous leur Empire, ou sous toute autre Règle que celles des Ordres dûment autorisés et régulièrement reçus dans le Royaume, de porter l'habit usité en ladite Société, d'obéir au Général ou aux Supérieurs d'icelle, ou à autres personnes par eux préposées, de communiquer, ou entretenir aucune correspondance directe ou indirecte avec lesdits Général ou Supérieurs, ou avec personnes par eux préposées, ni avec aucuns Membres de ladite Société, résidents en Pays étrangers ; de faire à l'avenir les vœux dudit Institut, s'agrèger ou affilier, dedans ou dehors le Royaume audit Institut à tels titres ou par tels vœux et serments que ce puisse être, le tout à peine contre les Contrevenants d'être poursuivis extraordinairement et punis suivant l'existence des cas. [...]

Ordonne que tous ceux desdits Prêtres, Ecoliers et autres de ladite Société, qui se trouvaient dans les Maisons et Etablissements d'icelle Société au 6 août 1761, ne pourront remplir des grades dans aucune des Universités du ressort posséder des Canonicats, ni des Bénéfices à charge d'âme, Vicariats, Emplois ou fonctions ayant même charge, Chaires ou Enseignement public, Offices de Judicature ou municipaux, ni généralement remplir aucunes fonctions publiques, qu'ils n'aient préalablement prêté serment *d'être bons et fidèles sujets et serviteurs du roi, de tenir et professer les Libertés de l'Eglise Gallicane et les quatre Articles du Clergé de France contenus en la Déclaration de 1682, d'observer les Canons reçus et les maximes du Royaume ; de n'entretenir aucune correspondance directe ni indirecte, par Lettres ou par personnes interposées ou autrement, en quelque forme et manière que ce puisse être, avec le Général, le Régime et les Supérieurs de ladite Société résidant en Pays étrangers ; de combattre en toute occasion la morale pernicieuse contenue dans les Extraits des Assertions déposés au Greffe de la Cour, notamment en tout ce qui concerne la sûreté de la personne des Rois, et l'indépendance de leur Couronne, et en tout de ce conformer aux dispositions du présent Arrêt ; notamment de ne point vivre désormais à quelque titre et sous quelque dénomination que ce puisse être, sous l'Empire desdites Constitutions et Institut.* »

2. Extraits de l'Édit du Roi, concernant la Société des Jésuites. Donné à Versailles au mois de novembre 1764, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1764, pp. 1-2.

« ... par notre présent Edit, perpétuel et irrévocable, disons, statuons, ordonnons, voulons et Nous plaît, qu'à l'avenir la Société des Jésuites n'ait plus lieu dans notre Royaume, Pays, Terres et Seigneuries de notre obéissance, permettant néanmoins à ceux qui étaient dans ladite Société de vivre en Particuliers dans nos Etats, sous l'autorité spirituelle des Ordinaires des Lieux, en se conformant aux Lois de notre Royaume, et se comportant en toutes choses comme nos bons et fidèles Sujets ; Voulons en outre, que toutes procédures criminelles, qui auraient été commencées à l'occasion de l'Institut et Société des Jésuites, soit relativement à des Ouvrages imprimés ou autrement, contre quelques personnes que ce soit, [...] soient et demeurent éteintes et assoupies, imposant silence à cet effet à notre Procureur Général. »

3. Extrait des *Registres du parlement. Du premier Décembre 1764, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1764, p. 2.*

« [...] A ordonné et ordonne, que lesdits ci-devant soi-disans Jésuites qui seraient dans le cas de profiter de ladite permission, seront tenus de résider dans le Diocèse de leur naissance, et néanmoins ne pourront approcher de la Ville de Paris plus près de dix lieues ».

4. Extraits de *l'Édit du Roi, concernant les sujets du Roi qui étaient engagés dans la Société et Compagnie des Jésuites. Donné à Versailles au mois de mai 1777, Paris, Imprimerie Royale, 1777, pp. 2-4.*

« [...] Les sages précautions du Roi, notre très-honoré Seigneur et Aieul, ayant opéré sans retour l'extinction totale de cette Société et Compagnie dans notre royaume, son anéantissement et l'extinction absolue de son régime dans tous les Etats catholiques ne laissent plus aucun espoir qu'elle puisse jamais être rétablie. Dans ces circonstances nous avons résolu d'expliquer nos intentions sur les moyens qui nous ont paru le plus convenables pour faire participer les Ecclésiastiques qui ont été membres de ladite Société et Compagnie, d'une manière plus parfaite, aux effets de la bienveillance et de l'amour dont nous sommes remplis pour tous nos sujets, en prenant néanmoins les précautions que notre sagesse exige pour éviter tout ce qui pourrait troubler l'ordre et la tranquillité que nous voulons maintenir dans notre royaume. A ces causes et autres à ce nous mouvant, de l'avis de notre Conseil, et de notre certaine science, pleine de puissance et autorité royale, nous avons, par cet Edit perpétuel et irrévocable, dit, statué et ordonné ; disons, statuons et ordonnons, voulons et nous plaît ce qui suit :

ARTICLE PREMIER

Ceux de nos sujets qui étaient engagés dans ladite Société et Compagnie des Jésuites, et qui avaient été promus aux saints Ordres, continueront de vivre dans nos Etats comme particuliers, et ainsi que les autres Ecclésiastiques séculiers, sous l'autorité spirituelle des Ordinaires des lieux, en se conformant aux Lois du royaume.

II.

Ils ne pourrons se réunir pour vivre plusieurs ensemble en société, sous quelque prétexte que ce puisse être.

III.

Nous leur faisons expresses inhibitions et défenses d'avoir ni entretenir aucun commerce ni aucune correspondance avec les étrangers qui auraient été de ladite Société et Compagnie, surtout avec ceux qui auraient eu ci-devant quelque autorité dans ladite Société.

IV.

Voulons que ceux des ci-devant Jésuites qui sont constitués dans les saints Ordres, ne puissent posséder aucuns bénéfices à charge d'âmes dans les villes, ni exercer dans lesdites villes les fonctions de Vicaires ; leur permettons seulement de posséder dans lesdites villes et ailleurs des bénéfices simples ou sujets à résidence.

V.

Leur permettons pareillement de posséder des Cures dans les campagnes, et d'exercer les fonctions de Vicaires dans lesdites paroisses de campagne seulement.

VI.

Ne pourront néanmoins exercer les fonctions de Supérieurs de Séminaires, de Régents dans les Collèges, ni autres relatives à l'éducation publique.

VII.

Ceux desdits ci-devant Jésuites, mentionnés ès articles précédents, seront à l'avenir capables de recevoir tous legs et donations, de tester, contracter et jouir de tous les effets civils ainsi que nos autres sujets ; sans néanmoins que ceux qui auraient quitté ladite Société après avoir atteint l'âge de trente-trois ans accomplis, ou qui auraient atteint ledit âge de

trente-trois ans accomplis lors de l'Edit du mois de Novembre 1764, puissent recueillir aucune succession.

VIII.

Ne pourront prendre possession d'aucun bénéfice, ni exercer aucune fonction de Vicaire, sans avoir préalablement rapporté un acte de soumission, signé d'eux, de se conformer aux dispositions de l'Edit du mois de novembre 1764, et de notre présent Edit [...].

IX.

Les ci-devant Jésuites continueront de jouir des pensions qui leur ont été accordées, jusqu'à ce qu'ils aient été pourvus d'un bénéfice de mille livre de revenu [...].

X.

Faisons expresses inhibitions et défenses à tous nos sujets d'écrire et faire imprimer ou débiter aucuns ouvrages concernant la suppression de ladite Société et Compagnie de Jésuites, imposant un silence absolu sur tout ce qui peut concerner ladite Société.

XI.

Voulons que l'Edit du mois de novembre 1764, ensemble notre présent Edit, soient exécutés dans toutes leurs dispositions, nonobstant tous Règlements et Arrêtes à ce contraires, auxquels nous avons dérogé et dérogeons par le présent Edit. [...]

Registré, ouï et ce requérant le Procureur général du Roi, pour être exécuté selon sa forme et teneur ; à la charge, sous le bon plaisir du Roi, que les ci-devant soi-disans Jésuites seront tenus de se retirer et résider dans les Diocèses de leur naissance, si ce n'est dans le cas où ils pourront posséder ailleurs des bénéfices ; qu'ils ne pourront posséder Canoncats ni dignités dans les Cathédrales et Collégiales des villes ; qu'ils ne pourront exercer dans les villes aucune fonction publique de ministère ; et que ceux qui seront pourvus de bénéfices ou vicariats ne pourront les posséder, que la soumission exigée par l'article VIII du présent Edit

ne contienne en outre celle de maintenir et professer les libertés de l'Eglise gallicane, et notamment les quatre articles de la déclaration du Clergé de 1682 [...]. »

5. Extraits de la Déclaration du Roi, concernant les ecclésiastiques qui ont été ci-devant dans la Société des Jésuites. Donnée à Versailles le 7 juin 1777, Paris, Imprimerie Royale, 1777, pp. 1-4.

« [...] L'extinction de ladite Société et Compagnie ayant été ordonnée par le Roi, notre très-honoré Seigneur et Aïeul, dans tous ses Etats, pays, terres et seigneuries de son obéissance, par son Edit du mois de novembre 1764, le régime de ladite Société et Compagnie ayant été anéanti dans tous les Etats catholiques de l'Europe, par un concert unanime de toutes les Puissances, il n'est plus possible qu'elle soit jamais rétablie ; les circonstances qui avaient pu engager le feu Roi à différer de statuer d'une manière plus précise sur le sort desdits ci-devant Jésuites, n'existant plus, nous avons cru devoir suivre la route que sa sagesse nous avait tracée ; ces Ecclésiastiques étant rentrés dans l'ordre des autres Ecclésiastiques séculiers de notre royaume, nous avons jugé qu'ils devaient jouir des mêmes avantages, et participer aux effets civils ainsi que tous nos autres Sujets. Nous avons cependant estimé nécessaire de prendre encore de justes précautions, afin de conserver le repos des familles et d'éviter tout ce qui pourrait troubler l'ordre et la paix que nous voulons maintenir dans notre royaume. Notre Edit du mois de mai dernier ayant été adressé à notre Parlement, il aurait, le 13 dudit mois, en procédant à son enregistrement, apposé, sous notre bon plaisir, différentes modifications, que son zèle pour le bien de notre service lui a inspirées, mais que nous ne pouvons néanmoins laisser subsister en entier, attendu que quelques-unes sont directement opposées à nos volontés exprimées par notre dit Edit, et qu'elles priveraient lesdits Ecclésiastiques d'une partie des avantages que nous avons reconnu qu'ils pouvaient, sans inconvénient, partager avec nos autres Sujets [...]. Nous ne pourrions, sans blesser notre justice, permettre que des Ecclésiastiques fussent privés de la liberté de résider, du consentement de leur Evêque, dans tels des autres diocèses où il jugerait à propos de leur permettre de résider, ni qu'il fût porté atteinte au droit des Ordinaires de donner ces permissions aux Ecclésiastiques de leurs diocèses, en mettant ceux-ci dans l'impossibilité d'en profiter. Si, par des motifs de sagesse, nous avons cru devoir exclure les ci-devant Jésuites des bénéfices à charge d'âmes dans les villes, nous ne pouvons pas souffrir qu'ils soient exclus dans lesdites villes, au préjudice de notre volonté, des dignités, canonicats et prébendes des Eglises cathédrales et collégiales qui n'exigent que la résidence, et qu'ils

peuvent posséder sans aucun inconvénient : Nous avons pensé qu'il était de notre sagesse de leur interdire toutes fonctions relatives à l'éducation publique ; mais nous ne pouvons permettre que notre Cour étende cette exclusion au-delà des termes de notre Edit [...]. A l'égard de la soumission de maintenir et professer les libertés de l'Eglise Gallicane, et notamment les quatre articles de la Déclaration du Clergé de 1682, nous avons estimé convenable de confirmer cette disposition de l'arrêt de notre dite Cour, comme conforme aux Ordonnances des Rois nos prédécesseurs. A ces causes et autres à ce nous mouvant, [...] ; disons, déclarons et ordonnons, voulons et nous plaît : Que l'Edit du Roi, notre très-honoré Seigneur et Aïeul, du mois de novembre 1764, ensemble notre Edit du mois de mai dernier, seront exécutés suivant leur forme et teneur : En conséquence, et conformément à iceux, les Ecclésiastiques mentionnés en notre dit Edit, pourront, ainsi que les autres Ecclésiastiques séculiers de notre royaume, résider hors du diocèse de leur naissance, lorsqu'ils en auront obtenu la permission de leur Evêque. Pourront posséder toutes dignités, canonicats et prébendes dans les Cathédrales et Collégiales, autres néanmoins que celles qui ont charge d'âmes, ou dont les fonctions sont relatives à l'éducation publique [...] : Pourront pareillement, avec la permission de l'Ordinaire, exercer les fonctions publiques du Ministère, à la charge par eux de se conformer dans l'exercice desdites fonctions, aux Saints Canons, aux Lois du royaume et à nos Ordonnances. Voulons au surplus et nous plaît, que ceux desdits Ecclésiastiques qui sont ou qui seront à l'avenir pourvus des bénéfices dont la possession leur est permise par notre dit Edit, ou qui exercent ou voudront exercer dans la suite les fonctions de Vicaires dans les paroisses de campagne, ne puissent être maintenus ou mis en possession desdits bénéfices, ni exercer lesdites fonctions, sans avoir préalablement fait leur soumission de se conformer à l'Edit du mois de novembre 1764, ensemble à notre Edit du mois de mai dernier, et à notre présente Déclaration, et de maintenir et professer les libertés de l'Eglise Gallicane, et notamment les quatre articles de la Déclaration du Clergé de France de 1682 ; laquelle soumission ils seront tenus de passer dans la forme prescrite par l'article VIII de notre Edit du mois de mai dernier [...]. »

Annexe 7 : Pères de la Foi sous le Consulat et l'Empire et jésuites lors du rétablissement de la Compagnie de Jésus en France

1. Tableaux statistiques des effectifs de la Compagnie au moment de la suppression et de la restauration

Tirés d'Alexandre Vivier, *Status Assistantiae Galliae Societatis Jesu, 1762-1768*, Paris, Leroy, 1899, p. XIII et de Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, Beauchesne, 1914-1922, vol. 1, p. 550.

Numerus sociurum Assistentiae Galliae s. j. exeunte anno 1761

	Sacerd.	Schol.	Coadj.	Universi.
In Provincia Aquitaniae	228	102	82	412
Campaniae	288	160	132	580
Franciae	358	204	149	711
Lugdunensi	374	175	152	701
Tolosana	337	185	123	645
	1585	826	638	3039

La Compagnie de Jésus en France 1814-1830 : état du personnel

	Prêtres	Scolastiques	Frères coadjuteurs	Total
1815, 18 octobre	41	23	27	91
1816, "	55	38	42	135
1817, "	62	35	47	144
1818, 31 décembre	66	54	56	176
1819, "	66	55	61	182
1820, 29 février	72	67	59	198
1821, 28 mars	90	88	58	236
1822, 1 ^{er} janvier	97	101	66	264
1823, "	95	122	72	289
1824, "	108	131	81	320
1825, "	116	159	98	373
1826, "	130	183	118	431
1827, "	139	181	134	454
1828, "	134	182	140	456
1829, "	144	162	127	433
1830, "	148	160	124	432

2. Tableaux des entrées des anciens jésuites et des pères de la foi dans la Compagnie en 1814

Tiré du *Catalogus sociorum et officiorum Societatis Jesu in Gallia, 1814-1818*, s.l., 1892, pp. 13-16.

Nomina Patrum et Fratrum olim Societatis Fidei, postea Societatis Jesu in Gallia

Nomen et Cognomen	Ingressus in Soc. Fidei	Nomen et Cognomen	Ingressus in Soc. Fidei
SACERDOTES			
P. Barat <i>Ludovicus</i>	dec. 1800	P. Grivel (de) <i>Fidelis</i>	sept. 1794
P. Barret <i>Clemens</i>	sept. 1802	P. Gury <i>Joann.-Bapt.</i>	aug. 1795
P. Béquet <i>Petrus</i>	jul. 1801	P. Jaubert <i>Joannes</i>	1798
P. Boissard <i>Leopoldus</i>	febr. 1803	P. Jennesseaux <i>Nicol.</i>	april. 1795
P. Cabarat	apr. v. maio 1804	P. Jourdan <i>Jacobus</i>	?
P. Cahier <i>Edmundus</i>	1801	P. Ladavière <i>Petrus</i>	1806 ?
P. Calliat <i>Joann.-Bapt.</i>	1797 vel 1798	P. Lambert <i>Ludov.</i>	1797 vel 1798
P. Coulon <i>Augustinus</i>	1795 ad. 1797	P. Leleu <i>Ludovicus</i>	januar. 1803
P. Coydy <i>Ludovicus</i>	aug. 1796	P. Loriquet <i>Joannes</i>	nov. 1801
P. Cuénet <i>Petrus</i>	sept. 1794	P. Marion <i>Petrus</i>	1807
P. Debrosse <i>Robertus</i>	1801 vel 1802	P. Ploquin <i>Joannes</i>	?
P. Deplace <i>Stephanus</i>	1807	P. Roger <i>Petrus</i>	sept. 1795
P. Desroziers <i>Joannes</i>	1803 ?	P. Ronsin <i>Petrus</i>	1801 vel 1802
P. Dumouchel <i>Steph.</i>	mart. 1803	P. Rozaven <i>Joannes</i>	1798
P. Enfantin <i>Barthol.</i>	mai. 1802	P. Segons <i>Simon</i>	2 octobr. 1807
P. Fleury <i>Carolus</i>	1802	P. Sellier <i>Ludovicus</i>	25 maii. 1801
P. Fressencourt <i>Carol.</i>	febr. 1803	P. Thomas <i>Antonius</i>	1801 vel 1803
P. Gloriot <i>Carolus</i>	sept. 1794	P. Varin <i>Josephus</i>	18 jului. 1794
P. Glussot <i>Jo.-Bapt.</i>	nov. 1803	P. Varlet <i>Joannes</i>	1801 vel 1802
P. Godinot <i>Nicolaus</i>	1800	P. Vrindts <i>Joannes</i>	nov. 1801
SCHOLASTICI			
Cailleux <i>Joann.-Bapt.</i>	jan. 1810	Legrand <i>Rochus</i>	januar. 1810
Debussy <i>Ludovicus</i>	aug. 1808	Oudet <i>Victor</i>	aug. 1808
Debussy <i>Maximus</i>	febr. 1809	Pernet <i>Alexius</i>	sept. 1807
François <i>Joannes</i>	januar. 1811		
COADJUTORES			
Amy <i>Petrus</i>	sept. 1803	Gallet <i>Petrus</i>	jul. 1803
Baudot <i>Claudius</i>	1805	Grange <i>Joannes</i>	1804
Beauvoir <i>Joannes</i>	1800 ad 1804	Guichon <i>Ludovicus</i>	1802 vel 1803
Bernay <i>Joannes</i>	1805	Heigny <i>Firminus</i>	oct. 1809
Blanc <i>Josephus</i>	1802	Legros <i>Benedictus</i>	1805
Blanc <i>Ludovicus</i>	1804 vel 1805	Leys <i>Franciscus</i>	1806
Bordelet <i>Franciscus</i>	1806	Liouville <i>Carolus</i>	1800
Broallier <i>Benedictus</i>	1802 ?	Malet <i>Joannes</i>	jul. 1804
Cardon <i>Petrus</i>	1808	Marcon <i>Henricus</i>	1804
Chalancon <i>Joannes</i>	1805	Mayer <i>Petrus</i>	dec. 1802

? Chalancon <i>Jo.-Bapt.</i>		Papin <i>Josephus</i>	jul. 1802
Chanon <i>Sebastianus</i>	jul. 1803	Pélissier <i>Joannes</i>	oct. 1804
Cretin <i>Ludovicus</i>	dec. 1801	Raulin <i>Philippus</i>	1802 vel 1803
Delatre <i>Medardus</i>	april. 1804	Suc <i>Joannes</i>	jun. 1804
Floret <i>Petrus</i>	aug. 1801	Van Smedt. <i>Nicolaus</i>	1806
Fonsala <i>Joannes</i>	1805		

[40 sacerdotes ; 7 scholastici ; 31 coadjutores ; total 78]

De Patribus Antiquae Societatis Jesu in Gallia superstitibus anno 1814

Nomen et cognomen	Ortus	Ingressus	Regressus in Societatem	Obitus
P. Barruel <i>Augustinus</i>	2 oct. 1741	15 oct. 1756	14 oct. 1815	5 oct. 1820
P. Billy <i>Joannes</i>	18 mart. 1738	21 sept. 1755	1807	17 nov. 1829
P. Clorivière (de) <i>Petr.</i>	29 jun. 1735	14 aug. 1756	apr. (?) 1805	9 janr. 1820
P. Fleury <i>Carolus</i>	21 apr. 1739	13 sept. 1756	1803 vel 1804	2 maii 1825
P. Fontaine (de la) <i>J.-B.</i>	30 maii 1739	13 sept. 1757	2 sept. 1803	27 mart. 1821
P. Pravaz <i>Andreas</i>	7 julii 1731	7 sept. 1751	dec. 1817	26 febr. 1821
P. Simpson <i>Aloysius</i>	19 jun. 1742	11 oct. 1756	1803 vel 1804	25 jun. 1820

3. Liste des prêtres employés dans les diocèses et les établissements d'éducation des Pères de la Foi en France, fournie par Joseph Varin lors de son interrogatoire, le 24 janvier 1808

AN F¹⁹ 6287, Exécution du décret du 3 Messidor an XII jusqu'au rapport du 5 février 1808, « Déclaration du Père Varin ex-supérieur et liste des pères de la foi ».

1° Dans l'école secondaire de Belley.

M. Debrosses..... Diocèse de Metz.
M. Jenneaux.... Diocèse de Meaux.
M. Dumouchel..... Diocèse de Versailles.
M. Bequet..... Diocèse de Paris.
M. Hecquet.... Diocèse de Malines (je n'en suis pas sûr)
M. Varlet.... Diocèse de Meaux.

Ils sont tous à peu près du même âge environ 40 ans.

2° Dans l'école secondaire de Roanne.

M. Boissard..... Diocèse de Besançon. âgé de 40
M. La Pierre... natif, je crois, de Joinville... âgé de 45

M. Lalo..... Diocèse de Lyon.... âgé de 50, environ
M. Ronsin.... Diocèse de Soissons... âgé de 38
M. Besançon... Diocèse de Besançon... âgé de 64
M. Gaillet.... ...Diocèse de Langres..... âgé de 36 à 40
M. Coulon... Diocèse (je crois) de Cambrai.. âgé de 40 à 45
M. de Penacanda [?]... Diocèse de Gand... âgé environ 27 ans
M. Cahier, Diacre, Diocèse de Soissons.... âgé environ 28 ans.

3° Au petit séminaire de L'Argentière, diocèse de Lyon

M. Cabarat.... Diocèse de Tours.... âgé de 62 ans. Maintenant chanoine de la cathédrale de Lyon
M. Caillat.... Diocèse de Lyon.... âgé de 45 ans
M. Barat..... Natif de Joigny.... âgé de 40 ans – Vicaire près de Lyon
M. Coydy..... Diocèse d'Amiens. âgé de 45 ans – Vicaire près de Lyon
M. Lorient.... Diocèse de Meaux... âgé 40
M. Cuénet.... Diocèse de Besançon.. âgé 40
M. Gontier..... Diocèse de Lyon..... âgé 50.

Note. M. Roger... Diocèse de Coutances est presque toujours resté seul à Lyon où il exerçait le ministère. Il est chapelain de la cathédrale. Age 45.

4° Au pensionnat de Mondidier [*sic*], diocèse d'Amiens.

M. Leblanc.... Diocèse de Bayeux... âge 37. Maintenant, à Bayeux
M. Sellier..... Diocèse d'Amiens.... âge 39... Curé dans le diocèse d'Amiens
M. Trouvelot... Diocèse de Metz..... âge 36... je crois, desservant dans le diocèse d'Amiens
M. Charpentier... Diocèse d'Amiens. âge 30 – étudiant au séminaire... d'Amiens
M. Leleu (sous diacre ou Diacre) Diocèse d'Amiens. âge 30

Note : On y entretenait par charité un prêtre vieillard infirme, jamais agrégé, nommé M. le Conte.

5° Au petit séminaire de Roulers. Diocèse de Gand

M. Bruson... Diocèse de Bayeux. âgé de 45 à 50. Je le crois à Gand.
M. Donche... Diocèse de Gand... âgé de 40 – je le crois à Coustray [?]
M. de Hasque. Diocèse de Liège ou Namur (je n'en suis pas sûr) âge 40
Je ne sais où il s'est retiré

6° Dans la ville d'Amiens travaillaient sous les ordres de M. l'Evêque ; dans le ministère...
M. de Sambucy... Diocèse, je crois, de Cahors. Il est nommé chanoine... d'Amiens.... âgé de 36 à 40 ans

M. Archias... Diocèse (je crois) d'Aix. Il est retourné dans son Diocèse. Âgé... de 50 à 55 ans.

7° A Bordeaux, travaillaient dans le ministère sous les ordres de M. l'Archevêque, et avec son agrément donnaient aussi quelques missions dans d'autres diocèses...

M. Lambert... Diocèse de Coutances... âgé de 40 à 42. Maintenant chanoine de Poitiers

M. Thomas... Diocèse de Rouen... âgé de 55. Depuis peu... M. L'Archevêque l'avait mis à Bazas pour la conduite de son petit séminaire, en lui adjoignant M. Ladavière qui ne faisait que s'agrèger à l'instant.

M. Gloriot... Diocèse de Besançon... âgé de 40... Maintenant chanoine de Poitiers

M. Enfantin... Diocèse de Valence... âgé de 36... Maintenant chanoine d'Angers

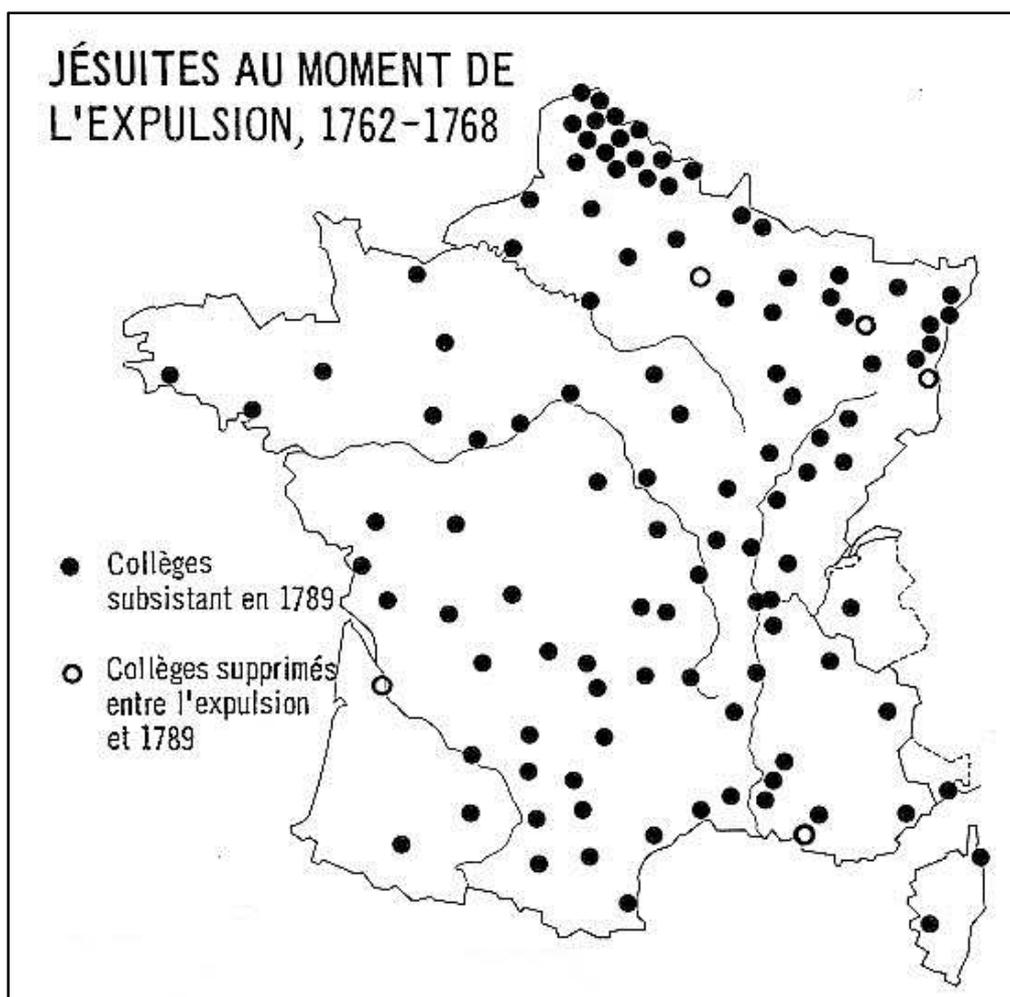
M. Desmarres... Diocèse de Rouen... âgé de 38... Maintenant chanoine d'Angers

Enfin un vicaire de Bordeaux, agrégé depuis peu, pour exercer le ministère, j'ignore son nom.

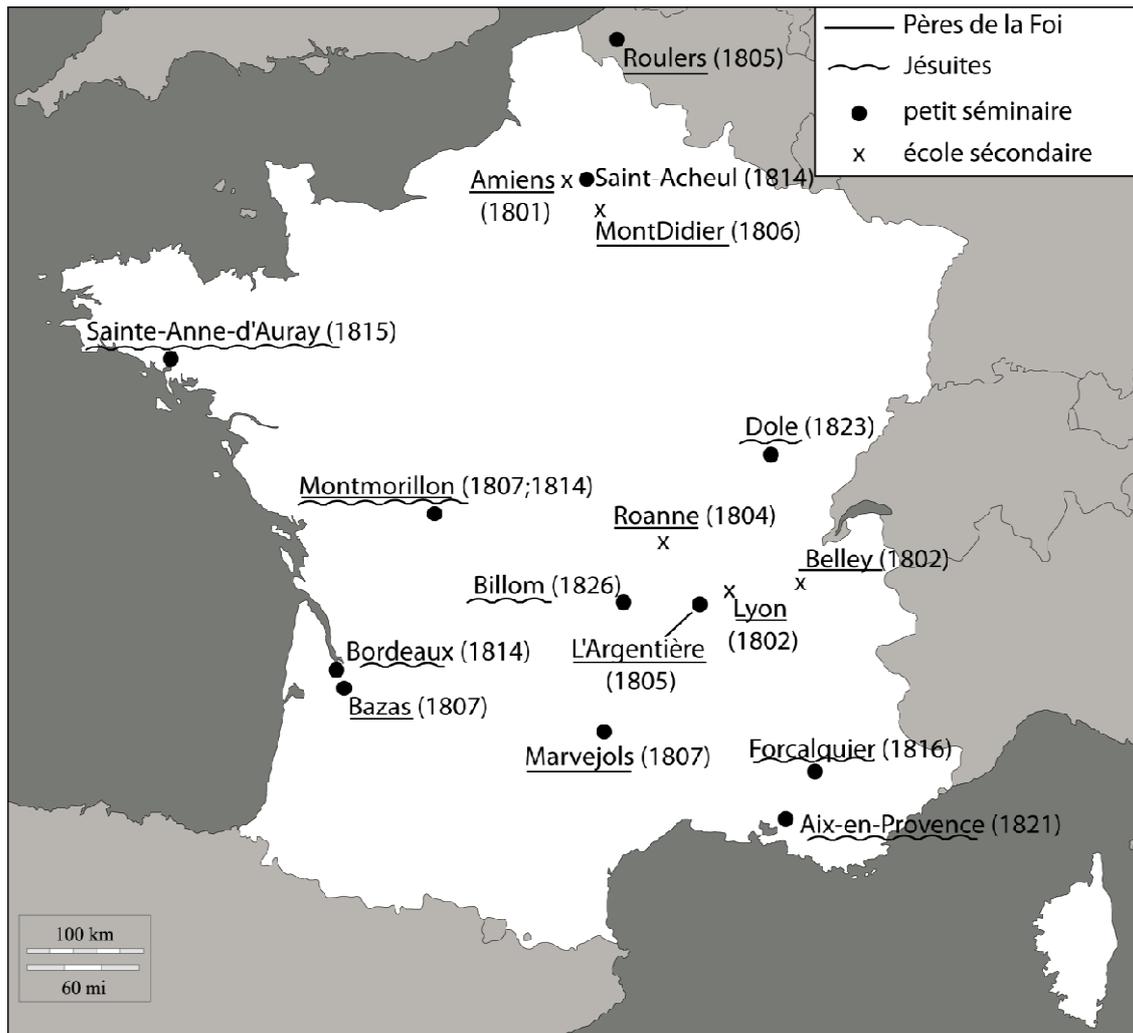
4. Cartes des établissements d'éducation des jésuites avant et après la suppression et des pères de la foi sous l'Empire

Collèges jésuites au moment de l'expulsion, 1762-1768

Carte tirée de Dominique Julia (dir.), *Atlas de la Révolution française, L'enseignement, 1760-1815*, Paris, EHESS, p. 34.

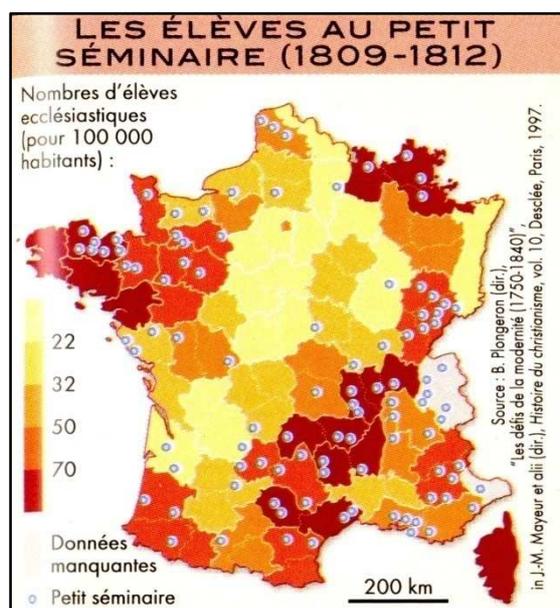
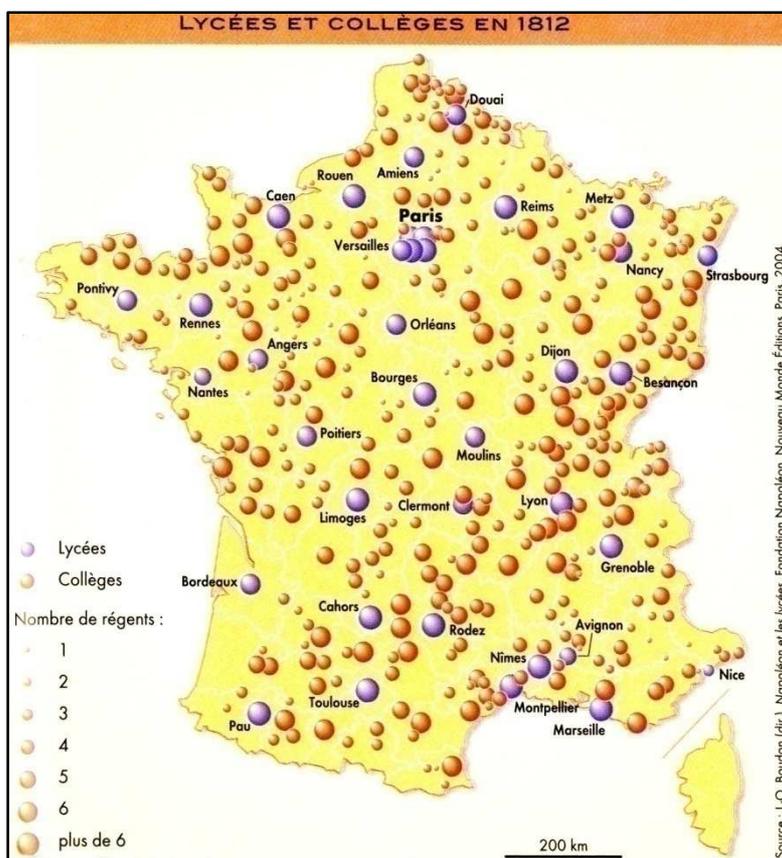


Etablissements des Pères de la Foi et des jésuites entre 1801 et 1828



L'enseignement secondaire sous l'Empire

Cartes tirées de Jean-Luc Chappey et Bernard Gaino, *Atlas de l'empire napoléonien (1799-1815)*, Paris, Editions Autrement, 2008, p. 61 et p. 65.



SOURCES

I. SOURCES MANUSCRITES

A) PARIS

1. Archives françaises de la Compagnie de Jésus, Vanves (AFSI)

Province de Paris – Gouvernement :

A-Pa 31 : Lettres des pères généraux ; Lettres des PP. Gruber (1803-1805) ; Brzozowski (1805-1820) ; Fortis (1820-1829).

A-Pa 70 : Liste des provinciaux de l'Assistance de France et des supérieurs des maisons de la province de France.

A-Pa 71 : Lettres du P. Louis Simpson, 1818-1820.

A-Pa 72 : Lettres des PP. Désiré Richardot, 1821-1824, Nicolas Godinot, 1824-1830, Julien Druilhet, 1830-1833, François Renault, 1833-1836.

Province de Paris – Documents historiques :

C-Pa 84 : Suppression ; divers.

C-Pa 86 : Suppression : pensions.

C-Pa 101 : Révolution française.

C-Pa 500 : Pères de la Foi.

C-Pa 511 : Brochures sur le rétablissement des jésuites.

Province de Paris – Ministère, œuvres, activités :

I-Pa 190 : Petits séminaires avant 1814 et refonte du *Ratio Studiorum*.

I-Pa 191 : Léonard Loumeau, pièces de théâtre.

Saint-Acheul, petit séminaire, 1814-1828 [et collège de Montdidier, 1807-1812] :

EF1 : Collège de Montdidier (1807).

EF 3 : Programmes d'exercices publics et listes des prix à Montdidier des Pères de la Foi (1803-1812).

EF 6 : Annales du petit séminaire de Saint-Acheul ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison depuis le 3 novembre 1814 jusqu'au 20 août 1828, composé à Paris par le P. Loriquet en 1829 [copie B].

EF 16: Pièce de théâtre jouée en l'honneur du P. Loriquet, 5 mai 1824.

EF 68 : Catalogue des livres de la bibliothèque des élèves.

EF 74 : *Le Repas nocturne*, pièce en 3 actes.

EF 120: Exercices publics suivis de la distribution des prix : Programmes, 1819, 1821, 1822, 1824, 1825, 1827-1828 ; Palmarès, 1825-1828.

EF 121: Exercices publics suivis de la distribution solennelle des prix : Programmes, 1816, 1818, 1819, 1824, 1826 ; Palmarès, 1816, 1818, 1819, 1828.

EF 126 bis: Plaidoyers des élèves de rhétorique pour la distribution des prix, 1817 ; Poésies et quatre pièces de théâtre, 1817-1830.

Province de Paris - Maisons :

Q Aix 50/4 : Collège d'Aix en Provence (1822-1830) : Prospectus.

Q Aix 50/5 : Collège d'Aix en Provence (1822-1830) : Poésies en vers.

Q Aix 50/6 : Collège d'Aix en Provence (1822-1830) : Exercices publics.

Q Do 83 et 84 : Dôle, Petit séminaire de l'Arc : Exercices publics (1824-1827)

Fonds Clorivière :

G Cl 111 : Biographie.

G Cl 118 : Correspondance avec des prêtres du Cœur de Jésus.

G Cl 161 : Recueil de poésies.

G Cl 162 : Poésie de Clorivière.

G Cl 164 : Textes divers.

G Cl 167 : *La Sainte Vierge présentée au Temple à l'âge de 3 ans*, pièce en 3 actes avec des chœurs ; Noël et cantiques.

G Cl 193 : Travaux du P. André Rayez sur Clorivière.

Fonds Barruel :

H Ba 52 : Correspondance.

H Ba 58 : Divers.

Fonds Loriquet :

H Lo III/A : Travaux ; *Musae Rhetorices*.

Fonds Ronsin :

H Ron 2 c) : Eléments biographiques ; Cours de rhétorique – Collège de Roanne, 1806.

H Gri : Fonds Grivel.

Fonds Varin :

H Va 17 et 18 : Correspondance.

2. Bibliothèque du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris :

Fonds Jesuitica

Ms 4° 266/1 : Notes à propos de la Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, du P. Gloriot, 1835.

Ms 4° 272 : Recueil de pièces de théâtre de différents auteurs corrigées et augmentées, 1760-1774.

Ms 8° 476 : Simpson, Plan d'études.

Ms 12° 210 : Beauregard, Recueil de lettres édifiantes et utiles à toutes sortes de personnes, 1770-1784.

Ms 12° 436 : Opéras comiques à Louis-le-Grand, 1754-1759.

3. Archives Nationales de France

F¹⁹ 3954 à 4094 : Séminaires ; petits séminaires ou écoles secondaires ecclésiastiques. An VIII-1907.

F¹⁹ 5589 à 5595 : Police des cultes ; Généralités. An XI-1910.

F¹⁹ 5596 à 5658 : Police des cultes ; Dossiers généraux et chronologiques.

F¹⁹ 5659 à 5947 : Police des cultes (classement par diocèses). Premier Empire.

F¹⁹ 6244 à 6427 : Congrégations religieuses masculines et féminines. 1789-1911.

M 240 à 250 : Jésuites [XVe s.] XVIIe-XVIIIe s.

B) ROME

Archives romaines de la Compagnie de Jésus (ARSI)

Ad gradum admissi 1541-1773. Juxta formulas votorum in ARSI asservatas, Rome, 1993-1994, 7 vol.

Correspondance des PP. Généraux :

Fortis 1001 : Correspondance du P. Aloysius Fortis (1819-1829).

Assistance de France – Province de Paris :

Franciae 28 a : Cat. Brev., 1754, 1761.

Franciae 28 b : Cat. Brev., 1752.

Franciae 28 c : Cat. Brev., 1753-1760.

Franciae 1001 : Epistolae, 1814-1819.

Franciae 1002 : Epistolae, 1820-1827.

Franciae 1501 : Litterae annuae, 1814-1836.

Franciae 1601 : Historia domus, 1814-1856.

Franciae 1701 : Summaria vitae, 1818-1895.

Provincia Germaniae (Superioris et Inferioris) :

Germaniae 1001 : Epistolae, 1733-1820.

Historia Societatis Jesu - Paccanaristi :

Historia Societatis Jesu 1054 [Paccanaristi 4] : Documenta generalia, 1797-1808 (1814).

Historia Societatis Jesu 1057 [Paccanaristi 7] : Anglia, Gallia, Germania. P. Rozaven et Sineo.

Provincia Russiae :

Russia 1001 : Epistolae, 1773-1798.

Russia 1002 : Epistolae, 1773-1785.

Russia 1003 : Epistolae, 1773-1798.

Russia 1004 : Epistolae, 1799-1805

Russia 1005 : Epistolae, 1805-1814.

Russia 1006 : Epistolae, 1815-1820.

Russia 1007 : Epistolae, 1784-1820.

Russia 1008 : Epistolae, 1773-1820.

Russia 1015 : Epistolae Vic. Gen. in Russia, 1783-1825.

Russia 1016 : Epistolae Vic. Gen. in Russia, 1802-1808.

Russia 1017 : Epistolae Vic. Gen. in Russia, 1809-1814.

Russia 1018 : Epistolae Vic. Gen. in Russia, 1810-1819.

Russia 1030 : Vota 1762-1806.

C) GRENOBLE

Bibliothèque municipale

Ms 737 rés : Règles pour apprendre dans peu de temps la poésie française, données par le R.
P. Genin, jésuite professeur de rhétorique en 1751 (1757-1759).

D) TROYES

Archives Départementales de l'Aube

EE 1455 : Lettres autographes du prince Xavier à sa sœur la princesse Christine, 31 décembre
1760-31 décembre 1774.

EE 1461 : Lettres de l'abbé Augustin de Barruel, précepteur des jeunes princes de Saxe au
prince Xavier, la plupart relatives à ses élèves. 1775-1783.

EE 2014 : Vers, compliments, à propos adressés au prince Xavier et à la comtesse de Lusace.

II. SOURCES IMPRIMÉES

1. Ouvrages écrits par des jésuites et des anciens jésuites

ABRASSEVIN Claude Cyprien Louis, *Tout le monde a tort, ou jugement impartial, d'une dame philosophe, sur l'affaire présente des Jésuites*, s.l., 1762.

Analyse des sermons du P. Beauregard, Lyon, Rusand, 1825.

ANSQUER DE LONDRES Théophile-Ignace, *Variétés philosophiques et littéraires*, Londres et Paris, Duchesne, 1762.

ANSQUER DU PONÇOL Henri Simon Joseph, *Code de la raison ou principes de morale, pour servir à l'Instruction publique : avec une notice des meilleurs écrivains moralistes, anciens & modernes ; par M. l'Abbé de Ponçol*, Paris, Colas, 1778, 2 vol.

BAUDRAND Barthélemy, *Réflexions, sentiments et pratiques de piété, sur les sujets les plus intéressants de la morale chrétienne*, Lyon, Périsset Frères, 1778.

BEAUVAIS Gilles François de, *Lettres de Madame... à une de ses amies, sur les motifs et les moyens de mener une vie plus chrétienne*, Paris, Claude Hérisant, 1755.

BLANCHARD Jean-Baptiste, *Le Poète des mœurs ou les Maximes de la Sagesse, avec des Remarques morales & historique, utiles aux jeunes gens & aux autres personnes, pour se conduire sagement dans le monde*, Namur, J. F. Stapleaux, 1772, 2 vol.

BONAFOUS Louis-Abel, *Dictionnaire des artistes, ou notice historique et raisonnée des Architectes, Peintres, Graveurs, Sculpteurs, Musiciens, Acteurs & Danseurs ; Imprimeurs, Horlogers & Mécaniciens. Ouvrage rédigé par M. l'abbé de Fontenai*, Paris, Vincent, 1776.

– *Du rétablissement des jésuites et de l'éducation publique*, Emmerick, J. Lambert Romen, 1800.

BRUMOY Pierre, *Le Théâtre des Grecs, par le R. P. Brumoy, de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée*, Paris, Libraires associés, 1763.

CHAMPION DE NILON Charles François, *Manuel de Morale dédié à Monseigneur le Comte d'Artois*, Paris, Edme, 1772.

– *Critique posthume d'un ouvrage de M. de Voltaire*, Londres, 1772.

– *Nouvelles histoires et paraboles. Par l'auteur du Catéchisme pratique*, Paris, Mériçot le jeune, 1786.

CHAMPION DE PONTALIER François, *Variétés d'un philosophe provincial, Par M. Ch... le jeune*, Bruxelles, Veuve Vasse et Paris, H. C. De Hansy, 1767, 2 vol.

- *Le Trésor du chrétien, ou Principes et sentimens propres à renouveler & consommer le Christianisme dans les Ames. Par M. l'Abbé Champion de Pontalier, Paris, Charles-Pierre Berton, 1778, 2 vol.*
- *Le Théologien Philosophe, Paris, Guillot, 1786, 2 vol.*
- *Nouveaux Exercices spirituels, compatibles avec les occupations des différens états où l'on peut & l'on veut se sauver, Par M. l'abbé Champion-Pontalier, Rennes, Veuve Bruté, 1810.*

CHAPELAIN Charles Jean-Baptiste, *Sermons ou discours sur différens sujets de piété et de religion. Par le P. Le Chapelain, Prédicateur de LL. MM. Imp. Royales & Apostoliques. Dédiées à Sa Majesté l'Impératrice Reine de Hongrie & de Bohême, Paris, Mercier, Saillant, Desaint et Humblot, 1768, 6 vol.*

DAGUET Pierre Antoine Alexandre, *Considérations chrétiennes pour chaque jour du mois, très-propres aussi pour des retraites. A l'usage sur-tout des personnes à qui, ou l'habitude au mal, ou la multitude des tentations & des occasions rend la conversion ou la persévérance plus difficile. Par le P. P. A. A. D., Lyon, Aimé Delaroche, 1763.*

DESSAURET Isaac Alexis, *Sermons, panégyriques, oraisons funèbres, instructions chrétiennes, par le R. P. A. Dessaret, jésuite ; publiés par les soins de P. Dessaret, son petit-neveu, avocat à Saint-Flour, et sous les auspices de Monseigneur de Salamon, évêque de Saint-Flour, Saint-Flour, Viallefont, 1829, 4 vol.*

DOMAIRON Louis, *Principes généraux des Belles-Lettres, Dédiés aux Cadets Gentils-Hommes de l'Ecole Royale Militaire. Par M. Domairon, Professeur Royal des Belles-Lettres à ladite Ecole ; de l'Académie de Béziers, Paris, Laporte, 1784, 2 vol.*

- *Poétique française : adoptée par la commission des livres classiques pour l'usage des lycées et des écoles secondaires. Par M. Domairon, ancien professeur des Belles-Lettres à l'Ecole Militaire de Paris ; Inspecteur général de l'instruction publique, Paris, Deterville, An XIII-1804.*
- *Rhétorique française, composée pour l'instruction de la jeunesse ; par M. Domairon, ancien professeur de Belles-Lettres à l'Ecole Royale Militaire de Paris ; Inspecteur-général de l'Instruction publique, Paris, Deterville, 1826.*

DUPARC Jacques LENOIR, *Observations sur les Trois siècles de la littérature française, à Monsieur S***, Amsterdam, Paris, J. Fr. Bastien, 1774.*

- *Examen impartial de plusieurs observations sur la littérature; Ouvrage où l'on fait l'éloge ou la critique des auteurs Latins & des auteurs François dont la lecture pourroit contribuer à former ou à dépraver le goût des jeunes gens... où l'on compare*

- les même sujets qui ont été traités pas différents auteurs anciens et modernes... On joint à ce premier ouvrage une harangue latine sur l'Art Militaire, Paris, Charles-Pierre Berton, 1779.*
- *Nouveau recueil de plaidoyers françois, auxquels on a joint plusieurs recherches très-utiles aux jeunes Elèves de l'Eloquence, Par M. l'Abbé Lenoir du Parc, J. ancien professeur de Rhétorique au Collège Louis-le-Grand, Paris, Veuve Thiboust, 1786.*
 - *Discours sur les sujets oratoires. Nos orateurs manquent-ils de sujets susceptibles d'une véritable Eloquence, Paris, Seguy-Thiboust, 1787.*
- FANTIN-DES-ODOARDS Antoine, *Tableau des écrivains françois où l'on voit le lieu, l'époque de la naissance et de la mort des savans, des gens de lettres et des historiens ; le genre dans lequel ils se sont distingués ; leurs ouvrages les plus connus, ou les éditions les plus recherchées, Paris, A. G. Debray, 1809.*
- FELLER François-Xavier de, *Réflexions philosophiques, politiques et chrétiennes, à l'occasion d'un ouvrage intitulé : Les dangers des spectacles, ou les mémoires de Mr. Le Duc de Champigny, A Paris, 1781, Luxembourg, De l'imprimerie des héritiers d'André Chevalier, s. d.*
- GEOFFROY Jean-Baptiste, *Sermons du R. P. Geoffroy, de la Compagnie de Jésus, auxquels on a joint les oraisons funèbres de Messire Mathias Poncet de La Rivière, ancien évêque de Troyes, Lyon et Paris, Mequignon Junior, 1788, 4 vol.*
- GLORIOT Charles Joseph, *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou recueil propre à diriger dans le choix des lectures, Besançon, J. Petit, 1820.*
- GRANDJACQUET Pierre Augustin, *La muse d'un théologien du Mont-Jura, ou Recueil de petites poésies et opuscules d'un docteur en théologie, Lausanne, 1776, 2 vol.*
- GROSIER Jean-Baptiste, *Mémoires d'une société célèbre, considérée comme corps littéraire et académique, depuis le commencement de ce siècle, ou Mémoires des Jésuites sur les Sciences, les belles-lettres et les arts, publiés par M. l'Abbé Grosier, chanoine de Saint-Louis du Louvre, Paris, Defer De Maisonneuve, 1790, 3 vol.*
- GROU Jean Nicolas, *Morale tirée des Confessions de S. Augustin, par M. l'Abbé Grou, Paris, Mérigot, 1786, 2 vol.*
- *Caractères de la vraie dévotion. Par M. L'Abbé Grou, Paris, Méquignon junior, 1788.*
 - *Maximes spirituelles avec des explications, par M. l'abbé Grou, Paris, Belin, 1789.*
 - *Manuel des âmes intérieures, suite d'opuscules inédits du P. Grou, de la Compagnie de Jésus, Paris, Meyer et Cie, 1833.*

- *Le livre du jeune homme ou Maximes pour la conduite de la vie. Ouvrage inédit du P. Grou de la Compagnie de Jésus. Revu et publié par le P. Jean Noury de la même Compagnie*, Paris, Victor Palmé, 1874.

JACQUET Louis, *Parallèle des Tragiques Grecs et François*, Lille, Duplain Frères, 1760.

LIGNY François de, *Sermons du Père de Ligny, de la Compagnie de Jésus*, Lyon, Périsse Frères, 1828.

MAROLLES Claude François-Xavier, *Mélanges et fragmens poétiques, en françois et en latin. Par M. de Marvielles, Chevalier de l'Ordre de S. Louis*, Paris, Berton, 1777.

- *Sermons pour les principales fêtes de l'année, et sur divers sujets de religion et de morale, Par M. de Marolles, prêtre*, Paris, Veuve Crapart et fils, Lesclapart, Didot fils et Jombert Jeune, 1786, 2 vol.

MONESTIER Blaise, *Principes de la piété chrétienne, ouvrage dédié à Monseigneur le Duc de Bourgogne, Par le Père Blaise Monestier de la Compagnie de Jésus, Professeur de Mathématiques, au collège Royal de Clermont-Ferrand*, Toulouse, François Henault, 1761, 2 vol.

PÉRUSSAULT Sylvain, *Sermons choisis du R. P. P****, Lyon, Duplain Frères, 1758.

PHILIPON DE LA MADELAINE Louis, *De l'Education des Collèges. Par l'Auteur des l'Education du Peuple*, Londres et se trouve à Paris, Moutard, 1784.

- *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple, tant des villes que dans la campagne, avec beaucoup de notes intéressantes. Ouvrage qui peut être également utile aux autres classes de citoyens*, Lyon, Bruyset-Ponthus, 1783.
- *Dictionnaire portatif des poètes français morts, depuis 1050 jusqu'à 1804 : précédé d'une histoire abrégée de la poésie française. Par Philipon de la Madelaine, de l'Académie de Lyon*, Paris, Capelle et Renand, 1805.

REYRE Joseph, *Bibliothèque poétique de la jeunesse ou Recueil de Pièces et de Morceaux de poésie, propre à orner l'esprit et à former le goût des Jeunes Gens, sans nuire à leurs mœurs. Par l'Auteur du Mentor des Enfants et de l'Ecole des Jeunes Demoiselles*, Paris, Eugène Onfroy, An XIII-1805, 2 vol.

- *L'Ecole des jeunes demoiselles, ou Lettres d'une mère vertueuse à sa fille, avec les Réponses de la Fille à sa Mère. Recueillies & publiées par M. l'abbé Reyre, Auteur du Mentor des Enfants ; Ouvrage propre à former l'esprit & le cœur des jeunes personnes du sexe. Seconde édition, revue, corrigée, & très considérablement augmentée*, Paris, Varin, 1786, 2 vol.

ROSSIGNOL Jean Joseph, *Plan d'étude à l'usage des collèges, Par M. l'Abbé Rossignol*, Embrun, Pierre-François Moyse, 1777.

- *Grammaire latine à l'usage des collèges, par M. l'Abbé Rossignol, seconde édition corrigée et augmentée*, Embrun, Pierre-François Moyse, 1787.
- *Mélanges par Mr l'Abbé Rossignol*, Paris, Louis Fantin, 1802
- *Quadrille des enfans par M. l'abbé Rossignol*, Turin, Ignace Soffietti, 1802.
- *Plan d'un cours de philosophie*, par M. l'abbé Rossignol, Turin, Ignace Soffietti, 1803.
- *Edition générale des œuvres de M. Rossignol ci-devant jésuite*, Turin, Ignace Soffietti, 1803.
- *Lettres sur la Pologne par M. l'abbé Rossignol de Vallouise*, Turin, Ignace Soffietti, 1804.
- *Lettres au jeune Prince de la Cisterne sur le Plan de Paris par M. l'abbé Rossignol de Vallouise*, Turin, Ignace Soffietti, 1804.
- *Vœux d'un citoyen bienfaisant avec une lettre aux personnes du sexe de Turin en français et en italien, par M. l'Abbé Rossignol ci-devant jésuite*, Turin, De l'Imprimerie de la Cour d'Appel, 1806.
- *Lettres de M. Rossignol de Vallouise*, Turin, De l'imprimerie de la Cour d'Appel, 1806.
- *Pièces fugitives par M. Rossignol de Vallouise*, Turin, De l'imprimerie de la Cour d'appel, 1806.
- *Entretien familial d'un vicaire sur le serment civique exigé des Evêques, des Curés, & autres Prêtres en fonction*, Turin, Ignace Soffietti, 1809.
- *Prône d'un curé sur le serment civique exigé des Evêques, ces Curés, & autres Prêtres en fonction*, Turin, Ignace Soffietti, 1809.
- *Histoire des œuvres de M. Rossignol*, (s. l. n. d.).

ROUVILLE Alexandre Joseph de, *Lectures chrétiennes sur différens sujets de piété, pour tous les jours du mois ; en faveur des âmes pieuses*, Paris, Charles-Pierre Berton, 1779.

THIÉBAULT Dieudonné, *Apologie des jeunes ex-jésuites qui ont signé le serment prescrit par Arrêt du 6 février 1764*, s.l., 1764.

2. Pièces de théâtre

Agathocle, tragédie en cinq actes représentée au collège des nobles de la Compagnie de Jésus pendant le Carnaval de l'an 1769, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d.

Conaxa ou les Gendres dupés, comédie, représentée dans le Collège de la Compagnie de Jésus, pour la distribution des Prix fondés par Messieurs les nobles Bourgeois de la ville de Rennes, le 22 août, à une heure de l'après-midi (vers 1710), Paris, Michaud Frères, 1812.

FOLARD François Melchior de, *Thémistocle tragédie en cinq actes par le R. P. Follart [sic] de la Compagnie de Jésus représentée au Collège des Nobles de la Compagnie de Jésus pendant le Carnaval de l'an 1767, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d.*

– *Thémistocle, tragédie en cinq actes et en vers, dédiée à Bonaparte, Paris, Sobry et Lebreton et Marielle, an V-1797.*

RÉGIS Joseph-Charles, *Venance, tragédie en cinq actes représentée par MM. Les pensionnaires du collège des nobles pendant le carnaval de l'année 1768, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d.*

TOURNEFORT Pierre Joseph Marie, *Victor, tragédie en cinq actes représentée au collège des Nobles de Milan pendant le Carnaval de l'an 1772, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d.*

VALORIS Antoine, *Brutus, tragédie en trois actes par le R. P. Valoris de la Compagnie de Jésus représentée au Collège des Nobles de Milan pendant le Carnaval de l'an 1771, Milan, Joseph Mazzucchelli, s.d.*

3. Programmes de pièces de théâtre

Raimond Comte de Tripoli, Tragédie en cinq actes. Le Philosophe malgré lui, Comédie-Ballet en trois actes... Seront représentés par les Ecoliers du Collège Royal-Bourbon de la Compagnie de Jésus, A l' occasion de la distribution des prix, Le 17 & 18 août 1758 à trois heures après midi dans la Salle du Collège, Aix, Veuve de René Adibert, 1758.

Tamerlan et Bajazet, Tragédie. La Comédie à faire, Comédie. L'Homme de l'autre monde, Opéra comique. Seront représentés par MM. les Ecoliers du Collège de Dole de la Compagnie de Jésus, les 29 & 31 d'août 1758. On commencera à deux heures précises. La seconde Représentation sera suivie de la distribution des Prix, Dole, J. B. Tonnet, 1758.

Cyrus Reconnu et proclamé roi des Mèdes. Tragédie. Le Couronnement de Cyrus. Ballet. Seront représentés par les Ecoliers du Collège de Dole de la Compagnie de Jésus. Les 7 août 1759, à deux heures & demie après midi. La seconde représentation sera suivie de la distribution des Prix fondés par la Ville, Dole, chez J. B. Tonnet, 1759.

Hercule à Thèbes, Tragédie en cinq actes, Jean d'Outremer, parodie de la tragédie d'Hercule, en trois actes, en vers, Seront représentés par les Ecoliers du Collège de Belsunce de la Compagnie de Jésus, les 1, 2, 4 & 6 du mois de Sept. 1758, à l'occasion de la distribution des prix, Marseille, Joseph-Antoine Brebion, 1758.

La Mort d'Ulysse, tragédie. Le Testament de l'Avare, comédie. Seront représentées par les écoliers du collège de Carpentras, de la Compagnie de Jésus. Les... du mois de juillet à trois heures après midi, Carpentras, Gaspard Quenin, 1754.

Catilina, tragédie. Sera représentée au collège de Louis-le-Grand pour la distribution des prix fondés par Sa Majesté. Le mercredi sixième jour d'août mil sept cent quarante neuf à midi précis, Paris, Thiboust, 1749.

4. Autres écrits d'auteurs jésuites

L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre Caussade, Paris, Desclée De Brouwer, 2006, édition établie et présentée par Dominique Salin.

BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Le Saint déniché ou la banqueroute des marchands de miracles*, La Haye, 1732.

HUBY Vincent, *Œuvres Spirituelles*, Paris, Chez Gabriel-Charles Berton, 1772.

JOUVANCY Joseph de, *De la manière d'apprendre et d'enseigner conformément au décret de la XIVe congrégation générale, ouvrage destiné aux maîtres de la Société de Jésus*, traduction par H. Ferté, Paris, Hachette, 1892.

– *L'Elève de rhétorique au collège Louis-le-Grand de la Société de Jésus au XVIIIe siècle*, traduction par H. Ferté, Paris, Hachette, 1892.

LOYOLA Ignace de, *Ecrits*, traduits et présentés par Maurice Giuliani *et al.* Avec la collaboration de Pierre-Antoine Fabre et Luce Giard, Paris, Desclée De Brouwer, 2011.

Œuvres spirituelles du P. Judde, de la Compagnie de Jésus, recueillies par M. l'abbé Le Noir-Duparc, Paris, Méquignon-Junior, 1833.

PORÉE Charles, *De Theatro, discours sur les spectacles*, Paris, Honoré Champion, 2000.

Ratio Studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, Édition bilingue latin-français présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, traduite par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin, 1997.

Règles de la Compagnie de Jésus, Paris, Jean Fouet, 1620.

Sermons du Père Bourdaloue de la Compagnie de Jésus. Pour les dimanches, Paris, Rigaud, 1716.

5. Arrêts, édits, rapports

Arrêt de la Cour de parlement... du six août 1762, Paris, P. G. Simon, 1762.

Arrêt de la cour du parlement, portant règlement pour les collèges qui ne dépendent pas des Universités, du 29 janvier 1765, Paris, P. G. Simon, 1765.

Déclaration du roi, concernant les ecclésiastiques qui ont été ci-devant dans la Société des Jésuites. Donnée à Versailles le 7 juin 1777, Paris, De l'imprimerie royale, 1777.

Edit du Roi, concernant les Sujets du Roi qui étoient engagés dans la Société & Compagnie des Jésuites. Donné à Versailles au mois de Mai 1777, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1777.

Extrait des registres du Parlement... Du premier décembre 1764, Paris, chez P. G. Simon, 1764.

MENTION Léon, *Document relatifs aux rapports du Clergé avec la Royauté de 1682 à 1789*, tome II de 1705 à 1789, Paris, Alphonse Picard et fils, 1903.

PORTALIS Jean-Etienne-Marie, *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801, les articles organiques publiés en même temps que ce concordat et sur diverses questions de droit public*, Paris, Joubert, 1845.

6. Essais, pamphlets, œuvres

CARADEUC DE LA CHALOTAIS Louis-René, *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la jeunesse*, s. l., 1763.

COYER Gabriel-François, *Plan d'éducation*, Paris, Veuve Duchesne, 1770.

Du rétablissement des Jésuites en France sous le nom de Pères de la Foi, Paris, Plancher, 1819.

- DU SERRE-FIGON Joseph-Bernard, *Oraison funèbre de la très-haute, très-puissante et très-excellente princesse Louise-Marie de France, religieuse carmélite et prieure du monastère de Saint-Denis*, Paris, Eugène Onfroy, 1788.
- GERARD Philippe-Louis, *Le Comte de Valmont ou les égarements de la raison. Lettres recueillies et publiées par M...., Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Moutard, 1777.
- RACINE Louis, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1999, vol. 1.
- ROQUELAURE Armand de, *Discours prononcé le mardi 1^{er} octobre mil sept-cent soixante-onze, en l'église des religieuses carmélites de S. Denis, pour la cérémonie de la prise du voile de profession de Madame Louise-Marie de France*, Paris, Lottin aîné, 1771.
- ROLLIN Charles, *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au cœur*, Paris, Frères Estienne, 1770, vol. 4.
- SALES François de, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969.
- THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS, *Théâtre au Carmel : récréations pieuses*, Bayeux, Cerf et Desclée De Brouwer, 1985.

BIBLIOGRAPHIE

I. INSTRUMENTS BIOGRAPHIQUES, DICTIONNAIRES

- COMPÈRE Marie-Madeleine et JULIA Dominique, *Les collèges français 16^e-18^e siècles*, 2 vol. Paris, I.N.R.P. C.N.R.S., 1984-2002.
- DESGRAVES Louis, *Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les collèges en France (1601-1700)*, Genève, Droz, 1986.
- DELATTRE Pierre (dir.), *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien, Institut supérieur de théologie et Wetteren, Imprimerie de Meester Frères, 1949, 5 vol.
- FOUQUERAY Henri, *Un groupe de martyrs de septembre 1792. Vingt-trois anciens jésuites*, Paris, Spes, 1926.
- GUIBERT Joseph de, VILLER Marcel et CAVALLERA Ferdinand (dir.) continué par RAYEZ André, DERVILLE André et SOLIGNAC Aimé (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
- GUIDÉE Achille, *Notice historique sur le R. P. François Renault de la Compagnie de Jésus*, Paris, Douniol, 1864.
- *Vie du R. P. Joseph Varin, religieux de la Compagnie de Jésus, ancien supérieur général des Pères du Sacré-Cœur en Allemagne, et des Pères de la Foi en France*, Paris, Charles Douniol, 1860.
 - *Notices historiques sur quelques membres de la société des Pères du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus pour faire suite à la vie du R. P. Joseph Varin*, Paris, Douniol, 1860, 2 vol.
 - *Notice historique sur le P. Louis Leleu de la Compagnie de Jésus*, Paris, Douniol, 1860.
 - *Vie du R. P. Sellier de la Compagnie de Jésus*, Paris, Poussièlgue-Rusand, 1858.
- LEVILLAIN Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994.
- MAYEUR Jean-Marie et HILAIRE Yves-Marie, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, 1. Les jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985.
- PADBERG John W., O'KEEFE Martin D. et McCARTHY John L., *For Matters of greater Moment: the first thirty Jesuit general congregations*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1994.

RAYEZ André et FEVRE Louis, *Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1971-1973, 2 vol.

RIQUET Michel, *Augustin de Barruel : un jésuite face aux jacobins francs-maçons (1741-1820)*, Paris, Beauchesne, 1989.

SOMMERVOGEL Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890-1960, 12 vol.

Vie du Révérend Père Loriquet, de la Compagnie de Jésus, écrite d'après sa correspondance et ses ouvrages inédits, Paris, Poussielgue-Rusand, 1845.

VIVIER Alexandre, *Status Assistentiae Galliae Societatis Jesu, 1762-1768*, Paris, M-R. Leroy, 1899.

II. ETUDES

ALBERTAN-COPPOLA Sylviane, « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », *Revue de l'Histoire des religions*, avril-juin, 1988, pp. 151-180.

ALEMANY Véronique, COTTRET Monique et Bernard (dir.), *Saintes ou sorcières ? L'héroïsme chrétien au féminin*, Paris, Les éditions de Paris, 2006.

Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna, éd. Franco Motta, *Annali di storia dell'esegesi*, 19/2, 2002, pp. 333-464.

ANNAERT Philippe, « L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du Nord-Ouest de l'Europe, XVIIe-XVIIIe siècles », *Revue du Nord*, janvier-mars 2012, tome 94, pp. 9-31.

APRILE Sylvie, *Le siècle des exilés. Bannis et proscrits de 1789 à la Commune*, Paris, CNRS Editions, 2010.

ASTBURY Katherine et PLAGNOL-DIEVAL Marie-Emmanuelle (dir.), *Le mâle en France, 1715-1830 : représentations de la masculinité*, Berne, New-York, Peter Lang, 2004.

AVON Dominique et ROCHER Philippe, *Les jésuites et la société française, XIXe-XXe siècle*, Toulouse, Privat, 2001.

BAECQUE Antoine de, *Les éclats du rire : la culture des rieurs au XVIIIe siècle*, Paris, Calman-Lévy, 2000.

BARTHES Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

BÉNICHOU Paul, *Le sacre de l'écrivain (1750-1830) : essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996.

- BERGAMO Mino, *L'anatomie de l'âme de François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
- BERTRAND Dominique, *Dire le rire à l'âge classique : représenter pour mieux contrôler*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995.
- BERTRAND Dominique s.j., *Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974.
- BERTRAND Gilles et SERNA Pierre (dir.), *La République en voyage (1770-1830)*, Rennes, PUR, 2013.
- BERTRAND Gilles et TADDEI Ilaria (dir.), *Le destin des rituels : faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne*, Rome, École française de Rome, 2008.
- BIANCHINI Paolo, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I Gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Torino, Libreria Stampatori, 2001.
- BIANCHINI Paolo (dir.), *Morte e resurrezione di un Ordine religioso : le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milan, Vita e Pensiero, 2006.
- BIARD-MILLERIOUX Jacqueline, *L'esthétique d'Elie Catherine Fréron 1739-1776. Littérature et critique au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1985.
- BIET Christian, *Œdipe en monarchie. Tragédie et théorie juridique à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1994.
- BIET Christian et TRIAU Christophe, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, Paris, Gallimard, 2006.
- BIET Christian (dir.), *Théâtre de la cruauté et récits sanglants en France, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.
- BIET Christian et FRAGONARD Marie-Madeleine (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France (fin XVIe-début XVIIe siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009.
- BOARINI Serge (dir.), *La casuistique classique : genèse, formes, devenir*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2009.
- BONNET Jean-Claude, « De la famille à la patrie », dans Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 2000, pp. 245-267.
- *Naissance du Panthéon : essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998.
- BORIAUD Jean-Yves, « La poésie et le théâtre latins au Collegio Romano d'après les manuscrits du Fondo gesuitico de la Bibliothèque nationale Vittorio Emanuele II », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 102, n° 1, 1990, pp. 77-96.

- BOURDIN Philippe et BOUTRY Philippe, « L'Eglise catholique en révolution : l'historiographie récente », *Annales historiques de la Révolution française*, n°355, janvier-mars 2009 n° 1, pp. 2-23.
- BOUDON Jacques-Olivier, *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXe siècle (1800-1815)*, Paris, Fayard, 2002.
- *Le Consulat et l'Empire*, Paris, Montchrestien, 1997.
- BOUDON Jacques-Olivier (dir.), *Napoléon et les lycées*, Paris, Nouveau Monde, 2004.
- BOUTRY Philippe, « Une recharge sacrale. Restauration des reliques et renouveau des polémiques dans la France du XIXe siècle », dans Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes : cultes et usage chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, EHESS, 2009, vol. 1, pp. 121-173.
- « Une théologie de la visibilité. Le projet *zelante* de resacralisation de Rome et son échec (1823-1829) », dans Maria Antonietta Visceglia et Catherine Brice (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp. 315-367.
 - *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.
- BOYSSE Ernest, *Le théâtre des jésuites*, Paris, Henri Vaton, 1880.
- BREJON DE LAVERGNÉE Matthieu et TORT Olivier (dir.), *L'union du Trône et de l'Autel ? Politique et religion sous la Restauration*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012.
- BREMOND Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, 5 vol.
- BRUBAKER Rogers, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, pp. 66-85.
- BURNICHON Joseph, *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, Beauchesne, 1914-1922, 4 vol.
- BÜTTGEN Philippe et DUHAMELLE Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Editions des Sciences de l'Homme, 2010.
- CAFFIERO Marina, *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions de l'EHESS, 2006.
- « Femmine/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni », *Dimensioni e Problemi della Ricerca storica*, 1994, n° 7/2, pp. 235-245.

- *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Gênes, Marietti, 1991.
- CASSAGNES-BROUQUET Sophie et DUBESSET Mathilde, « La fabrique des héroïnes », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2009, n° 30, pp. 7-16.
- CAVE Christophe, « Le rire des anti-philosophes », *Dix-Huitième Siècle*, n° 32, 2000, pp. 227-239.
- CERTEAU Michel de, *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*, Paris, Seuil, 2005.
- *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993.
- *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.
- *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
- « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIIe siècle : une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome XLI (1965) 3, n° 163, pp. 339-386.
- CHAINAIS Adeline, « Rencontre d'un regard (l'histoire culturelle) et d'un domaine (le spectacle vivant) : propositions pour l'analyse du théâtre espagnol du début du XXe siècle », *Les travaux du CREC en ligne*, série « Questions de méthode », URL : <http://crec-paris3.fr/questions-de-methode>, novembre 2006.
- CHAPPEY Jean-Luc, « Canonisation littéraire et remise en ordre politique et sociale entre Révolution et Empire », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2014/1, vol. 114, pp. 13-29.
- *Ordres et désordres biographiques. Dictionnaires, listes de noms, réputation des Lumières à Wikipédia*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.
- CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009.
- *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.
- CHARTIER Roger, COMPÈRE Marie-Madeleine et JULIA Dominique, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1976.
- CHARTIER Roger et MARTIN Henri-Jean, *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990.
- CHÂTELLIER Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- CHÂTELLIER Louis (dir.), *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- CHERVEL André, *Histoire de l'enseignement du français du XVIIe au XXe siècle*, Paris, Retz, 2006.

- CHOLVY Gérard, « Du Dieu terrible au Dieu d'amour : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle », dans *Transmettre la foi : XVIe-XXe siècles, 109^e Congrès national des sociétés savantes, Dijon 1984, Histoire moderne et contemporaine*, Paris, CTHS, 1984, vol. 1, pp. 141-154.
- CHOLVY Gérard et CHALINE Nadine-Josette (dir.), *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 1995.
- COLLINOT André et MAZIÈRE Francine, *L'exercice de la parole : fragments d'une rhétorique jésuite*, Paris, Éditions des Cendres, 1987.
- COMPÈRE Marie-Madeleine, *Du collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, Julliard, 1985.
- COMPÈRE Marie-Madeleine et CHERVEL André (dir.), *Les humanités classiques*, Paris, INRP, 1997.
- COMPÈRE Marie-Madeleine et PRALON-JULIA Dolorès, *Performances scolaires de collégiens sous l'Ancien Régime : étude de six séries d'exercices latins rédigés au collège Louis-le-Grand vers 1720*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992.
- CORBIN Alain, « (Re)penser le XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 1996, n° 2, p. 9.
- « L'agitation dans les théâtres de province sous la Restauration », dans Marc Bertrand (dir.), *Popular traditions and learned culture in France : from the sixteenth to the twentieth century*, Saratoga, Anma libri, 1985, pp. 93-114.
- CORBIN Alain, GERÔME Noëlle et TARTAKOWSKY Danielle (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994.
- CORBIN Alain et al., *L'invention du XIXe siècle. Le XIXe siècle par lui-même (littérature, histoire, société)*, Paris, Klincksieck, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1999.
- COUNTER Andrew J., « La naissance du duc de Bordeaux, ou la Restauration s'attendrit », *Romantisme*, 2013/1, n° 159, pp. 109-122.
- DAINVILLE François de, *L'éducation des jésuites*, Paris, Editions de Minuit, 1978.
- DANIELUK Robert, « *Ob communem fructum et consolationem* : la genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus », *AHSI*, 149, 2006/1, pp. 29-62.
- « La reprise d'une mémoire brisée : l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus », *AHSI*, 150, 2006/2, pp. 269-308.
- DECHÊNE Abel, *Lettres inédites de Barruel à son retour d'exil (1802-1806)*, Aubenas, Habauzit, 1923.

- « Un précepteur de princes au XVIIIe siècle : Barruel chez le Prince François-Xavier de Saxe (1774-1777) », *Etudes*, 1929, vol. 201, pp. 292-319.
- DEKONINCK Ralph, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005.
- DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick et OFFENSTADT Nicolas (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, 2 vol.
- DELFOSSÉ Annick, « La figure de la Vierge Marie dans l'histoire des femmes et du féminisme », *Hieros, Bulletin Annuel de la Société Belgo-luxembourgeoise d'histoire des religions*, 2003, vol. 8, pp. 22-26.
- DELON Michel, « Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775-1800) », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, pp. 1001-1017.
- DEMERSON Geneviève et Guy, DOMPNIER Bernard et REGOND Annie (dir.), *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1987.
- DÉMIER Francis, *La France de la Restauration (1814-1830) : l'impossible retour du passé*, Paris, Gallimard, 2012.
- DERMENJIAN Geneviève, GUILHAUMOU Jacques et LAPIED Martine (dir.), *Le panthéon des femmes. Figures et représentations des héroïnes*, Paris, Publisud, 2004.
- DES GRANGES Charles-Marc, *Geoffroy et la critique dramatique sous le Consulat et l'Empire (1800-1814)*, Paris, Hachette, 1897.
- La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna : percorsi di ricerca e contesti specifici*, éd. Michela Catto, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, Quaderni 63, Bologna, il Mulino, 2004.
- DOMPNIER Bernard, « Les cantiques dans la pastorale missionnaire en France au XVIIe siècle », dans Stefania Nanni (dir.), *La musica dei semplici : l'altra Controriforma*, Rome, Viella, 2012, pp. 73-105.
- *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1993.
- DOMPNIER Bernard (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009.
- DONADIEU-RIGAUT Dominique, *Penser en images les ordres religieux (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Editions Arguments, 2005.

- DUBU Jean, *Les églises chrétiennes et le théâtre (1550-1850)*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1997.
- DUDON Paul, « De la suppression de la Compagnie de Jésus (1758-1773) », *Revue des questions historiques*, vol. CXXXII, 1938, pp. 75-107.
- DUPONT-FERRIER Gustave, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, Paris, Editions de Boccard, 1921.
- DURANTON Henri (dir.), *Le Pauvre Diable. Destins de l'homme de lettres au XVIIIe siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006.
- DUVIGNAUD Jean, *Sociologie du théâtre*, Paris, PUF, 1999.
- Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé, Actes du 5^e colloque international du C.E.R.C.O.R.*, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005.
- EGRET Jean, « Le procès des jésuites devant les parlements de France (1761-1770) », *Revue historique*, 204, 1950, pp. 1-27.
- FABRE Pierre-Antoine, *Décréter l'image ? La XXVe session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- « L'histoire de l'"ancienne Compagnie" à l'époque de la "nouvelle Compagnie" : perspectives de recherche », dans José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente et Esther Jiménez Pablo, *Los jesuitas : religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 3, pp. 1795-1809.
 - « La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) : interprétations eschatologiques et hypothèses historiographiques », *e-Spania* [en ligne], 12, décembre 2011, URL : <http://e-spania.revues.org/21458>
 - « Le paradigme de l'imitation », dans Martine Delaveau et Yann Sordet (dir.), *Edition et diffusion de l'Imitation de Jésus-Christ (1470-1800)*, Paris, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 2011, pp. 15-20.
 - « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », dans *Recherches de science religieuse*, t. 97, 2009/1, pp. 33-51.
 - *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 XVIe siècle*, Paris, Vrin et éditions EHESS, 1992.
- FABRE Pierre-Antoine et GOUJON Patrick, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur-Paris, Lessius, 2014.

- FABRE Pierre-Antoine et MAIRE Catherine (dir.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010.
- FAYOLLE Roger, *La critique littéraire*, Paris, Armand Colin, 1964.
- FERRIER Béatrice, « Le théâtre entre jeu et texte : une longue tradition scolaire jusqu'au XXI^e siècle », dans *Le français aujourd'hui*, 180 (2013/1), pp. 11-25.
- FILIPPI Bruna, « Le corps suspendu : le martyr dans le théâtre jésuite », *Littératures classiques*, 2010/3, n° 73, pp. 229-239.
- *Il Teatro degli argomenti : gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano*, Rome, IHSI, 2001.
- FLAMARION Edith, « Clovis vu par les jésuites de Louis-le-Grand : *La mort de Siagrius ou l'établissement de la monarchie française (1756)* », dans Paul Mironneau et Gérard Lahouati (dir.), *Figures de l'histoire de France dans le théâtre au tournant des Lumières (1760-1830)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2007/7, pp.91-103.
- *Théâtre jésuite néo-latin et Antiquité : sur le Brutus de Charles Porée (1708)*, Rome, École française de Rome, 2002.
 - « Théâtre jésuite au XVIII^e, régicide et tyrannicide ou le *L.J. Brutus* du P. Porée », dans *Tyrannicide, régicide et Antiquité*, Paris, Association « Méditerranées » Université Paris X- Nanterre, 1994, pp. 71-88.
- FLAMARION Edith (dir.), *La chair et le verbe : les jésuites de France au XVIII^e siècle et l'image*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2008.
- FLOURENS Emile, « Napoléon et les jésuites », *La Nouvelle Revue*, janvier-février 1894, t. 86, pp. 685-708 et mars avril 1894, t. 87, pp. 23-39.
- FONTANA CASTELLI Eva, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome : Niccolò Paccanari et la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Rome, IHSI, 2007.
- FORESTIER Georges, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français (1550-1680) : le déguisement et ses avatars*, Genève, Droz, 1988.
- FORESTIER Georges, CALDICOTT Edric, BOURQUI Claude (dir.), *Le Parnasse du théâtre. Les recueils d'œuvres complètes au théâtre au XVII^e siècle*, Paris, PUPS, 2007.
- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1969, pp. 73-104.
- FOUILLOUX Etienne et GUGELOT Frédéric (dir.), *Jésuites et littérature (XIX^e-XX^e siècles)*, Lyon, Équipe religions, Sociétés Et Acculturation (RESEA), Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA), 2011.

- FOUILLOUX Etienne et HOURS Bernard (dir.), *Les jésuites à Lyon XVIe-XXe siècle*, Lyon, ENS éditions, 2005.
- FRAISSE Geneviève et PERROT Michelle (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XIXe siècle*, Paris, Plon, 1991.
- FRANCE Peter, « Lumières, politesse, énergie (1750-1776) », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, pp. 945-999.
- FRANTZ Pierre, *L'esthétique du tableau dans le théâtre du XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1998.
- FRANTZ Pierre et MARCHAND Sophie (dir.), *Le théâtre français du XVIIIe siècle : histoire, textes choisis, mises en scène*, Paris, Editions l'Avant-scène de théâtre, 2009.
- FUMAROLI Marc, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genève, Droz, 1996.
- « La querelle de la moralité du théâtre au XVIIe siècle », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° 84, juillet-septembre 1990, pp. 67-97.
 - *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria », de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.
- FUMAROLI Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999.
- FUREIX Emmanuel, *La France des larmes : deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- « Présent, passé, futur : la mort et le temps politique (1820-1830) », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2002, n° 25, pp. 155-163.
- GAINOT Bernard et SERNA Pierre (dir.), *Secret et République (1775-1840)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2003.
- GALLO Anne-Sophie, « Attaquer ou défendre : compréhensions et perceptions des congrégations d'inspiration ignatienne en France sous le Consulat et l'Empire (1801-1814) », dans Silvia Mostaccio, Marina Caffiero, Jan De Maeyer, Pierre-Antoine Fabre et Alessandro Serra, *Echelles de pouvoir, rapports de genres : femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, pp. 105-115.
- « Réflexions et jalons pour une histoire de l'"identité jésuite" pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », *Europa Moderna*, n° 3, 2012, pp. 101-124.
 - « Théâtre et opéra dans le *Journal de Trévoux* (1701-1762) : scène héritée, scène rêvée », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, pp. 515-531.

- GANTY Etienne, HERMANS Michel et SAUVAGE Pierre (dir.), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2002.
- GAZIER Augustin, « L'expulsion des Jésuites sous Louis XV », *Revue historique*, mai-août 1880, t. 13, pp. 308-325.
- GERBOD Paul, *La vie quotidienne dans les lycées et collèges au XIXe*, Paris, Hachette, 1968.
- GIARD Luce (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995.
- GIARD Luce et VAUCELLES Louis de (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- GODECHOT Jacques, « Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle », *Annales historiques de la Révolution française*, octobre-décembre 1971, pp. 481-501.
- GOFFLOT L.-V., *Le théâtre au collège du Moyen âge à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1907.
- GORDON-SEIFERT Catherine, « From Impurity to Piety : Mid 17th-Century French Devotional Airs and the Spiritual Conversion of Women », *The Journal of Musicology*, 22/2, 2005, pp. 268-291.
- GOUJON Bertrand, *Monarchies postrévolutionnaires 1814-1848*, Paris, Seuil, 2012.
- GOUJON Patrick, « Textes spirituels et existence chrétienne : la place évangélique du lecteur », dans *Recherches de science religieuse*, t. 97, 2009/1, pp. 13-32.
- *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.
- GUASTI Niccolò, *L'esilio italiano dei Gesuiti spagnoli : identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2005.
- GUERBER Jean, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973.
- GUIBERT Joseph de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus : esquisse historique*, Rome, IHSI, 1953.
- GUIGNET Philippe, « De la clôture et de ses usages », *Histoire, économie & société*, 2005/3, pp. 323-328.
- HALPERN Catherine (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 2009.
- HENNEAU Marie-Elisabeth, « Le supériorat au féminin au temps de la réforme catholique : conception et exercice du pouvoir dans quelques couvents de religieuses à vœux

- solennels », dans Armel Nayt-Dubois et Emmanuelle Santinelli-Foltz (dir.), *Femmes de pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2009, pp. 341-360.
- « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire. État de la question et pistes de recherches à propos des couvents de femmes (XIIIe-XVIIIe s.) sur le territoire de la Belgique actuelle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2008, vol. 86-3 et 4, pp. 769-792.
 - « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVIIe siècle : une vie *sub clausura perpetua* ? », *Histoire, économie et société*, 2005/3, pp. 387-398.
 - « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17^e-18^e siècle) », dans Isabelle Brouard-Arends (dir.), *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2003, pp. 69-80.
- HENRYOT Fabienne, JALABERT Laurent et MARTIN Philippe, *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, Metz, Editions Serpenoise, 2011.
- HERR Mireille, *Les tragédies bibliques au XVIIIe siècle*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988.
- HOBSBAWM Éric et RANGER Terence, *L'Invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006 [1^{ère} éd. 1983].
- HOLLANDER Paul d' (dir.), *L'Eglise dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIXe siècle*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2001.
- HOSTIOU Jeanne-Marie, « La vogue du prologue dramatique, un genre médian (1680-1760) », dans Florence Boulerie (dir.), *La médiatisation du littéraire dans l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles*, Tübingen, Narr, 2013, pp. 63-76.
- HOURS Bernard, *La vertu et le secret : le dauphin, fils de Louis XV*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- *Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, Cerf, 1987.
- HURTUBISE Pierre, *La casuistique dans tous ses états : de Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Ottawa, Novalis, 2005.
- Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, éd. Marina Caffiero, Franco Motta et Sabina Pavone, *Dimensioni e problemi delle ricerca storica*, n° 1/2005.
- Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, éd. Pierre-Antoine Fabre et Antonella Romano, *Revue de Synthèse*, t. 120, n° 2-3, 1999.
- Les Jésuites*, numéro spécial, *Dix-Huitième Siècle*, n° 8, 1976.

- JOUHAUD Christian, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.
- JULIA Dominique, *Les trois couleurs du tableau noir : la Révolution*, Paris, Belin, 1981.
- KRIEF Huguette, « Le conte politique et l'*Isègoria* à l'aurore de la révolution française », *Féeries*, 2006, n° 3, pp. 159-180.
- KROEN Sheryl, « Politique et théâtralité sous la Restauration », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2007, n° 35, pp. 19-33.
- *Politics and Theater : The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000.
- LANDI Sandro, « Au-delà de l'espace public. Habermas, Locke et le consentement tacite », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012/4, n° 59-4, pp. 7-32.
- LAMALLE Edmond, « L'archivio generale di un grande ordine religioso : quello della Compagnia di Gesù », *Archiva ecclesiae*, 1981, vol. LXXXII, pp. 87-120.
- LANGLOIS Claude, « Le difficile rétablissement de la Compagnie de Jésus en France », dans *Politique et mystique chez les jésuites : hier et aujourd'hui, Actes du colloque du 8-9 décembre 1989*, Médiasèvres, Paris, 1990, pp. 21-35.
- *Le Catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.
 - Claude Langlois, « "Philosophe sans impiété et religieux sans fanatisme" : Portalis et l'idéologie du système concordataire », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 1979, 15-16, pp. 37-57.
- LE BRUN Jacques, *La jouissance et le trouble : recherches sur la littérature chrétienne à l'âge classique*, Genève, Droz, 2004.
- « Mutations de la notion de martyr au XVIIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », dans Jacques Marx (dir.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 77-90.
 - Jacques Le Brun, « Politique et spiritualité : la dévotion au Sacré Cœur », *Concilium*, 1971, n° 69, pp. 25-36.
- LEFLON Jean, « Les petits séminaires de France au XIXe siècle », dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome 61, n° 166, 1975, pp. 25-35.
- LE GOFF Jacques et RÉMOND René (dir.), *Histoire de la France religieuse, Tome III, Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine, XVIII-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001.
- LEGOY Corinne, *L'enthousiasme désenchanté. Eloge du pouvoir sous la Restauration*, Paris, Société des études robespierristes, 2010.

- « La gloire et le temps », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2002, n°25, pp. 165-170.
- LELEUX Marie-Claude, « Les prédicateurs jésuites et leur temps à travers les sermons prononcés dans le Paris religieux du XVIIIe siècle, 1729-1762 », *Histoire, économie et société*, 1989, vol. 8, n° 1, pp. 21-44.
- LÉONI Sylviane, *Le poison et le remède : théâtre, morale et rhétorique en France et en Italie, 1694-1758*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998.
- LEROY Michel, *Le mythe jésuite : de Béranger à Michelet*, Paris, Puf, 1992
- LE VERDIER Pierre, *Ancien théâtre scolaire normand*, Rouen, Léon Gy, 1904.
- LIGTHART Cornelius J., *Le retour des jésuites au XIXe siècle. La vie du Père Général J. Ph. Roothaan*, Namur, Culture et vérité, 1991.
- LOCHERT Véronique et GUARDIA Jean de (dir.), *Théâtre et imaginaire. Images scéniques et représentations mentales (XVIe-XVIIIe siècle)*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2012.
- MAIRE Catherine, « Les jansénistes et le millénarisme. Du refus à la conversion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1, pp. 7-36.
- *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.
- *Les convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1985.
- MAJAULT Joseph, *Petite histoire du théâtre scolaire*, Paris, INRDP, 1973.
- MALANDAIN Gilles, *L'introuvable complot. Attentat, enquête et rumeur dans la France de la Restauration*, Paris, EHESS, 2011.
- MARTIN Jean-Clément (dir.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Perrin, 2011.
- *La révolte brisée. Femmes dans la Révolution française et l'Empire*, Paris, Armand Colin, 2008.
- *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France (1789-1799)*, Paris, Seuil, 1998.
- MARTIN Philippe, « Un livre pour tous : lectures multiples de l'Imitation (XVIIe-XIXe siècle) », dans Martine Delaveau et Yann Sordet (dir.), *Edition et diffusion de l'Imitation de Jésus-Christ (1470-1800)*, Paris, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 2011, pp. 71-81.
- *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003.

- MASSEAU Didier, « L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime : enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée ? », *Etudes sur le XVIIIe siècle*, vol. XXXIV, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006, pp. 81-96.
- « La position des apologistes conciliateurs », *Dix-Huitième Siècle*, n° 34, 2002, pp. 121-130.
 - *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.
- MASSEAU Didier (dir.), *Les marges des Lumières françaises, 1750-1789, Actes du colloque, 6-7 décembre 2001*, Genève, Droz, 2004.
- MAUZI Robert, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1969.
- MAYEUR Françoise, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation. Tome III, De la Révolution à l'Ecole républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, 2004.
- MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles et Luce *et al.*, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome IX, L'âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997.
- *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome X, Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997.
- MECH Paul, « Les bibliothèques de la Compagnie de Jésus », dans Claude Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises. II Les bibliothèques sous l'Ancien Régime (1530-1789)*, Paris, Promodis – Editions du Cercle de la Librairie, 1988, pp. 57-63.
- MENOZZI Daniele, « Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848) », dans *Storia d'Italia, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. 9, 1986, pp. 769-806.
- MERVANT-ROUX Marie-Madeleine (dir.), *Du théâtre amateur : approche historique et anthropologique*, Paris, CNRS éditions, 2004.
- MIRONNEAU Paul et LAHOUATI Gérard (dir.), *Figures de l'histoire de France dans le théâtre au tournant des Lumières (1760-1830)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2007/7.
- MOLINO Jean, « Quelques hypothèses sur la rhétorique au XIXe siècle », *RHLF*, mars-avril 1980, n° 2, pp. 181-192.
- MOLLIER Jean-Yves, REID Martine et YON Jean-Claude (dir.), *Repenser la Restauration*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2005.
- MOSTACCIO Silvia, « A Conscious Ambiguity: The Jesuits Viewed in Comparative Perspective in the Light of Some Recent Italian Literature », *Journal of Early Modern History*, 12, 2008, pp. 409-441.

- MOSTACCIO Silvia, CAFFIERO Marina, DE MAEYER Jan, FABRE Pierre-Antoine et SERRA Alessandro, *Échelles de pouvoir, rapports de genres : femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- MOSTACCIO Silvia (dir.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010.
- MOTTA Franco, « Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione », dans Massimo Firpo (dir.), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2005, pp. 189-210.
- MYDLARSKI Henri, « Les moralistes des Lumières : une macro-lecture », *Revue des Sciences Humaines*, n° 215, 1989-3, pp. 59-75.
- NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, 3 vol.
- O'MALLEY John et al., *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1999-2006, 2 vol.
- PADBERG John W., *Colleges in controversy: the Jesuit schools in France from revival to suppression (1815-1880)*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1969.
- PASTURE Patrick et ART Jan (dir.), *Gender and Christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Leuven, Leuven University Press, 2012.
- PAVONE Sabina, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2008.
- PERCHELLET Jean-Pierre, *L'héritage classique : la tragédie entre 1680 et 1814*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- PIEJUS Anne (dir.), *Plaire et instruire : le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007.
- PLAGNOL-DIEVAL Marie-Emmanuelle, « Théâtres privés et contes de fées dans la seconde moitié du XVIIIe siècle », *Féeries*, 2007, n° 4, pp. 51-70.
- « Du théâtre de société au théâtre amateur : le tournant des Lumières », dans *Le théâtre des amateurs un théâtre de société(s), Actes du colloque international des 24, 25 et 26 septembre 2004, le Triangle, Rennes, Rennes, Théâtre s en Bretagne*, 2005, pp. 37-48.
 - *Le théâtre de société : un autre théâtre ?*, Paris, Honoré Champion, 2003.

- *Madame de Genlis et le théâtre d'éducation au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC vol. 350, 1997.
- PLAGNOL-DIEVAL Marie-Emmanuelle et QUÉRO Dominique (dir.), *Les théâtres de société au XVIIIe siècle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005.
- PLAGNOL-DIEVAL Marie-Emmanuelle (dir.), *Théâtre et enseignement XVIIe-XXe siècles, Colloque internationale, 5 et 6 octobre 2001*, Créteil, Champigny, CRDP de l'Académie de Créteil, 2003.
- PLARD Henri (dir.), *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1986.
- PLONGERON Bernard, *Des résistances religieuses à Napoléon (1799-1813)*, Paris, Letouzey et Ané, 2006.
- *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974.
- PLONGERON Bernard (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque Chantilly 27-29 novembre 1986, Turnhout, Brepols, 1988.
- POIRSON Martial, *Les audiences de Thalie : la comédie allégorique, théâtre des idées à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- POIRSON Martial (dir.), *Le théâtre sous la Révolution : politique du répertoire (1789-1799)*, Paris, Desjonquères, 2008.
- POULOT Dominique, *Une histoire du patrimoine en Occident, XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, PUF, 2006.
- *Musée, Nation, Patrimoine (1789-1815)*, Paris, Gallimard, 1997.
- RAVEL Jeffrey S., « Des définitions aux usages : une historiographie du théâtre français au XVIIIe siècle », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2012/3, n° HS 8, pp. 39-52.
- RAYEZ André, « Dévotion et mystique mariales du P. de Clorivière », *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, t. 3, Paris, 1954, pp. 307-328.
- , « Clorivière et les Pères de la foi », *AHSI*, t. 21, 1952, pp. 300-328.
- REYFF Simone de, *L'Eglise et le théâtre*, Paris, Cerf, 1998.
- REYNES Geneviève, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1987.
- RIBARD Dinah, « Pratique(s) jésuite(s) de l'écrit : le P. Tournemine, les *Mémoires de Trévoux* et Fénelon », *Dix-septième siècle*, 2005/3, n° 228, pp. 513-526.
- RIBARD Dinah et SCHAPIRA Nicolas (dir.), *On ne peut pas tout réduire à des stratégies*, Paris, PUF, 2013.

- RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2000, n° 4, 55^e année, pp. 731-747.
- ROCHE Daniel, Daniel Roche, « Académies et académisme : le modèle français au XVIII^e siècle », *MEFRIM*, t. 108, n° 2, 1996, pp. 643-658.
- *Les républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988.
 - *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton éditeur, 1978, 2 vol.
- ROLLIN Jean, « Saint-Denis Musée d'Art et d'Histoire. La mémoire du Carmel », *La Revue du Louvre et des Musées de France*, 1981, n° 3, vol. 31, pp. 226-233.
- ROUGEMONT Martine de, *La vie théâtrale en France au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- « Bible et théâtre », dans Yvon Belaval et Dominique Bourel (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 269-287.
- ROYNETTE Odile, « Le comique troupier au XIX^e siècle : une culture du rire », dans *Romantisme*, 2013/3, n° 161, pp. 45-59.
- SALIN Dominique, « L'abandon » et « L'abandon à la Providence selon Caussade », *Christus*, n° 202, mai 2004, pp. 170-178 et 179-188.
- SCOTT Joan W., *Théorie critique de l'Histoire. Identités, expériences, politiques*, Fayard, 2009.
- SECONDY Louis, « Place et rôle des petits séminaires dans l'enseignement secondaire en France au XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1980, tome 66, n° 177, pp. 243-259.
- SERMAIN Jean-Paul, « Le code du bon goût (1725-1750) », dans Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, pp. 879-943.
- SONNET Martine, *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Cerf, 1987.
- SORREL Christian et MEYER Frédéric (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVII^e siècle au XX^e siècle, Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, Chambéry, Institut des Etudes Savoyennes, 2001.
- SUIRE Éric, *Sainteté et Lumières : hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011.

- *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles), d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001.
 - « La sainteté carmélitaine, d'après la littérature hagiographique des XVIIe-XVIIIe siècles », dans Bernard Hours (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours, Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Cerf, 2001, pp. 171-189.
- TAPIÉ Alain (dir.), *Baroque vision jésuite, du Tintoret à Rubens*, cat. exp. (Musée des Beaux-Arts de Caen du 12 juillet au 13 octobre 2003), Paris, Somogy éditions d'art, 2003.
- TARIN René, *Le théâtre de la Constituante ou l'école du peuple*, Paris, Honoré Champion, 1998.
- TEULADE Anne, *Le saint mis en scène : un personnage paradoxal*, Paris, Cerf, 2012.
- THIROUIN Laurent, *L'aveuglement salutaire : le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- THOMPSON Dorothy Gillian, *A modern persecution: Breton Jesuits under the suppression of 1762-1814*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC vol. 378, 1999.
- « The French Jesuit Leaders and the Destruction of the Jesuit Order in France, 1756-62 », *French History*, vol. 2, n° 1, mars 1988, pp. 237-263.
- TIPPELSKIRCH Xenia von, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Rome, Viella, 2011.
- TISSERAND Lazare-Maurice, *Le théâtre au collège. Etudes sur les exercices dramatiques dans les écoles, suivie de l'analyse des principales pièces représentées au collège de Sens (1610-1761)*, Paris, Dumoulin, 1859.
- TROTT David, *Théâtre du XVIIIe siècle : jeux, écriture, regards*, Montpellier, Editions espaces 34, 2000.
- TRUCHET Jacques, « Le reflet de la guerre dans le théâtre français de l'époque », *Dix-Huitième Siècle*, n° 13, 1981, pp. 222-232.
- VALENTIN Jean-Marie, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680) : contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris, Desjonquères, 2001 [nouvelle édition revue et mise à jour de l'ouvrage suivant].
- *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680) : salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Peter Lang, 1978, 3 vol.

- « Etudes récentes sur le théâtre des jésuites : problèmes et méthodes », dans *Etudes germaniques : Allemagne, Autriche, Suisse, pays scandinaves et néerlandais*, XXII, 1967, pp. 247-253.
- VAN DAMME Stéphane, *Le temple de la sagesse : savoirs, écriture et sociabilité urbaine, Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2005.
- VAN DELFT Louis, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.
- VAN KLEY Dale, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.
- VAUCHEZ André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012.
- VERDEIL Chantal, « Martyrs de la foi catholique, combattants de l'Eglise romaine : les héros du théâtre de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (1875-1914) », dans Julia Hauser, Christine Lindner, Esther Möller, *Entangled Education. Foreign, National and Local schools in Ottoman Syria and Mandate Lebanon*, Beirut Texts and Studies, Orient Institut Beirut, à paraître en 2015.
- VIALA Alain, *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- *La culture littéraire*, Paris, PUF, 2009.
- VIALA Alain (dir.), *Le théâtre en France*, Paris, PUF, 2009.
- VIGARELLO Georges (dir.), *L'invention de la virilité. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2011.
- VIGARELLO Georges (dir.), *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005.
- VISCEGLIA Maria Antonietta et BRICE Catherine (dir.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1997.
- WEAVER Elissa B., *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- WILLAIME Jean-Paul, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol. 47, pp. 755-783.
- YON Jean-Claude, *Une histoire du théâtre à Paris. De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Flammarion, 2012.
- YON Jean-Claude et LE GONIDEC Nathalie, *Tréteaux et paravents : le théâtre de société au XIXe siècle*, Paris, Créaphis, 2012.

- ZANLONGHI Giovanna, « Il teatro nella pedagogia gesuitica : una "scuola di virtù" », dans Manfred Hinz, Roberto Righi et Danilo Zardin (dir.), *I Gesuiti e la Ratio studiorum*, Rome, Bulzoni, 2004, pp. 159-190.
- *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Settecento a Milano*, Milan, Vita e Pensiero, 2002.
- ZARRI Gabriella, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2007, n° 26, pp. 37-60.
- ZARRI Gabriella (dir.), *Storia della direzione spirituale, III. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- ZEKIAN Stéphane, *L'invention des classiques : le "siècle de Louis XIV" existe-t-il ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- « Patrimoine littéraire et concurrence mémorielle. Hypothèses sur les usages du passé au lendemain de la Révolution française », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2010/1, n° 40, pp. 11-25.
- ZEMON-DAVIS Nathalie et FARGE Arlette (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1991.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
LISTE DES ABREVIATIONS	7
INTRODUCTION.....	9
<i>De la suppression au rétablissement de la Compagnie de Jésus : historiographie et méthodologie</i>	11
<i>Une histoire culturelle du théâtre des jésuites au temps de la suppression</i>	15
<i>Une question d'identité ?</i>	22

PREMIÈRE PARTIE

ÉCRIRE ET REPRÉSENTER DANS LES PREMIERS TEMPS DE LA SUPPRESSION

DIVERSITES DES ECRITURES, PANORAMA D'UNE SITUATION

CHAPITRE 1 : LE THEATRE AU SCOLASTICAT DE LOUIS-LE-GRAND (1758-1759).....	33
1. LES RIRES MIS EN SCÈNE.....	35
1.1. Farces et bouffonneries.....	35
1.2. <i>Les Héritiers d'Ambroise Guis</i> : la suppression des jésuites au théâtre ou l'« humeur identitaire ».....	41
2. POUR L'EDIFICATION DES NÔTRES	51
2.1. Représenter la vie de la maison	51
2.2. Surin sur les tréteaux	59
CHAPITRE 2 : ESQUISSE POUR L'ETUDE D'UN REPERTOIRE SCOLAIRE	67
1. TRANSMISSIONS, ADAPTATIONS, NOUVEAUTÉS SUR LES SCÈNES DES COLLÈGES DE L'ASSISTANCE DE FRANCE (1757-1767).....	68
1.1. Héritages et conventions.....	69
1.2. Des redéfinitions formelles incertaines	74
2. THEÂTRE EN EXIL AU COLLEGE DES NOBLES DE MILAN (1767-1773)	80
2.1. Les voies de l'exil.....	80
2.2. Tragédies et culture d'opposition	84
2.3. Des moyens dramaturgiques pour une réponse catholique au désordre	88
CHAPITRE 3 : DES LIEUX DE REFUGE : THEATRE PRIVE ET THEATRE CONVENTUEL (1773-1792).....	101
1. UNE PIÈCE DE THÉÂTRE POUR LA SOCIÉTÉ DU PRINCE DE SAXE.....	103

2. LE THÉÂTRE DANS LA VIE CONVENTUELLE : INSTRUCTION, SPIRITUALITÉ, SOCIABILITÉ.....	108
2.1. Les chemins du couvent : écritures et pratiques théâtrales dans l'espace conventuel	109
2.2. Théâtre pour le cloître, théâtre pour les femmes	123
<i>Chemin de perfection</i>	124
<i>Héroïsme marial et considérations sur le sacrifice</i>	131
2.3. Prophéties, temps présent et théâtre contre-révolutionnaire	141
2.4. Une communauté autour de sa prieure	153

DEUXIEME PARTIE

VIVRE, CONTINUER, EVOQUER

SPIRITUALITE, PEDAGOGIE ET CULTURE DRAMATIQUE A L'EPREUVE DE LA SUPPRESSION

CHAPITRE 4 : LE THEATRE DANS LES ECRITS MORAUX ET SPIRITUELS DES ANCIENS JESUITES

.....	169
1. LA VIE ECCLÉSIASTIQUE ET SPIRITUELLE DES ANCIENS JÉSUITES.....	169
1.1. Les lieux de l'action pastorale	169
1.2. Fragment d'une littérature religieuse et spirituelle	172
2. LE CAS DE CONSCIENCE DU THÉÂTRE.....	177
2.1. Sanctifier ou moraliser la vie laïque ?	179
2.2. La « cartographie morale »	186
2.3. L'ordre du péché : voir, représenter, lire du théâtre	189
3. THÉÂTRE ET VIE SPIRITUELLE.....	199
3.1. Une histoire de la spiritualité et de l'expérience spirituelle au XVIIIe siècle	200
3.2. Les livres de spiritualité et la direction spirituelle	203
3.3. De l'efficacité spirituelle du théâtre	210

CHAPITRE 5 : SAVOIRS, EDUCATION ET FORMATION DE L'ESPRIT PAR LE THEATRE.....

1. FONCTIONS ÉDUCATIVES ET PRATIQUES CULTURELLES	225
2. LE THÉÂTRE DE COLLÈGE EN QUESTION.....	231
2.1. Une pratique délaissée et proscrite	232
2.2. Trois pièces scolaires à usage domestique.....	238
2.3. La mise en scène de la parole et des corps	241
3. DU BEAU LANGAGE ET DU « BON GOÛT » DRAMATIQUE	250
3.1. Des modèles stylistiques à mémoriser et à imiter.....	251
3.2. Théâtre choisi à l'usage de la jeunesse	259

3.3. La critique dramatique entre évolutions et inerties.....	263
CHAPITRE 6 : EXPERIENCES ET REPRESENTATIONS D'UN PASSE THEATRAL JESUITE(1773-1800).....	275
1. UN « COPRS DÉTRUIT », « DES MEMBRES ÉPARS » : IDENTITÉ, ÉCRITURE, THÉÂTRE.....	278
1.1. Le phénomène mémoriel et l'écriture de l'histoire chez quelques anciens jésuites ..	279
1.2. Représentations du passé théâtral de la Compagnie de Jésus : quel statut pour l'« auteur dramatique jésuite » ?	290
1.3. Célébration et canonisation littéraire ou l'idée d'un Parnasse des auteurs dramatiques jésuites	298
2. PERCEPTION EXTERNE ET APPROPRIATIONS : LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE ET LE THÉÂTRE DES JÉSUITES	305

TROISIEME PARTIE
ÉTABLIR, RECOMPOSER

STRATEGIES IDENTITAIRES ET EVOLUTION DE LA PRATIQUE THEATRALE

CHAPITRE 7 : CONDITIONS ET ENJEUX DES IMPLANTATIONS DANS LA FRANCE POST-REVOLUTIONNAIRE.....	325
1. LE THÉÂTRE DELAISSÉ CHEZ LES PÈRES DE LA FOI À PARTIR DE 1800.....	325
1.1. Des paccanaristes aux « jésuites déguisés » : les Pères de la Foi français sous le Consulat et l'Empire.....	326
1.2. Une expérience d'éducation	337
2. LES MOYENS DU RETOUR DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS SOUS LA RESTAURATION.....	347
3. L'INTERDICTION DU THÉÂTRE SCOLAIRE : MENTALITÉS ET REPRÉSENTATIONS AU TEMPS DU RÉTABLISSEMENT DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS	358
3.1. La littéralité de la <i>Ratio studiorum</i>	360
3.2. « Joindre la prudence du serpent à la simplicité de la colombe » : de la pratique du secret et de la discrétion sous la Restauration	365
3.3. Politique, morale et spiritualité ou l'impossibilité d'un théâtre « restauré »	374
CHAPITRE 6 : LA REPRISE D'UNE ACTIVITE THEATRALE DANS LES PETITS SEMINAIRES JESUITES (1814-1828)	385
1. FONCTIONS ET USAGES DES REPRÉSENTATIONS DRAMATIQUES DANS LES PETITS SÉMINAIRES	387

1.1.	Quelques aspects d'une formation rhétorique jésuite sous la Restauration.....	387
1.2.	Du théâtre comme exercice oratoire : abandon et survivances dans les cérémonies de distribution de prix	393
1.3.	Le théâtre entre pratique sociale et pratique politique.....	397
2.	APERÇU D'UN RÉPERTOIRE JÉSUISTE SOUS LA RESTAURATION	406
2.1.	Divertissements et éloges au petit séminaire de Saint-Acheul	406
2.2.	La mise en scène du temps politique : émotion, hommages, mémoire.....	420
2.3.	Constantin, figure de l'histoire d'une France catholique.....	433
	CONCLUSION	443
	ANNEXES	453
	TABLE DES ANNEXES	454
	SOURCES	537
	BIBLIOGRAPHIE	551
	TABLE DES MATIÈRES	573

