



HAL
open science

“ Un livre achèvera de te rendre savante ”. La lecture féminine monastique XVIIe-XIXe siècle

Fabienne Henryot

► To cite this version:

Fabienne Henryot. “ Un livre achèvera de te rendre savante ”. La lecture féminine monastique XVIIe-XIXe siècle. Fabienne Henryot; Philippe Martin. Les femmes dans le cloître et la lecture, Paris, Beauchesne, pp.7-52, 2017. halshs-04206115

HAL Id: halshs-04206115

<https://shs.hal.science/halshs-04206115>

Submitted on 13 Sep 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Introduction

« Un livre achèvera de te rendre savante ». La lecture féminine monastique XVII^e-XIX^e siècle

La phrase invoquée dans le titre de cette introduction, revêtant l'habit et l'élégant balancement de l'alexandrin, est en réalité tirée d'une fiction : *Vénus dans le cloître*, de l'abbé du Prat, roman d'éducation sexuelle paru pour la première fois en 1672, et qui rapporte les entretiens d'Agnès et d'Angélique, deux jeunes femmes cloîtrées qui se découvrent de multiples affinités – y compris sensuelles¹. Dans ce monastère imaginaire, le livre circule beaucoup : entre les deux amies, entre le confesseur (qui recommande notamment les *Remèdes doux & faciles, contre l'Embonpoint dangereux*) et les religieuses, entre un abbé voisin et le monastère... Toutes les circonstances sont propices à la lecture : pendant la retraite, par exemple, Agnès doit lire *La chasteté féconde*, *Le Passe-par-tout des Jésuites*, *La Prison éclairée ou l'Ouverture du Petit-Guichet*, *Le Journalier des Feuillantines*, *Règles et statuts de l'Abbaye de Congne-au-Fonds*, *L'Extreme-Onction de la Virginité mourante*, *Le Coupe-Cù des Moines*, *Les Fruits de la vie unitive*, etc. Quand les titres ne sont pas franchement pornographiques, les doubles sens détournent le vocabulaire de la mystique classique dans un sens érotique.

1. Abbé DU PRAT, *Vénus dans le cloître ou la religieuse en chemise*, rééd. Arles, Actes Sud, 1994.

Placer les pages qui suivent, consacrées à l'acte de lire en milieu monastique féminin et à la place du livre et de l'écrit dans la formation, la spiritualité, voire la polémique dans la vie religieuse féminine, sous les auspices d'un roman libertin peut sembler provocateur. Pourtant, ce célèbre roman rappelle à la fois que le livre tient une place discrète, mais essentielle, dans les monastères, et que cette place reste malgré tout difficile à définir, pour l'historien d'aujourd'hui comme pour les contemporains, tentés de prêter à la religieuse, à la fois une ignorance qui confine à la niaiserie, et un irrépressible désir de livres. L'acte de lire se situe au croisement de deux éléments : d'une part, un environnement livresque et, d'autre part, un accès, permissif ou transgressif, aux livres. Ces deux conditions réunies, se déploient des pratiques variables et inventives d'appropriation des textes². Ce sont et ces conditions, et leur résultat en situation monastique que nous souhaitons mettre ici en évidence, dans le contexte particulier d'un lectorat féminin ayant, après une année de noviciat et au moment de la cérémonie des vœux, accepté de se fondre dans un *corps* collectif, dont chaque membre n'est plus que la déclinaison d'un idéal de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, auquel s'oppose le livre, symbole de richesse, d'émancipation et de dérèglement de l'imagination.

LES SILENCES DE L'HISTOIRE

Mais il convient d'abord de souligner un double silence, pesant sur l'étude des représentations et sur l'historiographie. Dans le champ des représentations, d'abord, l'image de la

2. Sur l'historiographie de la lecture et ses développements depuis quinze ans, voir Roger CHARTIER (dir.), *Histoires de la lecture : un bilan des recherches*, Paris, IMEC Éditions, 1995 ; Guglielmo CAVALLO, Roger CHARTIER (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 1997.

religieuse lectrice semble monopoliser un long Moyen Âge, cortège de béguines, moniales et tertiaires engoncées dans leur guimpe, feuilletant, le regard pensif, un épais livre d'heures à la reliure particulièrement ouvragée. Cette image connaît un ultime âge d'or dans la première moitié du xvii^e siècle, dans la peinture flamande et italienne notamment, avant de disparaître³. La littérature relaie alors cette image convenue, mais sur un mode pervers : et à l'instar d'Agnès et d'Angélique, les moniales usent du livre pour s'instruire sur les plaisirs du corps⁴. Il y a là, de toute évidence, une évolution trop schématique pour correspondre à la réalité. Dans le champ de l'historiographie ensuite, entendue au sens large des études historiques et d'histoire littéraire, la religieuse lectrice a été relativement oubliée. Parmi la cohorte des femmes savantes du xvii^e siècle, des libertines du xviii^e siècle, des mères faisant l'éducation de leurs filles, des amies lisant de concert un roman divertissant, bref, des héroïnes désignant aux lecteurs/lectrices les multiples vertus de la lecture (pédagogique, récréative, mondaine...) ainsi que ses dangers⁵,

3. Christiane INMANN, *Forbidden Fruit : a History of Women and Books in Art*, Munchen, Prestel, 2009 ; Anthony Wall, *La place du lecteur. Livres et lectures dans la peinture française du xvii^e siècle*, Rennes, PUR, 2014.

4. Les exemples sont innombrables : par exemple, Claude GODARD D'AUCOUR, *Thémidore ou mon histoire et celle de ma maîtresse*, Londres [Paris], s.n., 1781, raconte les aventures de Rozette, jeune femme éprise d'un conseiller au Parlement, mais le père de celui-ci, qui n'approuve pas leur liaison, la fait enfermer dans un couvent. Son amant lui fait passer des livres, qui tombent sous la main de la mère abbesse et du grand-vicaire en visite. À propos des religieuses : « Ces filles-là sont plus curieuses mille fois que les femmes du monde : moins elles devraient savoir de choses, plus elles sont impatientes d'en apprendre. Est-il étonnant qu'il soit si difficile aux Religieuses de vivre heureuses ? » (p. 109-110).

5. Nathalie FERRAND, *Livre et lecture dans les romans français du xviii^e siècle*, Paris, PUF, 2002 ; Sandrine ARAGON, *Des liseuses en péril. Les images de lectrices dans les textes de fiction, de La Prétieuse de l'abbé de Pure à Madame Bovary de Flaubert (1656-1856)*, Paris, Honoré Champion, 2003.

la religieuse penchée sur son livre a pratiquement disparu⁶. Du point de vue de l'histoire religieuse, de même, au temps des mystiques médiévales⁷ puis des personnalités spirituelles féminines troublantes du Grand Siècle⁸, succède une période durant laquelle, semble-t-il, les religieuses ont adossé à des lectures stéréotypées une vie spirituelle affadie, avant que le

6. Quelques exceptions toutefois : par exemple Marie-Élisabeth 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 (XVII^e-XVIII^e siècles) », in Isabelle BROUARD-ARENDS (dir.), *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2003, p. 69-80 ; L. VERSCHUEREN, « Le catalogue des livres des Sépulchrines de Bouillon », *Leodium*, 1953, vol. 40, p. 1-16 ; Sonia ROUEZ, « Les pratiques de la lecture chez les visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Bernard DOMPNIER et Dominique JULIA (dir.), *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, PUSE, 2001, p. 321-333 ; Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, « Les bibliothèques des monastères de la Visitation. Images d'un Ordre religieux », *ibid.*, p. 335-355 ; Pierre MORACCHINI, « Les livres de l'Ave Maria de Paris », *Mémoires de Paris et d'Île-de-France*, 1997, t. 48, p. 353-366 ; Fabienne HENRYOT, « Livre et observance chez les clarisses urbanistes de Lorraine à l'époque moderne », *Archivum franciscanum historicum*, 2010, vol. 103, p. 471-491 ; René BONS, « Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Bernard DOMPNIER et Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD (dir.), *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, Clermont-Ferrand, PUBP, 2000, p. 255-275 ; Philippe MARTIN, « La Congrégation Notre-Dame face au livre à l'époque moderne », *ibid.*, p. 330-350 ; Pedro M. CATEDRA, « Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI) », in Dominique DE COURCELLES et Carmen VAL JULIAN (dir.), *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIV^e-XVII^e siècles*, Paris, ENC, 1999, p. 7-53 ; Carmela COMPARE, « Biblioteche monastiche femminili aquilane alla fine del XVI secolo », *Rivista della Società della Chiesa in Italia*, 2000, t. LIV, p. 469-516 ; *id.*, « I libri delle clarisse osservanti nella Provincia seraphica S. Francischi di fine '500 », *Franciscana*, 2002, t. IV, p. 169-372.

7. Mary C. ERLER (éd.), *Women, Reading and Piety in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

8. Jacques LE BRUN, *Sœurs et amantes : les biographies spirituelles féminines au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2013 ; voir aussi Isabelle POUTRIN, « La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2003, vol. 33, n^o 2, p. 79-96.

renouveau mystique du XIX^e siècle ne remette entre les mains des moniales des livres décisifs. Et même pour le bas Moyen Âge et le premier âge moderne, les figures éminentes de lectrices cloîtrées – telle Thérèse d'Avila⁹ – ont escamoté les religieuses ordinaires et leurs non moins ordinaires lectures.

À ce double silence se superposent les présupposés qui fondent les études de genre, en pleine expansion. Celles-ci constatent, à propos de la lecture féminine, et notamment monastique, une double limitation : préventive (interdire l'accès à certains livres) et curative (favoriser la lecture d'autres ouvrages). Les études de genre supposent que ces normes attribuent des rôles sexués aux individus, les hommes choisissant pour les femmes ce qu'il est bon de lire¹⁰. La lecture, dans ce cadre, consiste principalement en l'acceptation ou au contraire la résistance à ces normes. En second lieu, les études de genre supposent l'existence d'un « imaginaire sexué » à la construction duquel la lecture participe, et que l'histoire de la lecture rend saisissable¹¹. Ces études concluent enfin que l'autodidaxie sensible chez la gent féminine bourgeoise et aristocratique s'est infléchie en milieu monastique, au profit de l'allégeance à une norme édictée par des autorités presque toujours masculines ; que la lecture fut dans les cloîtres un geste purement fonctionnel, donc privé de toute inventivité, à moins qu'il ne se déploie

9. Sur les lectures de Thérèse d'Avila, la bibliographie est abondante. Voir en dernier lieu Ricardo SAEZ, « De la lecture à l'écriture, les pouvoirs du livre dans l'autobiographie de Thérèse d'Avila (1515-1582) », in Ricardo SAEZ (dir.), *L'imprimé et ses pouvoirs dans les langues romanes*, Rennes, PUR, 2009, p. 101-127.

10. Anne Clark BARTLETT, *Male Authors, Female Readers : representation and subjectivity in Middle English devotional literature*, Ithaca, Cornell UP, 1995.

11. Sur le croisement entre histoire de la lecture et études de genre, voir Xenia VON TIPPELSKIRCH, « Histoires de lectrices en Italie au début de l'époque moderne », *Revue de synthèse*, 2007, n° 1-2, p. 181-208.

de manière transgressive¹². La réalité ne fut sans doute pas si tranchée : qu'on en juge, par exemple, par la question des liens entre états mystiques et lecture, la seconde étant réputée rendre impossibles les premiers. Chez les hommes comme chez les femmes, le livre n'est censé être qu'un support de méditation contrôlée, et n'a rien à voir avec la véritable contemplation. Pour les religieux comme les religieuses, il est conseillé de s'en tenir à une oraison méthodique et maîtrisée, reposant sur la lecture fractionnée et priée d'un livre de dévotion¹³. Aux marges de ces prescriptions, Marie Guyart de l'Incarnation, ursuline et missionnaire en Nouvelle-France au XVII^e siècle, se plaint que les livres spirituels lui donnent la migraine et qu'elle ne supporte que la lecture de la Bible. Elle cherche en vain dans les livres un écho à son expérience mystique (ses noces avec le Christ)¹⁴ et ne recommande, à contrecœur, que le traité sur la Trinité du Pseudo-Denys, encore qu'elle l'ait découvert après ses contemplations. On notera ici deux écarts : la lecture de la Bible, non recommandée aux femmes, et l'élévation de l'âme sans le recours aux livres, à l'instar des mystiques masculins de son temps, comme le carme déchaussé Laurent de la Résurrection¹⁵. Quant à la mère Magdeleine du Sauveur, tertiaire régulière lyonnaise et contemporaine de Marie de l'Incarnation, elle se

12. Voir par exemple Danielle BAJOMÉE, Juliette DOR, Marie-Élisabeth HENNEAU (dir.), *Femmes et livres*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; I. BROUARD-ARENDIS (dir.), *op. cit.*

13. Sur le fonctionnement de l'oraison chez les réguliers, voir Michel DUPUY, « Oraison », in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. 11, Paris, Beauchesne, 1982, col. 831 sq.

14. Karen SCOTT, « Le langage mystique de Marie de l'Incarnation », in Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Montréal, PU Laval, 2001, p. 169-178, ici p. 173-174.

15. *Eloge ou abrégé de la vie du frère Laurent de la Résurrection* (publié dans *Recueil de divers traités de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quietisme qui s'agite présentement en France*), Cologne, s.n., 1699.

passé aussi très bien des livres pour l'oraison, ce qui surprend d'abord, puis dérange sa maîtresse des novices, pour qui il est inconcevable de connaître des états d'oraison avancés sans une lecture pieuse préalable et sans une « méthode » descriptible et reproductible par n'importe quelle religieuse. La jeune novice est alors priée d'accéder « aux voyes ordinaires de la méditation par une lecture précédente, par une juste préparation, et par la reddition de compte sur ce qu'elle y avoit fait »¹⁶. On remarquera ici que la norme vient d'une femme, ce qui implique que l'« identité » spirituelle féminine, à supposer qu'elle existe, se construit au sein du monde féminin et non pas forcément en dehors de lui, comme un effet subi d'une tutelle masculine. Un troisième exemple permettra de déconstruire encore les présupposés des études de genre : celui d'Angélique de Saint-Jean, qui dans sa *Relation de captivité*, explique pourquoi, en son âme et conscience, elle a refusé de signer le Formulaire condamnant cinq propositions hérétiques de l'*Augustinus* de Jansénius. Elle se défend d'avoir lu l'ouvrage incriminé et regrette « [s]on ignorance qui me rend incapable de m'instruire par moi-même par la lecture du livre et l'intelligence de la matière »¹⁷. On pourrait croire, à cette remarque, qu'Angélique a parfaitement assimilé, jusqu'à la revendiquer, la norme imposée qui veut qu'une femme ne lit point de théologie. Il est impossible de déterminer le degré de familiarité de la religieuse avec l'*Augustinus* ni la manière dont elle a connaissance de son contenu ; mais nous lisons plutôt, dans cette phrase en apparence anodine, une certaine ironie : Angélique, par ailleurs lectrice assidue et rompue à la polémique, sert à l'archevêque

16. ALEXANDRE DE LYON, *La vie de la vénérable Mère Magdeleine du Sauveur, surnommée Mathieu, religieuse du Tiers-Ordre de N.S.P. S. François et supérieure au premier Monastère de Sainte Elizabeth à Lyon*, Lyon, Fr. Comba, 1691, p. 42.

17. *Relation de la captivité de la Mère Angélique de saint Jean, religieuse de Port-Royal des Champs*, Amsterdam, s.n., 1711, p. 163.

de Paris ce qu'il doit entendre, comme une leçon bien apprise, mais dont personne n'est dupe. De semblables décalages ont été pointés du doigt par de très récentes analyses sur les savoirs théologiques féminins dans les cloîtres¹⁸, et invitent à creuser un peu plus profondément cet aspect de la lecture.

C'est donc à un déplacement du regard qu'invite ce recueil, en réarticulant autrement livre et public régulier féminin. Pourtant, il y a aussi bien des contradictions à vouloir étudier ensemble le cloître féminin, le livre et les multiples gestes qu'il suscite.

LA LECTURE MONASTIQUE FÉMININE, UNE ACTIVITÉ PARADOXALE

D'abord, l'écart est grand entre les normes de lecture et les représentations de celle-ci. Les premières tentent de décrire avec précision les moments, les lieux, les finalités, les objets de la lecture ; les secondes insistent, de plus en plus au XVIII^e siècle, sur le caractère secret, intérieur, personnel d'une expérience faite d'émotions, et dont la mise en scène littéraire est nécessairement obscène puisqu'elle veut rendre compte de l'indicible. Le secret du cœur se double du secret du cloître, lieux imbriqués d'une expérience intime. Comment, alors, passer de la norme à la pratique, et franchir le fossé qui sépare les prescriptions et les actes, qui semblent ne pas avoir la même

18. Jean-Pascal GAY, « Le jansénisme des Dames Maltaises. Genre, savoir théologique et publicité (Toulouse, 1659-1661) », *Revue de l'histoire des religions*, 2013, vol. 230, n° 3, p. 355-383 et 2014, vol. 231, n° 1, p. 71-99, évoque les possibles lectures jansénistes de ces religieuses ; Antoine ROULLET, « Le savoir contemplatif : les religieuses et les limites de la connaissance (Espagne, XVI^e siècle) », *Revue historique*, 2013, vol. 665, n° 3, p. 119-143, montre comment les carmélites espagnoles construisent elles-mêmes les frontières du connaissable et de l'inconnaissable, par des explorations inventives des savoirs de leur temps.

nature ? Et du reste, quel sens cela a-t-il de chercher la lectrice au monastère puisque, second paradoxe, ce n'est certes pas le lieu où le livre entre généreusement ? La circulation de l'écrit est soumise à des surveillances croisées, entre maîtresse des novices, abbesse, bibliothécaire quand il y en a une, et sœurs chargées de l'intendance domestique (procureuse, dépensière) qui ont la main sur les ressources financières.

Troisième paradoxe : la lecture féminine est le plus souvent délivrée des contraintes de la bibliothèque, des restrictions du prêt, des soupçons pesant sur la possession individuelle de livres, des obligations de la lecture collective, des limitations imposées par l'architecture conceptuelle et topographique de la bibliothèque. En dehors de cette institution symbolique et culturelle dont la place au couvent ou dans l'abbaye a été largement décrite¹⁹, c'est une autre norme qui s'invente dans les maisons féminines, articulée au fait que les livres sont bien souvent « aux particulières », selon l'expression du temps : chaque religieuse a ses livres, et ceux-ci se prêtent particulièrement à cette appropriation personnelle si difficile à sonder pour les communautés masculines.

Quatrième paradoxe : on a prêté aux livres, de tout temps, des pouvoirs potentiellement dévastateurs, et particulièrement dans la sphère religieuse. Si le livre a eu chez les théologiens, les canonistes, les prédicateurs et les spirituels des effets polémiques notoires, ses dangers semblent décuplés entre les mains des femmes. Nombre de publications savantes font écho

19. Fabienne HENRYOT, *Livres et lecteurs dans les couvents mendiants (Lorraine, XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Droz, 2013 ; M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Regards sur les bibliothèques ecclésiastiques à l'époque moderne*, Paris, H. Champion, 2014 ; François SEICHEPINE, *Livres et cloîtres en Bourgogne au XVIII^e siècle*, thèse de doctorat, Université de Dijon, 2007.

à cette réputation. « Les femmes qui lisent sont dangereuses »²⁰, affirme-t-on ; les lectrices sont « en péril »²¹, risquent leur âme dans de « dangereux divertissements »²² ; dans l'anthropologie contemporaine de la lecture, encore, les pouvoirs maléfiques du livre et de la lecture sont invoqués, notamment chez les adolescentes²³. Les dangers de la lecture sont particulièrement redoutables chez les femmes, plus sujettes que les hommes aux maladies nerveuses, et le XVIII^e siècle se plaît à décrire les pathologies féminines résultant de la lecture²⁴. Il y a là une contradiction avec l'imagerie décrite, montrant la pieuse femme ravie par son livre. Et si la réputation malsaine du livre est fondée, en dehors d'un mince corpus de textes invariable dans le temps et dans l'espace (livres d'heures, bréviaires, vies de saints, livres de piété), alors l'expression « religieuse lectrice » relève de l'oxymore, puisqu'aux femmes en quête de sainteté on ne saurait conseiller la lecture.

C'est pour dépasser ces stéréotypes et ces paradoxes, que les auteurs du présent volume ont cherché à comprendre comment l'acte de lire, résultat de normes, d'apprentissages, de « compétences » différenciées selon la fonction de la religieuse, est conditionné dans le cloître et, à rebours d'une vision conquérante des femmes, à l'assaut d'activités sociales et symboliques qui auraient été réservées aux hommes

20. Laure ADLER et Stefan BOLLMANN, *Les femmes qui lisent sont dangereuses*, Paris, Flammarion, 2006 ; *Les femmes qui lisent sont de plus en plus dangereuses*, Paris, Flammarion, 2011.

21. S. ARAGON, *op. cit.*

22. Jacqueline PEARSON, *Women's Reading in Britain 1750-1835 : a Dangerous Recreation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

23. Susie MORGENSTERN (dir.), *Adolescentes, que lisent-elles ?*, Arles, Ed. L'Arles, 2003. Voir en particulier l'accroche : « Mode, stars, sexe : faut-il redouter les magazines pour filles ? ».

24. Alexandre WENGER, *La fibre littéraire : le discours médical sur la lecture au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2007, notamment le chap. IV.

(lire, écrire²⁵, prêcher²⁶, publier²⁷, imprimer²⁸), comment, en s'assumant femmes, avec toutes les représentations que chaque époque accorde à ce mot, ces religieuses se sont emparées du livre, et à quelles fins.

LECTURE ET ÉCRITURE, AVERS ET REVERS D'UNE MÊME CULTURE DE L'ÉCRIT

Il ne paraît pas judicieux de séparer les deux gestes de la lecture et de l'écriture, tant ils requièrent de compétences similaires et tant ils s'adossent à des arguments semblables pour la justification de leur pratique. La dominicaine Claire de la Mère de Dieu, religieuse à Toulouse dans la première moitié du XVII^e siècle, incarne parfaitement cette conjonction des deux activités²⁹. Bibliothécaire de son couvent, donc vectrice de la norme de lecture imposée par l'abbesse, « elle satisfaisoit avec beaucoup de charité à bailler les livres aux sœurs quand il falloit, mesme estant infirme et malade, y prenoit quelque fois un tel

25. « La lecture et ses bénéfices ont été un outil d'intégration, de passage de la sphère privée à la sphère publique grâce à la reconnaissance des talents auctoriaux féminins », écrit ainsi I. BROUARD-ARENDS, « Introduction », *op. cit.*, p. 8-9.

26. Thomas M. CARR, *Voix des abbesses du Grand Siècle. La prédication au féminin à Port-Royal*, Tubingen, Narr Verlag, 2006.

27. Helen OSTROVITCH, Elizabeth SAUER (éd.), *Reading Early Modern Women. An Anthology of Texts in Manuscripts and Print, 1550-1700*, New York, Routledge, 2004.

28. Romeo ARBOUR, *Dictionnaire des femmes libraires en France, 1470-1870*, Genève, Droz, 2003.

29. Bibliothèque Mazarine, ms. 3389 : *La vie de la vénérable Mère Claire de la Mère de Dieu, religieuse de l'ordre de saint Dominique, au couvent de sainte Catherine de Siene, dans la ville de Tholoze, décédée le février (sic) 1638, âgée de 52 ans, écrite et composée par la R. Mère sœur Agreda de Jésus, religieuse de sainte Ursule, XVIII^e siècle.*

travail qu'elle en estoit à non plus d'incommodité »³⁰. Ce n'est donc pas une mince affaire que de faire circuler les livres dans le monastère en veillant à ce que rien ne se perde et malgré une probable exagération rhétorique, ce témoignage a le mérite de rappeler la place de cette officière dans les monastères, quand elle existe, occultée par la médiocrité quantitative et qualitative supposée des collections à la fin de l'Ancien Régime. Claire de la Mère de Dieu est elle-même une lectrice modèle – même si sa biographe n'énonce pas les titres des livres qu'elle a lus – par son assiduité à la pratiquer quotidiennement, et par la digestion véritablement physiologique qu'elle fait de ces lectures :

la lecture des saints livres luy aydoit beaucoup pour conserver [l'état d'oraison et de récollection]. Elle y estoit si assidue et dévotement avide, qu'elle ne pouvoit se rassasier de la grande douceur que son âme y ressentoit, et de la recherche de la lumière cachée que Dieu luy descouvroit en icelle. Ses missives célestes – car elle lisoit comme si les choses luy eussent esté envoyées du ciel et dictées de la bouche de Dieu directement pour elle – estoit plus douces et plus savoureuses à son esprit que le rayon du miel. Elle se plaisoit surtout aux lectures où il y avoit plus d'instruction que de curiosité, qu'elle banissoit fort loing. Et celles qui traictoient des biens de la Religion, des moyens de s'avancer en icelle à la perfection de toutes les vertus requises et ceste estat en celles qui luy apprennent à bien aymer Dieu et ce haÿr soy mesme, à souffrir saintement, à maintenir la ferveur, à s'affermir es bons désirs et autres semblables, dont elle succeoit les instructions, comme l'enfant le lait, et son âme y recevoit de grandes aydes, et de grandes grâces spirituelles³¹.

La métaphore du livre en correspondance divine amoureuse est un poncif des traités sur la lecture monastique féminine du

30. *Ibid.*, p. 88.

31. *Ibid.*, p. 129-130.

temps. Mais ces « missives » sont littéralement renvoyées à l'expéditeur : lectrice au chœur, comme ses sœurs, Claire de la Mère de Dieu connaît par cœur le psautier et le récite souvent, « disant obtenir tout ce qu'elle demandoit à Dieu par iceluy »³². La lecture, finalement, aboutit à la mémorisation, la récitation puis la supplication, formes premières de l'intériorisation.

Ces lectures nourrissent à leur tour une activité d'écriture didactique et spirituelle, car elle

recueilloit les meilleures remarques et sentences des livres, comme une colombe trie le meilleur grain, puis elle les escrivoit sur les papiers, qu'elle partoioit en après à chacune des sœurs, suivant la cognoissance qu'elle avoit et de leur esprit et de leur nécessité, dont plusieurs en retiroient force profit pour s'avancer en la vertu et s'amender de leurs deffauts³³.

La lecture est une activité charitable et la sœur devient elle-même une bibliothèque, lieu de distillation des textes (la biographe la compare à un alambic) aux fins d'en extraire une essence très concentrée aux vertus thérapeutiques. Au terme de ce processus, la lecture devient une activité symbolique. La religieuse pétrie de lectures et de foi doit lire en elle-même les effets de la grâce ; Claire de la Mère de Dieu puise les propos de sa correspondance spirituelle, rapporte sa biographe, « dans les archives de l'Amour de Dieu » rangées en son cœur³⁴. La métaphore est habile car la bibliothèque, au premier âge moderne et peut-être encore au second, renferme bien plus que des livres et, parmi eux, ceux de la Révélation ; on y trouve aussi de nombreux manuscrits de sœurs, des archives, des lettres

32. *Ibid.*, p. 119.

33. *Ibid.*, p. 131.

34. *Ibid.*

personnelles³⁵. C'est vraisemblablement en la bibliothèque de son couvent que la dominicaine retrouve une vie manuscrite de la fondatrice du couvent, Marie de Jésus, qu'elle décide de publier :

son monastère luy a l'obligation et mesme tout l'ordre, qu'elle ait esté cause que la vie de la bienheureuse Mère Marie de Jésus a esté *eserite* imprimée³⁶, son zèle n'ayant cessé, ses diligences, ses soins, ses poursuites, ny ses continuels escripts jusques à ce qu'elle fut tout à fait mise en lumière [parce que] nul n'en pouvait faire la lecture sans estre excité à bénir Dieu et sans en estre esmeu à bien faire, de voir un si rare exemple de sainteté en nos jours³⁷.

Ainsi, Claire de la Mère de Dieu pratique l'écriture et la lecture dans son monastère, dans toute l'étendue possible de ces activités : écriture épistolaire, administrative, spirituelle, didactique, historique avec la tenue de chroniques, d'hagiographies et de nécrologes, toujours nourrie par la lecture. Le cas n'a rien de rare ; l'étude génétique des manuscrits de la vie de la bienheureuse Philippe de Gueldre (1467-1547), duchesse de Lorraine entrée chez les clarisses de Pont-à-Mousson en 1519, a montré que les religieuses ont pris la peine de recueillir les témoignages des sœurs contemporaines de Philippe, de les organiser en biographie, d'en faire réaliser des copies pour les autres couvents de l'ordre, avant de porter le tout sur la presse à la demande, ou au moins avec le soutien patent de l'évêque

35. Rebecca A. SIGMON, « Reading like a Nun: the Composition of Convent Libraries in Renaissance Europe », *Journal of Religious and Theological Information*, 2011, t. 10, n° 3-4, p. 81-102.

36. La rature est éloquent : Claire est l'éditrice, pas l'auteur de cette biographie.

37. *La vie de la vénérable Mère Claire de la Mère de Dieu...*, *op. cit.*, p. 76.

de Verdun Charles de Vaudémont, apparenté à la famille de Lorraine, en 1585³⁸. Les contributions qui suivent soulignent à leur tour, en tous lieux et en tous temps, l'imbrication de ces activités : religieuses anglaises en exil dans le nord de la France et à Paris au début du XVII^e siècle, carmélites françaises du Grand Siècle autant que leurs sœurs espagnoles ou liégeoises écrivent autant qu'elles lisent. Et, du reste, l'écriture ramène, tôt ou tard, l'historien à la lecture, tant les correspondances, avis, réflexions, mémoires etc., laissés par les religieuses font référence aux acquis de lectures préalables, quand même celles-ci se déploient dans un cercle restreint de textes.

En même temps que Claire de la Mère de Dieu s'emploie à éditer la vie de sa consœur, on voit l'écriture féminine, déjà avérée en Italie, en Espagne ou dans l'Empire depuis la fin du Moyen Âge, se généraliser en France au temps de l'humanisme chrétien puis au Siècle des Saints, contribuant ainsi à l'un et à l'autre³⁹. Certes, les religieuses doivent d'abord se justifier à deux titres au moins : parce qu'elles transgressent l'effacement attendu d'une Épouse du Christ, et parce qu'elles sont femmes, tout simplement, et qu'en cela, elles ne sont pas censées prendre la plume⁴⁰. Bigres, approbateur des *Méditations pour les retraites* de l'ursuline Jeanne de Saint-Ambroise, énonce la représentation générale que se fait la société ecclésiastique masculine en exposant en tête de l'ouvrage :

38. Alain CULLIÈRE, « La biographie franciscaine de Philippe de Gueldre. Genèse, réception, réécriture », *Études franciscaines*, 2012, t. 5, n° 2, p. 241-262.

39. Thomas M. CARR, « A Checklist of Published Writings in French by Early Modern Nuns » in Th. M. CARR (dir.), *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices, Studies in Early Modern France*, 11, 2007, p. 231-257.

40. François RIGOLOT et Kirk D. READ, « Discours liminaire et identité littéraire : remarques sur la préface féminine au XVI^e siècle », *Versants*, 1989, t. 15, p. 75-98.

L'Apôtre n'approuve pas que les femmes parlent dans l'Église, mais il n'improove pas pour cela qu'elles prophétisent entre elles [...]. Ces Méditations pour les Retraites sur les Devoirs des Religieuses, sont l'ouvrage d'une Religieuse mais est (*sic*) Supérieure de son Monastère, qui les adresse à ses chères Sœurs, qui leur adresse non ses visions ou ses extases, mais les veritez dont elle est pleine, & qu'elle a puisées dans une lecture assiduë de l'Écriture⁴¹.

L'écriture féminine, issue de la digestion de lectures, n'est pas censée franchir le cercle des femmes ; en quelque sorte, une religieuse, nantie de l'autorité que confèrent les charges supérieures, lit pour les autres et restitue, sous forme didactique, ce qu'elle a appris et médité.

Toute la littérature religieuse issue des cloîtres féminins témoigne de cette tension, à travers une série de pièces liminaires qui font souvent appel à une communauté imaginaire de lectrices en rappelant la compétence féminine en matière d'écriture et de lecture. C'est ainsi que procède, par exemple, Louise de Marillac, religieuse dominicaine à Poissy à la fin du xvi^e siècle. Elle publie en 1621 une traduction en vers français de l'office de la Vierge Marie, maintenant ainsi vivace une tradition d'écriture féminine dans ce prieuré, où s'étaient déjà distinguées Anne de Marquets (1533-1588), poétesse dominicaine et auteur de trois recueils de poèmes publiés, Marie de Fortia et Françoise Oudeau, également versées dans la poésie dévote⁴². Par différentes voies détournées – la

41. [JEANNE DE SAINT-AMBROISE], *Méditations pour les retraites sur les devoirs des religieuses et de celles qui instruisent les jeunes filles... composées par une Supérieure des Ursulines de Montargis, de la Congrégation de Paris*, Rouen, Maurry, 1710, approbation, 1^{er} août 1708.

42. Gary FERGUSON, « Le chapelet et la plume ou quand la religieuse se fait écrivain : le cas du prieuré de Poissy (1562-1621) », *Nouvelle revue du xvi^e siècle*, 2001, vol. 19, n° 2, p. 83-99.

poésie sacrée, l'hagiographie, la dévotion – on voit les femmes s'affirmer dans le champ de l'écriture théologique, montrant qu'elles possèdent correctement la doctrine et la rhétorique, à défaut de posséder la légitimité d'enseigner. Mais publier, n'est-ce pas déjà rendre visible l'expérience féminine en matière de théologie et, de la sorte, bardée de toutes les autorisations nécessaires, la légitimer ? N'est-ce pas négocier une forme de magistère ? N'est-ce pas créer, dans le cercle des lecteurs et des lectrices, un espace de discussion et de discernement ?

L'écriture religieuse féminine, en outre, prend aussi la direction de l'édition, voire de la réécriture des textes normatifs. C'est principalement l'affaire d'abbesses soucieuses d'affirmer leur autorité, même si l'entreprise est toujours secondée par une autorité masculine. On le verra plus loin dans le cas, très riche, des clarisses françaises⁴³ ; mais on le constate partout, et là encore, ce travail législatif vient donner une voix, ou au moins l'amplifier, aux religieuses. Lorsqu'elle fait imprimer les constitutions de l'abbaye royale de Saint-Pierre de Lyon, l'abbesse Anne d'Albert de Chaulnes († 1672) invoque plusieurs raisons : montrer au public la discipline idéale qui règne au monastère ; proposer ce modèle aux sœurs des générations suivantes ; enfin, fixer par l'écrit des usages qui ne l'étaient pas jusqu'alors⁴⁴. C'est bien un geste d'autorité et de publicisation du pouvoir abbatial féminin. Un geste symétrique est effectué par les religieuses de la même abbaye lorsqu'à plusieurs reprises au xvii^e siècle elles publient des textes spirituels censés confirmer à l'abbesse – et à toute la société – leur parfaite observance et la qualité de leurs exercices spirituels. C'est ce que revendique la communauté

43. Voir dans ce volume la contribution de P. MORACCHINI.

44. Anne d'ALBERT DE CHAUNES, *Constitutions recueillies de la règle de S. Benoist et des anciens statuts du Royal Monastère de S. Pierre de Lyon*, Lyon, V. de Cœursillys, 1655, préface.

au seuil d'un petit livre de piété dédié à l'abbesse Françoise-Marie de Lévi au commencement du siècle⁴⁵. Ainsi se crée, à l'initiative de ces religieuses, un véritable espace public où faire valoir les mérites d'un monastère ou d'un ordre, et où s'impose, explicitement ou en creux, l'image de la religieuse lectrice, non sans variations chronologiques sensibles.

ESQUISSE DE CHRONOLOGIE

Considérant la fin du Moyen Âge, l'historien est tenté d'écrire que la lecture féminine monastique est inexistante. C'est bien sûr exagéré, mais, hormis les textes qui règlent la liturgie, la lecture de table et quelques extraits, évangéliques notamment, médités en commun ou individuellement, le recours au livre semble rare, et le fait, lorsqu'il est avéré, d'aristocrates lettrées qui tiennent leur familiarité avec l'écrit de leur origine sociale et non pas de leur statut de religieuse. Marie de Bretagne, abbesse de Fontevraud dans le troisième quart du xv^e siècle, possède ainsi une bibliothèque personnelle équivalente à celle des aristocrates de son temps, avec 103 textes, en français exclusivement, de littérature didactique, morale et spirituelle qui témoignent de son niveau de formation, du cercle littéraire qui l'environne⁴⁶.

45. *Jardinnet spirituel, contenant en soy diverses exercices d'Oraisons vocales & mentales. Dressé & practiqué par des Reverendes Dames Religieuses...*, Lyon, L. Muguet, 1613.

46. Marie-Françoise DAMONGEOT-BOURDAT, « Le coffre aux livres de Marie de Bretagne (1424-1477), abbesse de Fontevraud », in Anne-Marie LEGARÉ et Bertrand SCHNERB (dir.), *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 81-99.

Dans le prolongement de cette tradition non littéraire du monde monastique féminin, les deux premiers tiers du XVI^e siècle semblent marqués par une certaine indifférence au livre. Non pas que cet objet ait été absent des cloîtres, loin s'en faut ! Et l'on pourrait énumérer bien des cas de religieuses lettrées, voire savantes, mais elles sont rares dans l'espace français, alors qu'on en connaît davantage dans les cloîtres italiens, espagnols ou germaniques. Caritas Pirckheimer (1467-1532), née dans une famille lettrée, est élevée au milieu des livres. Elle entre chez les clarisses de Nuremberg comme pensionnaire en 1479 puis comme novice en 1483. Ses lettres et ses écrits contre l'expansion de la Réforme montrent une religieuse qui connaît parfaitement les Écritures et les textes de saint Jérôme et de saint Augustin, et qui a bien profité de la formation théologique christocentrique dispensée par les franciscains observants actifs auprès des clarisses. La religieuse prend en note les sermons des prédicateurs franciscains du couvent, eux-mêmes liés aux cercles humanistes de la ville, tel Stephen Fridolin ou Heinrich Vigilis, auteur d'exhortations à la vie monastique écrites pour les clarisses du monde rhénan. Dans ses notes mémorables (*Denkwürdigkeiten*), elle écrit :

nous avons en usage et exercice quotidien l'Ancien et le Nouveau testament, en allemand et en latin, et nous nous appliquons, autant que nous le pouvons, à le comprendre bien. Non seulement nous lisons la bible, mais aussi tout ce qui nous arrive quotidiennement et nous convient en dehors des livres polémiques qui ne feraient que peser sur nos consciences et à notre avis, ne correspondent pas à la simplicité chrétienne⁴⁷.

47. Cité par François TERZER, *Caritas Pirckheimer : une femme voilée de liberté : 1467-1532*, Paris, Ed. du Cerf, 2013, p. 120.

On sait qu'elle lit Gerson avec plaisir et qu'elle entretient au couvent un *scriptorium* pour copier les livres que son frère Willibald prête à la communauté, aux fins de constituer une belle bibliothèque où on trouve Érasme, ou encore un pentateuque hébraïque. Avec ses sœurs, elle travaille à l'écriture d'une chronique du couvent. Ses supérieurs franciscains se méfient de son érudition et voient d'un mauvais œil la réception de livres que des amis humanistes lui envoient au couvent. Caritas représente un bel exemple de cet humanisme conventuel propre à l'espace rhénan⁴⁸. En Italie, en référence à des influences intellectuelles et spirituelles très différentes, s'est forgé un autre modèle de religieuse lettrée, ouverte aux expériences mystiques et qui s'érige en directrice spirituelle de sa communauté. Tommasina Fieschi (1448-1534), exacte contemporaine de Caritas, est une dominicaine génoise et auteur spirituelle, imprégnée de ses lectures de saint Bernard, saint Augustin, Denis l'Aréopagite, sainte Catherine de Sienne, Giovanni Dominici et son *Trattato d'Amor di Carità* qu'elle a copié et réécrit. Ces lectures nourrissent son activité épistolaire, ses exhortations à sa communauté, la rédaction de petits traités spirituels⁴⁹. Rien de tel dans l'espace français semble-t-il⁵⁰, où n'existe pas cette tradition des béguines des Pays-Bas bourguignons puis espagnols, ou des *beatas* d'Espagne : une mouvance féminine plus mystique que régulière et, partant,

48. Harald MÜLLER, « Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster », in Thomas MAISSEN et Gerrit WALTHER (dir.), *Funktionen des Humanismus*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2006, p. 191-213.

49. Silvia MOSTACCIO, *Osservanza vissuta osservanza insegnata : La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca. - 1534)*, Firenze, Olschki Editore, 1999.

50. Comme le souligne l'historiographie : Virginia BLANTON, Veronica O'MARA, Patricia STOOP (dir.), *Nun's Literacies in Medieval Europe: the Hull Dialogue*, Turnhout, Brepols, 2013 et *Nun's Literacies in Medieval Europe: the Kansas City Dialogue*, Turnhout, Brepols, 2015. Sur l'ensemble des deux volumes, seule une contribution évoque un cas français.

plus favorables aux expressions personnelles de la piété par le biais de la lecture et de l'écriture. Cet écart de pratiques entre la France d'une part, et le monde flamand, germanique ou italien d'autre part, doit toutefois être relativisé en ce que ces sœurs lettrées et lectrices restent des exceptions, et d'une manière générale, la lecture n'est pas la marque de la bonne religieuse, ni de la sainte religieuse ; la vertu se passe en effet de livres. Qu'on en juge par la figure, à nouveau, de Philippe de Gueldre, contemporaine des deux précédentes, et issue d'un milieu (les Pays-Bas bourguignons) où se croisent des influences multiples. Princesse lettrée, certes, elle emporte ses livres au couvent où elle finira ses jours, mais ses biographes n'évoquent pas, le temps de sa vie conventuelle, de lectures décisives, encore que les textes lus tout au long de sa vie à la cour aient pu être intériorisés jusqu'à ce que, précisément, elle puisse s'en passer. Les volumes aujourd'hui conservés dont on sait qu'ils lui appartiennent, et les archives qui documentent son mécénat, prouvent à nouveau que ses livres, acquis avant l'entrée dans le cloître, ont franchi la clôture avec elle mais elle ne semble pas en avoir fait un usage assidu ; au contraire, on sait qu'elle en offrit un certain nombre à des consœurs ou à son confesseur prémontré Nicolas Thuiller⁵¹. On en pourrait dire autant de Jeanne de France, fondatrice des annonciades rouges, qui s'en tient scrupuleusement aux enseignements de son directeur

51. Abbé GUILLAUME, *Notice sur plusieurs éditions de la vie de Philippe de Gheldres et sur divers objets qui ont appartenu à cette princesse*, Nancy, A. Lepage, 1853 ; Ghislain TRANIÉ, « Un exemple d'articulation du féminin et du masculin à travers le mécénat. Les pratiques de Philippe de Gueldre (1467-1547) et d'Antoine de Lorraine (1489-1544) », *Le Moyen Âge*, 2011, t. 117, n° 3, p. 531-544 ; « Amour divin, amour mondain dans les écrits de Philippe de Gueldre de 1519 à 1547. Une lecture de l'intérieur du providentialisme lorrain ? », in Michel BRAUD, Maurice DAUMAS (dir.), *Amour divin, amour mondain dans les écrits du for privé du Moyen Âge à 1914*, Paris, PUPS, 2011, p. 33-46.

spirituel, le cordelier Gabriel-Maria, et c'est précisément cette soumission à son confesseur qui la rend exemplaire : « elle recevoit pour indubitable ce qu'il luy disoit, par ce qu'elle connoissoit sa vertu & son expérience qui luy tenoit lieu d'un long estude »⁵². La lecture est pour elle une mortification des sens : « ses yeux estoient toujours dans la modestie, & elle ne s'en servoit presque que pour pleurer ou pour lire des Livres de dévotion »⁵³. Gabriel-Maria, par ailleurs, ne semble pas l'avoir guidée vers des lectures spécifiques. Toute princesse qu'elle est, donc éduquée et sans doute bien pourvue en livres, elle n'est donc pas une lectrice assidue. Yves Magistri, son premier biographe avec le concours des sœurs de la communauté de Bourges, rappelle cette anecdote édifiante. Le premier soir où furent rassemblées les dix premières recrues,

le RP Maria s'enquist s'il y avoit point aucune dentr'elles qui sceut bien lire, à quoy on luy fist responce qu'il y en avoit une entre les autres à sçavoir Marguerite Léodine, qui estoit assez suffissamment experte pour pouvoir tost apprendre son breviaire, & iceluy puis enseigner à ses compagnes⁵⁴.

Il n'est donc pas indispensable, en ce début de xvi^e siècle, d'être alphabétisée pour entrer au monastère et cette carence

52. Paulin DU GAST, *La vie admirable de la Bse Jeanne de Valois, reine de France, fondatrice de l'ordre de la Sainte Vierge sous le Titre des dix Vertus*, Bourges, Levez, 1666, p. 95-97.

53. *Ibid.*, p. 102-103.

54. Yves MAGISTRI, *Mirouers et Guydes fort propres pour les dames et damoiselles de France, qui seront de bonne volonté envers Dieu & leur salut, tout ainsi que ont esté les tresillustres Princesses, Madame Ianne de France, & Marguarite (sic) de Lorraine, les vies desquelles seront mises au présent volume pour par le moyen d'icelles lesdictes Dames & Damoiselles pouvoir mirer leurs vies, & guyder leur sentes par le destroit de ceste vallée de misère...* A Bourges, pour les Dames de l'Annonciade, & imprimé en ladicte ville par Pierre Bouchier, 1585, p. 44.

n'est pas considérée comme nuisible à l'aspiration à la perfection. Le *lector*, qui détient aussi l'autorité théologique et juridique, est le plus souvent un homme : lorsque Gabriel-Maria apporte la règle à Jeanne, il la lui lit à haute voix, rapporte aussi Magistri qui écrit dans les années 1570 ; il estime donc que cette posture reste valable pour les sœurs de sa génération qui liront son ouvrage.

Un changement toutefois, et décisif, s'est fait jour au commencement du *xvi^e* siècle. Une littérature à l'usage des moniales apparaît, qu'elle soit manuscrite ou imprimée, et l'adresse à ce public spécifique est revendiquée par les auteurs, toujours des hommes, dès la dédicace, souvent faite à une abbesse distinguée, ce qui n'était pas le cas avant 1480. Fontevristes, clarisses et cisterciennes sont les principales bénéficiaires de ces dédicaces et de cette littérature en français, visant le perfectionnement moral et spirituel des sœurs⁵⁵. C'est dans les cours, telle celle des Bourbons, qui protègent les nouvelles observances, en particulier franciscaine, que s'écrit cette littérature. Des thèmes nouveaux, caractéristiques de cet « âge des réformes »⁵⁶, apparaissent, indissociablement liés au public féminin, en particulier la Nativité et la dévotion au Saint-Sacrement.

*

Les choses changent autour de 1560, tandis que le paysage régulier, féminin comme masculin, se trouve modifié en profondeur par l'irruption d'ordres nouveaux et la rénovation

55. Geneviève HASENOHR, « Aspects de la littérature de spiritualité en langue française (1480-1520) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1991, t. 77, n° 198, p. 29-45.

56. Frédéric MEYER et Ludovic VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, PUBP, 2005-2011, 2 vol.

des ordres anciens. Il faut d'abord souligner que le livre accompagne les réformes⁵⁷. Marie de Bretagne, déjà, avait nourri de lectures la rénovation spirituelle de l'abbaye de Fontevraud, notamment des modèles de Jérôme et Paule, figures tutélaires d'un antique monachisme mixte. Deux siècles plus tard, à l'abbaye de Charenton, dans le diocèse de Bourges, l'abbesse Renée de Mégrigny, restaurant l'abbaye en 1697, aurait ainsi pourvu les sœurs des livres nécessaires à leur édification, selon le témoignage admiratif de dom Martène et dom Durand :

pour ne rien négliger de ce qui pouvoit contribuer au bien spirituel de ses filles, elle leur acheta bon nombre de livres de piété et curieux, dont elle fit une bibliothèque ; elle en fit encore une particulière pour son usage, composée de livres choisis touchant les devoirs des supérieurs, qu'elle pretoit à ses religieuses qui les luy demandoient⁵⁸.

Marie de Bretagne lisait pour elle ; Renée de Mégrigny fait lire ses sœurs. C'est donc qu'entre ces deux moments extrêmes la notion même de lecture a considérablement changé chez les religieuses.

La lecture reste fermement encadrée – ce fait est constant jusqu'à la fin de l'Ancien Régime – mais se diversifie. Les deux modèles précoces, espagnol et italien, s'invitent en France et si le premier, fondé sur l'appréciation thérésienne de la lecture, semble complexe à transposer tant il bouscule les catégories de l'oraison et de la mystique⁵⁹, le modèle

57. Voir dans ce volume la contribution de F. HENRYOT.

58. Edmond MARTÈNE, Ursin DURAND, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de S. Maur*, Paris, Delaulne, 1717, p. 43.

59. Fabienne HENRYOT, « Carmes et carmélites déchaussés face au livre au XVII^e siècle », in Jean-Baptiste LECUIT (dir.), *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611-2011*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 123-152.

italien, lui, paraît plus consensuel. La péninsule a été le cadre d'écriture de 2 626 manuels sur le bonheur de l'état religieux féminin et les devoirs des moniales entre le milieu du xv^e et le xvii^e siècle⁶⁰. Une partie de cette abondante littérature a été exportée. La destinée d'un petit recueil est symptomatique de ce changement. D'abord paru en italien, d'après les allégations d'un anonyme auteur d'une épître aux lectrices en tête du volume, sous un titre inconnu et d'un auteur resté dans l'ombre, ce *Manuel des religieuses* est traduit au début du xvii^e siècle par un personnage tout aussi énigmatique. Cet ensemble de données mystérieuses invite d'ailleurs à poser l'hypothèse d'une mystification, classique dans le paratexte de l'édition au xvii^e siècle⁶¹ : il s'agit peut-être tout simplement d'un ouvrage écrit en français sur commande des pouvoirs ecclésiastiques. La première approbation est donnée à Toulouse le 21 février 1616, et paraît sans adresse typographique dans la même ville la même année. Une édition parisienne suit en 1618 puis l'année suivante, l'évêque de Toul, Jean des Porcelets de Maillane, en fait exécuter une copie par son imprimeur, Simon Saint-Martel⁶². Son grand-vicaire et official, Mauléon de La Bastide, explique que la diffusion de ce manuel s'impose en ce que les « personnes religieuses [...] grâce à Dieu, se multiplient en

60. Gabriella ZARRI (dir.), *Donna, disciplina, creanza cristiana. Studi e testi a stampa*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, en part. vol. 2 (répertoire des titres).

61. Philippe MARTIN, « L'auteur de piété est-il un anonyme ? », in Frédéric GUGELOT et al. (dir.) *La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie xvii^e-xx^e siècles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 75-86. Dans l'épître originale comme dans celle du grand-vicaire de Toul, est repris le topos du livre « tombé en main » par hasard.

62. *Manuel des religieuses contenant des advis tres utiles pour faire bien et parfaitement les fonctions et exercices de la vie religieuse et spirituelle... Traduit nouvellement en françois*, Paris J. Fouet, 1618 ; Toul, S. Saint-Martel, 1619.

ceste Evesché »⁶³. Ce qui est certain, c'est que ce manuel évoque précocement, et avec une foule de détails, la place de la lecture dans la vie monastique féminine. Un chapitre est consacré à « la manière de lire avec fruit & profit le livre spirituel »⁶⁴. Se revendiquant de la double filiation de saint Benoît et de saint Bonaventure, le manuel invite à chercher dans les livres une sorte d'émulation mentale et affective aux choses divines et morales. Il théorise les grands principes qui constitueront, dans la décennie suivante, les fondements de la *lectio spiritualis* : la lecture continue d'un livre jusqu'au bout, et par passages brefs, l'alternance de la lecture, de la méditation et de la prière ; l'inscription de la lecture dans un temps donné, ouvert et clos par l'oraison ; une lecture désintéressée, qui n'est pas censée instruire et encore moins divertir, mais perfectionner l'âme. Un autre chapitre édictant les « règles de la libraire, ou bibliothécaire des livres spirituels »⁶⁵, se poursuit par une liste des « livres faicts, ou tournez en François ; propres pour estre leus en table, & dont tout Monastère doit estre fourny », espérant ainsi une sorte de standardisation des lectures féminines. Si le manuel a vraiment une source italienne, on voit ici l'effort d'adaptation au lectorat français. Mais c'est surtout la diversité des textes qui attire l'attention. La liste, non limitative, énumère 28 titres, « et autres semblables livres spirituels selon que la Mère supérieure en jugera »⁶⁶. Il faut souligner l'étendue des lectures, qui va des textes patristiques comme les dialogues de saint Grégoire ou les soliloques et méditations de saint Augustin, à la littérature juste mise sur le marché, comme les *Fleurs des vies des saints* de l'Espagnol Pedro Ribadeneyra ou les œuvres de Louis de Grenade,

63. *Ibid.*, Épître du 1^{er} février 1619.

64. *Ibid.*, p. 148-151.

65. *Ibid.*, p. 326-329.

66. *Ibid.*, p. 332.

en passant par la mystique rhéno-flamande. La littérature hagiographique y tient bien sûr une grande part, mais inférieure aux traités de méditations : ceux de saint Bernard, l'*Aiguillon d'amour divin* de saint Bonaventure, et même, les *Dialogues* de Catherine de Sienne ou les œuvres de Thérèse d'Avila, offrant des modèles mystiques qui seront prudemment écartés quelques décennies plus tard. En somme, se juxtaposent dans cette liste normative les traditions bien éprouvées de la vie monastique (Cassien, Basile, *Vies des Pères du Désert*), de la piété laïque (l'*Imitation de Jésus-Christ*, le « trésor des exemples » de Marule⁶⁷) et des traditions en devenir, avec des textes neufs dus à la plume des jésuites italiens Vincent Bruno, Girolamo Plato et Luca Pinelli, de leur confrère espagnol Louis de la Puente, du franciscain espagnol Diego de Estella, de son compatriote, prêtre, Juan d'Avila et du dévot Antoine d'Averoult (*Catéchisme historial*, Douai, 1603). Une nouvelle littérature propre à l'état monastique est mise en avant⁶⁸, mais pas seulement. Du côté des auteurs français, l'auteur tient sa promesse en insérant les œuvres spirituelles de Louis Richeome (le *Pèlerin de Lorette*, les *Tableaux sacrez*, l'*Académie d'honneur*, la *Peincture spirituelle* et l'*Adieu de l'âme*) et l'*Adresse spirituelle* de Jacquinot⁶⁹ ; il propose aussi

67. *Le thresor des faitz et dictz memorables des hommes saintcs et illustres du Vieil et Nouveau Testament, pour servir d'exemples à bien et sainctement vivre, avec un Traicté très-excellent du Jugement dernier. Recueillis premièrement en six livres latins, par Marc Marulus. Depuis mis en françois par Paul du Mont* [Marko MARULI, début du XVI^e s.], éd. fr. Douai, 1596.

68. « Désirant de l'Amour de Dieu » : *Le desireux ou miroir de la vie religieuse... composé par un tres devot et religieux personnage. Nouvellement traduit d'italien en françois*, Paris, R. Le Fizelier, 1589 (il y a sans doute une édition antérieure).

69. Barthélemy JACQUINOT, *Adresse pour vivre selon Dieu dans le Monde, contenant diverses Méditations pour chaque jour du mois*, 1^e éd. Douai, J. Bellère, 1614.

la lecture de l'*Histoire des Indes orientales* de Du Jarric⁷⁰ dans un but apologétique et hagiographique. Il fait même référence aux « Quatorze discours de l'heur et bien de l'estat de virginité, imprimez à Tolose »⁷¹, preuve qu'il connaît parfaitement l'offre contemporaine en matière d'écrits féminins. Et pourtant, hormis celui-ci et les deux références à Thérèse et Catherine, les ouvrages proposés à la lecture ne semblent pas spécifiquement écrits à l'usage des femmes et l'on trouve les mêmes listes, au même moment, dans les milieux monastiques masculins⁷². Seules les Écritures sont absentes de la liste, alors que les moines et les frères y ont accès. Cette variété, concomitante du début de l'implantation de nombreuses communautés féminines en France, en Lorraine, dans les Pays-Bas méridionaux, est propre aux années 1610-1620 et n'aura plus jamais d'équivalent. Elle n'est pas seulement le fait des normes, mais aussi de la pratique, au moins dans l'élite monastique : la mystique Jeanne de Cambry, par exemple, en religion Jeanne-Marie de la Présentation (1581-1639), chanoinesse de Saint-Augustin puis recluse à Lille, témoigne dans ses écrits d'une parfaite appropriation des textes de saint Augustin, Thérèse d'Avila, Brigitte de Suède, Catherine de Sienne et François

70. Pierre DU JARRIC, *Histoire des choses plus mémorables advenues tant ez Indes orientales, que autres païs de la découverte des Portugais, en l'establisement & progrez de la foy chrestienne, & catholique. Et principalement de ce que les religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, & enduré pour la mesme fin ; depuis qu'ils y sont entrez jusques à l'an 1600*, Bordeaux, S. Millanges, 1608-1614, 4 vol.

71. *XIV Discours de l'heur et bien de l'estat de virginité et continence, composés par le R. P. Jean Dominique Candela, ... et traduitz d'italien en françois par le P. Antoine Vivien*, Toulouse, Colomiès, 1608.

72. JUAN DE JESUS MARIA, *Instructio magistri novitiorum*, Paris, R. Fouet, 1612, p. 97-99 ; Philippe FRANÇOIS, *Guide spirituelle tirée de la règle de saint Benoist pour conduire les novices selon l'esprit de la mesme Règle*, Paris, Ch. Chastellain, 616. L'ouvrage de Ph. François vaut aussi pour les maisons féminines.

de Sales⁷³. Ces années semblent être un véritable laboratoire de la vie monastique féminine, expérimentant de nouvelles formes, de nouveaux cadres juridiques et, partant, des lectures plus diversifiées. Surtout, ces lectures semblent finalement échapper aux finalités esquissées par les textes normatifs. On le constate, par exemple, chez les carmélites rebelles d'Aquitaine, en opposition à la mise sous tutelle de l'ordre par Bérulle et l'Oratoire. Les circulaires et les chroniques qui relatent l'exil de ces religieuses en Lorraine à partir de 1624 montrent que la rébellion se justifie – encore et peut-être surtout *a posteriori*, lors de la rédaction de ces documents – par une lecture attentive des constitutions et de textes de Thérèse dans un sens plus juridique que spirituel⁷⁴. Les contestataires se fient donc à leur propre lecture de l'héritage thérésien pour incarner plus justement l'idéal carmélitain.

En d'autres lieux de l'Europe, ce premier tiers du XVII^e siècle est marqué par la même ouverture. Ce n'est pas net en Espagne, où, d'une part, la lecture des religieuses a été mise sous contrôle après un XVI^e siècle relativement tolérant et où, d'autre part, une hagiographie surabondante a abusivement véhiculé l'image de la religieuse lectrice, mais sous l'effet d'une idéalisation qui ne correspond pas – et la lectrice du XVII^e siècle le sait – à la réalité⁷⁵. Mais le modèle italien, malgré sa précocité, ne s'est pas fossilisé. Les analyses portant sur la gigantesque matière archivistique issue de l'enquête de la Congrégation de l'Index sur les bibliothèques ecclésiastiques à la fin du XVI^e siècle montrent que les lectures des sœurs sont alors encore très classiques : liturgie, hagiographie et

73. Claire L. CARLIN, « Jeanne de Cambry: Mystic and Marriage Counselor », in Thomas J. CARR (dir.), *op. cit.*, p. 118.

74. Danielle METZ, « Les carmélites rebelles de Bordeaux et de Saintes d'après leurs écrits », *Dix-septième siècle*, 2016, n° 270, p. 133-156.

75. Voir dans ce volume la contribution d'A. ROULLET.

légendaires ; la littérature de piété y est marginale, comme le demandent d'ailleurs les constitutions, y compris d'ordres récents comme les annonciades célestes⁷⁶ ; toutefois, le début du xvii^e siècle voit entrer massivement la nouvelle littérature dévote dans les cloîtres féminins. Au même moment, en Italie toujours, le modèle éteint depuis plusieurs décennies de la religieuse humaniste et lettrée a laissé la place à celui de la religieuse dévote qui écrit – pour elle, pour autrui – des conseils spirituels, par le biais privilégié de la lettre⁷⁷, en s'emparant notamment des Écritures jusqu'à développer une véritable exégèse féminine⁷⁸. Outre cette compétence inattendue dans la sphère féminine, il y a aussi un écart important entre la norme – qui exclut l'étude scripturaire – et la pratique – qui l'autorise *de facto* ; cet écart a été souligné par nombre de contributions du présent volume⁷⁹. Les textes hagiographiques montrent aussi l'appropriation de modèles, même si on ne peut déterminer si c'est le fait du biographe ou celui de la sainte. Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607), dans son plus jeune âge, a une dévotion particulière pour la Trinité et « ayant un jour trouvé par hasard le Symbole de Saint Athanase, non seulement elle le lût avec une espèce d'avidité, mais encore elle le porta à sa mère avec une joie extrême »⁸⁰. Le geste retourne l'usage habituel, qui veut que ce soit la mère qui donne à lire à sa fille, ou l'abbesse à ses sœurs. Le *Symbole* n'est évidemment

76. Carmela COMPARE, « Vita devota e lettura devota alla fine del XVI secolo. I libri delle moache e il leggendario delle santissime vergini », *Rivista di storia del cristianesimo*, 2006, t. 3, p. 447-478.

77. Gabriella ZARRI (dir.), *Per lettera*, Rome, Viella, 1999.

78. Voir dans ce volume la contribution de S. STROPPA.

79. Voir dans ce volume les contributions de C. BOWDEN et de M.-É. HENNEAU.

80. Vincenzo PUCCINI, *La Vie de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, religieuse Carmélite de l'ancienne observance du monastère de Sainte-Marie-des-Anges, à Florence*, Paris, S. Cramoisy, 1670, p. 2 (l'auteur, prêtre florentin, a été aumônier des carmélites pendant vingt ans).

ni une lecture enfantine, ni une lecture féminine. Mais on retrouve un épisode semblable chez Hildegarde de Bingen, qui a même produit un commentaire de ce texte tardo-antique au XII^e siècle. Il n'est pas rare de trouver ce genre de motif répété d'un texte à un autre. Bien des religieuses revendiquent, à l'entrée au couvent, une lecture décisive, mais les modalités du récit de leur vocation laissent entrevoir l'assimilation parfaite d'épisodes hagiographiques et en conséquence, le désir d'accomplir par elles-mêmes la destinée héroïque d'une sainte qu'elles admirent⁸¹. On pourrait en dire autant du schéma narratif qui fait se succéder une enfance pieuse, la découverte des romans à l'adolescence qui enflamment l'imagination de la jeune femme et l'éloignent de Dieu, enfin le retour à une vie réglée grâce à une lecture pieuse décisive. Ce schéma est hérité de l'autobiographie de saint Augustin, texte véritablement redécouvert dans les cloîtres dans le dernier tiers du XVI^e siècle ; on le retrouve dans l'autobiographie de Thérèse d'Avila – qui se met d'ailleurs en scène lisant les *Confessions* – puis dans maintes biographies édifiantes du XVII^e siècle, telle celle de la bernardine Thérèse de Ponçonas⁸². C'est là la preuve que toute cette littérature hagiographique écrite pour les religieuses a bien trouvé son public⁸³.

Une preuve de cet enracinement définitif de la lecture dans l'emploi du temps de la religieuse est précisément donnée

81. Jodi BILINKOFF, « Touched by Teresa: Readers and their Responses, 1588-1750 », in Christopher C. WILSON (dir.), *The Heirs of St. Teresa of Avila: defenders and disseminators of the founding's Mother Legacy*, Washington-Rome, ICS Publications / Edizione Carmelitani, 2006, p. 107-122 ; Christian RENOUX, « Madame Acarie 'lit' Thérèse d'Avila », in Bernard HOURS (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Cerf, 2001, p. 117-154. Voir aussi dans ce volume la contribution de J.-M. LEJUSTE.

82. Voir dans ce volume la contribution de Claire PIBAROT. *La vie de la Mère de Ponçonas, institutrice de la congrégation des bernardines réformées en Dauphiné, Provence etc.*, Lyon, J. Poysuel, 1675.

83. Voir dans ce volume la contribution d'É. SUIRE.

par l'évolution des textes hagiographiques. La matière des biographies édifiantes, sans cesse recomposée et réécrite à partir de mêmes traditions, évolue nettement au cours du xvii^e siècle, affirmant la stature de la religieuse lectrice, y compris lorsqu'il s'agit de moniales mérovingiennes sans doute peu portées, en leur temps, sur cette activité. L'hagiographie s'adapte donc aux enjeux contemporains, pour rester le miroir qu'elle veut tendre aux lecteurs et lectrices du cloître comme du siècle, utilisant la plasticité des saintes figures pour en actualiser les gestes et les comportements. Évoquant les saintes Bove et Dode, fondatrices de Saint-Pierre de Reims au vi^e siècle, le capucin Paulin de Beauvais fait de la première une religieuse sinon savante, au moins lettrée : « il est dit en ses leçons qui font récit de ses vertus, que l'une fut [...] l'estude et la lecture des choses divines : deux exercices, l'Estude et la Lecture : sainte Bove estudioit & lisoit »⁸⁴. S'ensuit l'apologie de l'étude monastique par la gent féminine : il serait bon, affirme le capucin, que les sœurs de chœur sachent le latin pour comprendre ce qu'elles récitent, le méditent mieux, et tout simplement, trouvent les *heures* moins ennuyeuses. Elles pourraient aussi lire saint Bernard et autres traités « écrits en l'idiome latin ». « On apprend bien aux jeunes filles dans les Monastères, mille sortes d'ouvrages inutiles à leur salut, pourquoi non une estude profitable à leur avancement spirituel ? » Sainte Bove, rapporte-t-il, avait rassemblé à son usage de nombreux manuscrits, chose méritoire dans un siècle où le livre était une denrée rare, « afin de s'entretenir du suc et de la moëlle renfermée dans ces volumes qui enseignent la vie de l'esprit, apprenant à toutes ses Sectatrices, qu'elles doivent estre soucieuses de lire ce qui en paroles de feu les illuminera

84. [PAULIN DE BEAUVAIS], *Le tableau parfait de la vie spirituelle et religieuse ès vies de sainte Bove et sainte Dode, fondatrices de l'abbaye royale de S. Pierre de Reims*, Reims, A. Pottier, 1655, p. 64.

et les embrazera dans le divin amour ». Et d'énumérer la règle, certes, mais aussi Gerson, Thérèse d'Avila, les méditations et soliloques de saint Augustin, l'*Aiguillon d'amour divin* de saint Bonaventure, Cassien, les vies des Pères du Désert ; et de citer, en repoussoir, les « livres d'amour, l'Astrée, le Palexandre, & autres semblables pestes des bonnes mœurs »⁸⁵. Quarante ans après l'introduction en France du *Manuel des religieuses*, le consensus semble s'imposer autour de la nécessité pour les sœurs de lire et même de lire beaucoup, voire de lire savamment.

Au final, cet élargissement des lectures féminines n'a eu qu'un temps et s'y substitue rapidement l'écriture de recueils tenant lieu de bibliothèque, comme l'a fait Joseph de Paris pour les bénédictines du Calvaire⁸⁶ afin de baliser de manière sûre et limitative la lecture féminine à partir de textes déjà digérés, condensés, réécrits. Mais ce moment fécond a ouvert de nombreux possibles aux sœurs. Car non seulement l'éventail des lectures est assez large, mais surtout, les pratiques de lecture montrent une étonnante variété de situations et d'effets. La sensorialité, nouveau champ de l'historiographie en général et de celle du monachisme en particulier, y trouve un champ d'expression particulier. Par exemple, la religieuse anglaise Anne de l'Ascension Worsley (1588-1644), carmélite en exil à Anvers, écrit un petit billet spirituel pour une autre carmélite d'un couvent distant, laquelle le coud dans son habit pour le porter à même la peau⁸⁷. Et plus qu'en milieu masculin, semble-t-il, la lecture a agi sur les âmes d'une manière efficace, et parfois spectaculaire. Marie-Victoire Fornari († 1617), fondatrice des annonciades bleues,

85. *Ibid.*, p. 67-68.

86. Voir dans ce volume la contribution d'O. HUREL.

87. Nicky HALLETT, *The Senses in Religious Communities, 1600-1800. Early Modern 'Convents of Pleasure'*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 69.

connaît des extases qui naissent souvent de lectures. Entendant au réfectoire le récit de la Nativité ou celui de la Passion, elle s'absente littéralement du lieu où elle se trouve, si bien qu'il faut renoncer à faire la lecture de ces textes au cours des repas, afin qu'elle ne cesse pas de s'alimenter. La lecture de la vie de Catherine de Gênes ou celle de Catherine d'Adorna la met dans le même état. Comme il s'agit toujours de lecture à haute voix – cette oralisation des textes sacrés et hagiographiques est notable à souligner – ces extases sont publiques et mettent Marie-Victoire dans l'embarras. « Ce ne fut pas une seule fois, mais plusieurs, que ses compagnes d'office, à l'occasion de semblables lectures, la faisoient sortir hors de soy, demeurant pour l'ordinaire en ceste mesme posture, en laquelle elle avoit commencé de les ouyr » ; aussi doit-elle ruser pour éviter ces états mystiques ; elle demande la lecture de livres plus neutres, ce qui n'empêche pas, au hasard des textes, le ravissement, notamment lorsqu'une sœur croit bien faire en lisant le sermon sur la Transfiguration de Cornelius Musso⁸⁸. Ces états peuvent poser de véritables problèmes de discernement ; n'est-ce pas le diable qui est à l'œuvre dans ces absences à soi-même ? Jeanne Absolu (1575-1637), fontevriste, redoute ces lectures qui l'abîment en Dieu, telle la vie de Marie de l'Incarnation, Suso, Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila, au point qu'elle refuse parfois « les lectures qu'on luy vouloit faire des familiaritez que Dieu a prises avec aucuns des saints », craignant de ressentir des états mystiques semblables à ceux de ces saints, et de risquer d'être dupée par le diable⁸⁹. Mais la lecture est alors aussi un signe d'élection : puisque la lecture

88. Ferdinand MELTIO, *La vie admirable de la Bienheureuse Mère Marie-Victoire fondatrice des religieuses de l'Annonciade de Genes*, Lyon, Cl. Larjot, 1631, p. 409-413.

89. Jean D'AUVRAY, *Modèle de perfection religieuse en la vie de la vénérable Mère Jeanne Absolu dite de Saint-Sauveur, religieuse de Haute-Bruyère, de l'Ordre de Fontevrault*, Paris, A. Taupinart, 1640, p. 361.

est communautaire et oralisée, toutes entendent le même texte, mais pas avec les mêmes effets.

Ainsi entamé au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, ce discours favorable à la lecture féminine connaît un apogée ambigu dans le dernier tiers du XVII^e siècle. Ambigu, parce que des dissonances sont sensibles au milieu des voix qui invitent les femmes à la lecture. Certaines suggèrent aux religieuses l'appropriation des doctrines théologiques contemporaines. Les instructions données à la maîtresse des novices du couvent des feuillantines de Paris⁹⁰, dont on ne sait si elles émanent d'un homme ou d'une femme, vont dans ce sens. Elles distinguent les sœurs qui ont une instruction religieuse très mince et qui doivent approfondir leur foi ; et celles qui sont plus avancées et qui peuvent d'emblée commencer à méditer sur les devoirs de la vie monastique. Les premières pourront se contenter du *Mémorial* de Grenade et sa *Guide des pécheurs*, et *De la connaissance de l'amour de Dieu* de Saint-Jure, notamment les parties II et III consacrées à la moralisation des mœurs. Elles peuvent aussi apprendre les fondements de la foi dans *l'Instruction sur les dispositions qu'on doit apporter aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie* de Treuvé⁹¹ : un livre destiné à tout fidèle et non pas aux seules religieuses. C'est donc une lecture d'initiation chrétienne, même si le dernier traité est fortement teinté de jansénisme. En revanche, les religieuses mieux éduquées peuvent commencer tout de suite avec un ouvrage plus théologique, *La Tradition de l'Église sur le sujet de la Pénitence et de la Communion* d'Antoine

90. Bibliothèque Mazarine, ms. 1244 : *Traité de l'emploi de la maîtresse des novices*, fin du XVII^e siècle.

91. Simon-Michel TREUVÉ, *Instruction sur les dispositions qu'on doit apporter aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, tirée de l'Écriture sainte, des SS. Pères et de quelques autres saints auteurs, où les fidèles apprendront la conduite qu'ils doivent observer à l'égard de ces deux sacrements*, Paris, G. Desprez, 1676.

Arnauld⁹². On le voit, l'auteur de ce manuel de maîtresse des novices n'hésite pas à proposer aux sœurs les plus avancées des voies spirituelles controversées. On suggère aussi à ces sœurs *L'Image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite*, traité composé à partir de propos d'Agnès Arnauld lorsqu'elle était maîtresse des novices, recueillis par sœur Euphémie (Jacqueline Pascal)⁹³, « admirable » livre dans lequel « tout est bon » ; et les *Essais de morale* de Nicole. Le test ultime, pour savoir si la novice a atteint le niveau de compétence requis, est la lecture des traités spirituels de Jean Hamon, autre janséniste notoire : « Tout ce qui a été fait par monsieur Amon est plein d'onction et c'est bon signe pour une novice quand elle le goûte »⁹⁴. Cette invitation à la lecture des traités spirituels composés autour de Port-Royal marque tout à la fois la solidarité entre deux branches féminines de la famille cistercienne et la difficulté d'établir des normes consensuelles dès lors qu'elles élargissent le champ des lectures. Si une première strate remporte l'unanimité (Grenade, François de Sales entre autres), tout ce qui s'y surajoute ouvre des failles dans la cohésion du monde monastique, voire dans la vocation religieuse féminine.

*

Dès le milieu du XVII^e siècle, de manière plus sensible encore au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, et de manière avérée autour des années 1730, la lecture féminine fait en conséquence

92. Antoine ARNAULD, *La Tradition de l'Église sur le sujet de la Pénitence et de la Communion, représentée dans les plus excellents ouvrages des SS. Pères grecs et latins et des auteurs célèbres de ces derniers siècles*, Paris, A. Vitré, 1644, multiples rééditions.

93. *L'Image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite avec les occupations intérieures pour toute la journée*, Paris, C. Savreux, 1665.

94. *Traité de l'emploi...*, *op. cit.*, p. 60.

l'objet d'une forte standardisation, fondée sur la restriction et sur la fermeture aux nouveautés. La générosité avec laquelle on donnait à lire aux religieuses est progressivement éteinte par une inquiétude nouvelle qui a au moins quatre origines.

En premier lieu, l'abondance de livres sur le marché, et jusqu'entre les mains des religieuses, paraît une menace pour leur bon équilibre spirituel. La « révolution de la lecture » qui marque le monde laïc est proscrite du cloître. Dans son manuel pour les religieuses, le feuillant Jérôme de Sainte-Marie oppose la « vraie religieuse » et la « religieuse imparfaite ». Pour la première, la lecture est douloureuse ; elle relève de la mortification, parce qu'elle est amère, répétitive, qu'elle renvoie le miroir de ses propres défauts. Pour la seconde, la lecture – de bons livres, pourtant – égare l'âme et le cœur parce qu'elle est virevoltante, superficielle : les livres ne suscitent pas de bonnes pensées parce qu'elle

ne les attant pas de la bénédiction de Dieu, plutôt de son industrie, ce qui paroist en ce qu'elle lit beaucoup, qu'elle ne prie guère ; afin qu'il applique cette lecture à ses besoins, elle désire avec avidité des escrits de dévotion, et en fait le plus d'amas qu'elle peut, croyant [qu']elle sera bien dévote, quand elle aura remply sa mémoire de tout cela, au lieu qu'il luy arrive ce que dit l'écriture, que l'accroissement de la science est un accroissement de la douleur⁹⁵.

Ensuite, se fait jour un rigorisme nouveau – qu'il faudrait nuancer selon les ordres religieux – et fortement suspicieux à l'égard de la lecture féminine. Deux fortes personnalités du dernier tiers du xvii^e siècle, Fénelon et Rancé, pour des raisons différentes, en témoignent. Fénelon, dans ses lettres de direction spirituelle à Charlotte Guichard de Péray, en religion

95. Bibliothèque Mazarine, ms. 1243, Jérôme de Sainte-Marie, *L'image d'une vraie religieuse*, 1683, non fol.

Charlotte de Saint-Cyprien (carmélite, 1664-1747), se méfie de cette jeune femme lettrée qui débat avec les théologiens de son temps avant même d'entrer en religion. Dans le sermon qu'il prononce le jour de sa vêtue, il dénonce la *libido sciendi* des jeunes femmes et tout au long de leur relation spirituelle, il n'a de cesse de l'inviter à modérer ses lectures, qui ne doivent pas être jouissance intellectuelle, mais l'expression de son « esprit de docilité et de dépendance sans réserve »⁹⁶. Les efforts du directeur sont vains et il le sait, permettant finalement à Charlotte de continuer d'écrire, mais uniquement des vers dévots.

Rancé, de son côté, livre le même combat, mais non point tant parce qu'il croit, comme Fénelon, que le dépouillement intellectuel féminin est la condition préalable de la spiritualité du pur amour, mais par souci d'une observance intègre, voire radicale, des constitutions cisterciennes. Sa correspondance en rend très nettement l'écho. Il répand d'abord auprès de cisterciennes dont il assure la direction spirituelle quelques recommandations (« Lisez à leur place les ascétiques de saint Basile, saint Jean Climaque et surtout faites votre lecture ordinaire des Psaumes. Je ne vous recommande point le Nouveau Testament, puisque vous me mandez que vous le lisez », écrit-il à Madame de Harlay en 1684⁹⁷ ; en 1687, à la Mère Louise-Henriette d'Albon, il suggère la lecture de Rodriguez et de François de Sales, notamment son 21^e entretien⁹⁸). Puis il théorise la chose de manière communautaire dans sa charte de visite du monastère des Clairnets en 1690. Il restreint alors fortement la lecture féminine, notamment pour les textes de

96. Cité par Pauline CHADUC, « L'esprit, obstacle à la sainteté ? L'itinéraire de la carmélite Charlotte de Saint-Cyprien », in Th. J. CARR (dir.), *op. cit.*, p. 191.

97. Armand-Jean LE BOUTHILLIER DE RANCÉ, *Correspondance*, A.J. KRAILSHEIMER (éd.), Paris, Cerf, 1993, 4 vol. [dorénavant *Correspondance*, suivie du numéro de la lettre selon l'éditeur]. Ici 84/2.

98. *Correspondance*, 870918.

l'Ancien Testament⁹⁹. Il faut croire que cette limitation n'est pas vraiment dans l'air du temps, car elle provoque un débat agité et il doit encore écrire, en septembre de la même année : « Je ne comprends pas qu'on puisse trouver à redire à ce que je crois que la lecture de l'Ancien Testament ne convient pas à des religieuses [...]. J'en ai excepté les Psaumes et les Proverbes »¹⁰⁰. La lecture de l'Ancien Testament est sainte mais elle suppose une certaine subtilité d'esprit et une culture que les femmes n'ont pas et il craint que le Cantique des cantiques, Judith ou Ruth ne soient néfastes à la chasteté féminine. Il propose que les religieuses s'en tiennent à la lecture du Nouveau Testament et, entre autres rares livres de piété, *Le chrétien intérieur* de Bernières, publié par Louis-François d'Argentan. Esprit donc peu subtil que celui de la femme, trop vite séduit par les « livres curieux » ou les « livres de doctrine » dont il reproche la lecture à la nièce de la Mère Louise-Henriette d'Albon¹⁰¹.

Il semble qu'une partie du milieu monastique féminin ait assimilé cette mutation, car il se trouve en son sein un certain nombre de femmes qui jugent le livre peu utile pour leur avancement spirituel. En Italie, ainsi, Veronica Giuliani, au début du XVIII^e siècle, rapporte dans son autobiographie qu'un jour, alors qu'elle lisait une traduction italienne du *Paradis ouvert à Philagie* de Paul du Barry, Dieu lui apparaît et lui dit « Ferme ce livre, parce que je veux être pour toi ton livre et tout ce dont tu as besoin ». Elle poursuit malgré tout sa lecture mais Dieu lui demande à nouveau de le laisser, ce qu'elle fait finalement¹⁰². On voit ici toute l'ambiguïté de cette restriction

99. *Correspondance*, 900218.

100. *Correspondance*, 900911.

101. *Correspondance*, 841207a.

102. Veronica GIULIANI, *Un tesoro nascosto. Il diario di S. Veronica Giuliani*, Città di Castello, Monastero delle Cappuccine, 1969-1987, 5 vol ; cité par Brendan DOOLEY, « La seconde révolution de la lecture dans l'Italie du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, t. 49, n° 3, p. 73.

de la lecture ; car à ne plus lire, la religieuse se prive aussi d'une norme spirituelle rassurante, et le rejet des livres est la porte ouverte à toute une série de dérives mystiques possibles.

En troisième lieu, le jansénisme est passé par là, emmenant dans son sillage le spectre, venu de Port-Royal, de la religieuse raisonneuse et insubordonnée qui se pique de théologie. Différents cas, développés dans ce volume, montrent que le jansénisme est entré jusque dans les lectures féminines¹⁰³. La méfiance s'impose donc. L'annonciade Josèphe-Françoise-Ursule de Covorde, en religion Marie-Josèphe Albertine de l'Annonciade, en fait l'expérience dès son noviciat¹⁰⁴. Elle a pour compagne une novice acquise au jansénisme, et qui est entrée au couvent avec « un des plus mauvais livres que le Parti ait produit sur la Pénitence¹⁰⁵ ». La maîtresse des novices, un peu naïve, n'y voit d'abord rien à redire et propose même le livre en question à la lecture commune. À cette occasion, Marie-Josèphe Albertine est choquée « de la dureté désespérante qui y est en tant de manières inculquée. De ce pardon unique que l'Auteur prétend n'être accordé de Dieu qu'une seule fois au pécheur après le Baptême ». C'est donc que les sœurs sont assez théologiennes, même avec leur mince vernis de théologie ascétique et morale, pour relever la contradiction avec ce qu'on leur a appris sur la grâce de Dieu. Mais ce qui choque surtout Marie-Josèphe Albertine – et en cela le biographe prévient contre l'assimilation de la religieuse en raisonneuse – c'est que la doctrine en question est contraire à celle de Rome. Et ce n'est pas le débat dogmatique qui s'instaure dans le couvent, mais tout

103. Voir dans ce volume les contributions de M.-É. HENNEAU, de M. BRÉJON DE LAVERGNÉE et de S. ICARD.

104. *La vie de la vénérable servante de Dieu la Mère Marie-Josèphe Albertine de l'Annonciade... décédée en odeur de sainteté... le 29 mai de l'an de grâce 1777, s.l., 1777, p. 64-70.*

105. On peut deviner aux indications données par l'auteur de cette biographie, qu'il s'agit du livre de S.-M. TREUVÉ, *op. cit.*

simplement le mécanisme juridique de l'autorité. La maîtresse des novices, aveuglée par son ignorance, n'intervient pas, mais le livre est trouvé par une sœur « ancienne », donc expérimentée sur ces questions, qui l'apporte à la prieure, qui exige de la novice qu'elle brûle le livre devant toute la communauté. La novice cherche à entamer une dispute théologique mais finalement, le chapitre au cours duquel sa profession doit être décidée l'exclut du couvent. Le livre est donc, si elles n'y prennent garde, un objet fortement subversif dans le cloître.

Enfin, on peut poser l'hypothèse que l'alphabétisation désormais presque complète des religieuses¹⁰⁶, même si la maîtrise de la culture écrite reste variable, en élargissant le cercle des lectrices dans le cloître, a impliqué aussi une spécialisation de la lecture, et qu'il faille absolument éviter que toutes ne lisent de tout. Les normes énoncées à partir des années 1660-1670 élaborent progressivement une typologie des religieuses fondée sur leur « compétence » en matière de lecture, articulée à l'oraison et à la méditation. Élisabeth Fleuret (1721-1789), religieuse de la Congrégation Notre-Dame, écrit ainsi des avis pour les supérieures de son ordre, dans lesquels elle consacre un long développement à la lecture. Elle invite à la prudence quant à la distribution des livres spirituels : « il ne seroit pas sage de les mettre indifféremment entre les mains de toutes personnes. Ayez donc soin que chacune en ait de conformes à ses besoins, à ses dispositions particulières, & même aussi à son goût »¹⁰⁷. Elle considère la lecture comme un édifice qui nécessite des fondations robustes avant d'y déposer un toit. Celui-ci, qui correspond aux « ouvrages plus spirituels », n'est

106. Voir dans ce volume les contributions de J.-M. LEJUSTE et de M. BRÉJON DE LAVERGNÉE.

107. [É. FLEURET], *La guide des supérieures ou avis à une supérieure sur les moyens de se bien conduire dans la supériorité, et de bien conduire des autres*, Paris, J.G. Mérigot, 1786, p. 198.

réservé qu'à une élite monastique. On mesure dans ce propos l'écart avec le siècle précédent : là où le livre provoquant des extases désignait la religieuse « élue », c'est désormais l'abbesse qui discerne « celles que Dieu conduit par des voies extraordinaires » et qui, sur ce critère, leur attribue des livres mystiques. Les lectures doivent donc être proportionnées aux capacités de chacune.

Pour ces raisons, le discours normatif évolue vers une standardisation des lectures et un corpus relativement limité de titres recommandés. En somme, les religieuses du XVIII^e siècle n'ont sans doute jamais autant lu, comparativement à leurs sœurs des deux siècles précédents¹⁰⁸, mais de manière plus stéréotypée, moins inventive, et surtout au sein d'un éventail de lectures bien moins étendu. L'hagiographie, là encore, en prend acte. La dominicaine parisienne Élisabeth de l'Enfant Jésus (1613-1677) reprend un jour l'une de ses sœurs qu'elle observe souvent en train de feuilleter des livres. Elle raconte alors que son ami Gaston de Renty lui tendit un jour un piège :

il luy envoya en mesme temps un tres-grand nombre de sentences fort spirituelles ; & quand il la vint voir, il luy demanda si elles les avoit toutes leûës : elle luy répondit que non, & qu'elle en avoit pris seulement tous les jours une. *Vous avez tres-bien fait*, luy dit-il ; *je vous les avois envoyées toutes à la fois, pour connoistre si vostre curiosité estoit encore assez vivante pour vouloir se satisfaire en les lisant toutes de suite*¹⁰⁹.

La lecture doit donc être parcimonieuse pour être efficace. Tous les textes normatifs s'accordent sur cette conception

108. Voir dans ce volume la contribution de Ph. MARTIN.

109. Marie-Madeleine DE MAUROY, *La vie de la vénérable Mère Elizabeth de l'Enfant Jésus religieuse de l'ordre de saint Dominique au monastère de S. Thomas d'Aquin à Paris*, Paris, S. Mable-Cramoisy, 1680, p. 303-304.

restrictive de la lecture. Le xxii^e entretien de *La religieuse instruite et dirigée dans tous les états de vie* d'un anonyme carme déchaussé, consacré à la lecture, se garde même d'énumérer une liste, même courte, de textes à méditer, laissant abbesse, prieure, et surtout directeur spirituel en décider. Et ne pas citer de titre, bon ou mauvais, c'est éviter une publicité malencontreuse à des livres jansénistes et quiétistes, « tant de livres remplois d'erreur condamnés par l'Église, tant de livres dont la doctrine est tout au moins suspecte, tant de livres pleins de maximes qui ne tendent qu'à décréditer les plus saintes & les plus anciennes pratiques, qu'à les abolir pour en substituer de nouvelles », alors qu'un livre approuvé un jour peut être condamné le lendemain¹¹⁰. Cet effacement de la lecture comme voie d'accès à une vie spirituelle intense, personnelle et privilégiée, explique sans doute la disparition, dans une hagiographie monastique féminine devenue étique au xviii^e siècle, de la figure de la lectrice, et la tendance décroissante des moniales à publier ou à être publiées. La lecture, désormais, s'effectue à partir de gestes stéréotypés, sauf pour les religieuses qui jouent un rôle dans la direction de conscience¹¹¹, ou les fortes personnalités qui estiment avoir un mot à dire, et à écrire. Élisabeth Fleuret, ainsi, lorsqu'elle achève son *Guide des supérieures*, annonce un programme de lecture nettement plus large que celui qu'elle réserve aux sœurs de chœur : outre l'inévitable *Imitation* et les Évangiles, elle renvoie à des textes de praticiens et praticiennes de la direction, qu'il s'agisse de Jeanne de Chantal, de Thérèse d'Avila ou de la carmélite Magdeleine de Saint-Joseph¹¹².

110. Comme le Nouveau testament de Quesnel par exemple. Voir *La religieuse instruite et dirigée dans tous les états de la vie, par des entretiens familiers... Par un religieux carme déchaussé, missionnaire et ancien maître des novices*, Avignon, Louis Chambeau, 1755, p. 218-219.

111. Voir dans ce volume la contribution de B. HOURS.

112. [É. FLEURET], *op. cit.*, p. 410-415.

Quarante ans plus tard, le P. Colomme, barnabite, dans son *Manuel des religieuses*, exclut les « mauvais livres » en se gardant bien de les définir, pour ne point attiser la curiosité des sœurs, et invite à la lecture exclusive des vies des saints, comme, finalement, au début du xvi^e siècle. Il faut croire toutefois qu'il soupçonne les sœurs de s'écarter de cet étroit chemin, car à propos de l'examen de conscience, il pose ces questions :

quelles sont les lectures qui vous intéressent le plus, & qui fixent davantage votre esprit ? Lisez-vous des livres propres à vous ranimer, & à faire revivre en vous l'esprit de votre état ? ou ne vous permettez-pas plutôt des lectures profanes qui ne sont propres qu'à vous inspirer du dégoût pour la vie religieuse ?¹¹³

Il faut donc bien que ces livres circulent, sans quoi la question ne se poserait pas. Malgré cela, la texture extrêmement répétitive des bibliothèques à la fin de l'Ancien Régime, en France comme aux Pays-Bas, tend à prouver que ces limitations ont été appliquées¹¹⁴. À la fin du xviii^e siècle, la collection communautaire type rassemble peu de livres, souvent moins d'une centaine, très majoritairement en langue vulgaire, relevant tous du genre hagiographique, liturgique, ascétique et moral. Même dans les établissements où l'on pourrait attendre une spécialisation professionnelle un peu poussée, comme chez les hospitalières vouées au soin des malades et parfois à l'éducation d'enfants, la bibliothèque reste maigre et d'une consistance stéréotypée, confinée dans la dévotion et la morale.

113. P. COLOMME, *Manuel des religieuses, qui renferme la manière dont les religieuses doivent se conduire, & les maximes propres à les faire parvenir à la perfection de leur état*, Paris, 1779, p. 235.

114. Voir dans ce volume les contributions d'A. MÉRAT, d'A. CANDÉLA, de V. CASTAGNET-LARS et de M.-É. HENNEAU.

Le livre doit édifier : les sœurs, les malades, les pensionnaires. Ce profil répétitif tient à l'uniformité des convictions charitables et de la culture spirituelle des fondateurs, qui sont souvent aussi les premiers pourvoyeurs de livres. Les ouvrages « professionnels », de pharmacopée et de médecine, sont rares et relèvent de la médecine et de la chirurgie des pauvres¹¹⁵. Ce qui frappe aussi – et marque tout autant les bibliothèques des maisons d'hommes – c'est le renoncement à l'attachement à une tradition monastique spécifique (dominicaine, carmélitaine, franciscaine, bénédictine par exemple) à la fin de l'Ancien Régime au contraire de ce qu'on pouvait le constater dans les inventaires du XVII^e siècle¹¹⁶. C'est bien qu'une opération d'uniformisation a été opérée et qu'en 1789, elle a abouti.

Les contributions qui suivent évoquent successivement quatre aspects de cette vaste problématique et de cet arc chronologique étendu. Les normes, qu'elles soient purement législatives ou qu'elles se déploient en un discours iconographique ou littéraire, constituent le cadre dans lequel s'effectue le geste de lire. Elles montrent le relatif consensus autour des théories féminines de la lecture en milieu claustral. Les bibliothèques, ensuite, manifestent en quelque sorte ces normes au cœur des monastères, en les rendant visibles. Les modalités de leur constitution et leur configuration au XVII^e siècle ou à la fin de l'Ancien Régime montrent comment les religieuses se sont accommodées de la norme jusqu'à la revendiquer. C'est ainsi que s'effectuent, en troisième lieu, des pratiques de lecture communes à toutes les sœurs, quel que soit leur statut au sein du monastère : un exercice de dévotion

115. François SEICHEPINE, « Instruire les âmes et guérir les corps : les bibliothèques communes des hôpitaux de Bourgogne aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Dominique LE PAGE, Jérôme LOISEAU et Alain RAUWEL (dir.), *Urbanités. Vivre, survivre, se divertir dans les villes (XV^e-XX^e siècle)*, Dijon, EUD, 2012, p. 229-242.

116. Voir dans ce volume la contribution de J. PINÇON.

bien codifié, qui s'apprend et qui se perfectionne. À un ultime niveau, certaines religieuses ont été amenées à lire au-delà de ces pratiques communes, parmi un choix plus vaste de textes et surtout, avec une intention différente : la controverse, la mystique, la direction de conscience.

Fabienne HENRYOT

Enssib

Philippe MARTIN

Université Lumière-Lyon 2