

Université de Montréal

**Iphigénie de Rotrou à Racine : paradoxe d'un héroïsme chrétien au féminin**

par  
Noémie Girerd Berthelot

Département des littératures de langue française  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)  
en littératures de langue française

Octobre, 2009

©, Noémie Girerd Berthelot, 2009

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :  
**Iphigénie de Rotrou à Racine : paradoxe d'un héroïsme chrétien au féminin**

présenté par :  
Noémie Girerd Berthelot

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Éric Méchoulan  
président-rapporteur

Jeanne Bovet  
directrice de recherche

Jean-Philippe Beaulieu  
membre du jury

## RÉSUMÉ

Dans la France de l'Ancien Régime, si les représentations de la condition féminine légitiment les valeurs d'une traditionnelle phallocratie, on note néanmoins que le dogme chrétien accorde aux femmes une place dans l'économie du salut. Dans un contexte de Contre-Réforme, celle-ci déterminera notamment, sur le plan socio-littéraire, les modalités de l'expérience mystique et de l'héroïsme au féminin : l'éthique chrétienne érige paradoxalement en modèle des figures féminines qui transcendent leur humanité dans le sacrifice et la mort. Mais au XVII<sup>e</sup> siècle, l'évolution des notions d'abnégation et d'amour-propre éradique ce triomphe éphémère. En nous intéressant plus particulièrement aux remaniements de l'hypotexte euripidien dans l'*Iphigénie* de Rotrou (1640) et dans l'*Iphigénie* de Racine (1674), nous verrons comment les deux pièces traduisent ce déclin.

Au premier chapitre de notre mémoire, nous nous intéresserons à l'espace de liberté que le discours chrétien confère aux femmes à travers le culte de la virginité et l'hypothétique transfiguration des corps célestes. Réintégrant ces données théologiques, la mystique marque l'essor d'un charisme féminin que la notion d'amour-propre déconstruira à l'ère classique. Dans un second chapitre, nous explorerons les développements de l'éthique héroïque qui ont servi à l'essor d'un héroïsme au féminin. Le troisième chapitre portera enfin sur l'échec d'une héroïne mythique qui, mettant à profit le dogme chrétien, menace dangereusement l'équilibre d'un ordre patriarcal. La critique littéraire convient généralement de l'irréfutable vertu de l'héroïne de Rotrou et de Racine. Au terme de notre analyse, nous entendons démontrer qu'Iphigénie est, *a contrario*, tragiquement reconnue coupable d'amour-propre par les deux dramaturges.

Mots clefs : Théâtre du dix-septième siècle, Héroïsme, Femme, Christianisme, Amour-propre, Iphigénie, Rotrou, Racine.

## ABSTRACT

In the French *Ancien Régime*, the representations of the condition of women justify the values of male chauvinism. Nevertheless, in its economy of Salvation, Christianity gives women an important place. In the social context of Counter-Reformation, this situation defines the terms of a mystical experience of God exemplified, in literature, by a model of feminine heroism, as Christian ethics set up a feminine figure transcending her human condition through sacrifice and death. In the seventeenth century, however, the concept of abnegation and pride eradicates the short-lasting triumph of feminine heroism. Through Rotrou and Racine's theatrical reorganization of Euripides' *Iphigenia in Aulis*, we will see how both authors convey its end.

In our first chapter, we will consider the space deferred to women by Christianity through the cult of virginity and the transfiguration of celestial bodies. Reinstating these theological data, the mystics will mark the rise of a feminine charisma which will be deconstructed by the notion of pride in the late seventeenth century. In the second chapter, we will see how the development of heroism favours the expansion of a feminine heroic figure. In the last chapter we will analyse the failure of a mythical heroine who, by taking advantage of the Christian dogma, dangerously compromises the patriarchal order. While critics often assert the truthfull virtue of Iphigenia in Rotrou and Racine's plays, we will intend to prove that she is, on the contrary, tragically convicted of pride by both authors.

Key words : Seventeenth century, Heroism, Women, Christianity, Pride, Iphigenia, Rotrou, Racine.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
Chapitre I : Situation paradoxale de la chrétienne au XVII <sup>e</sup> siècle	
I. Représentations de la femme dans les discours sociaux de l'époque moderne.....	5
II. Statut de la chrétienne dans l'économie du salut.....	9
III. Le mysticisme ou la tentative avortée d'une émancipation féminine.....	24
Chapitre II : Le motif de l'héroïsme	
I. L'héroïsme dans l'Antiquité gréco-romaine.....	38
II. Christianisation et déclin de l'héroïsme en France.....	47
III. La construction d'un paradigme héroïque au féminin.....	58
Chapitre III : De l'amour-propre d'Iphigénie : la déconstruction d'un héroïsme au féminin dans le sacrifice	
I. Iphigénie dans le mythe.....	66
II. La « proximation » du mythe dans l' <i>Iphygenie</i> de Rotrou.....	70
III. La déconstruction du mythe dans l' <i>Iphigénie</i> de Racine.....	87
Conclusion.....	97
Bibliographie.....	101

## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de recherche, Jeanne Bovet. Son acuité, son sens de l'observation et de l'organisation ainsi que son énergie positive m'ont guidée tout au long de ce mémoire.

Je tiens ensuite à remercier Bénédicte Louvat-Molozay et Laetitia Lippi qui ont eu la délicatesse de me faire parvenir un mémoire sans lequel j'aurais fait fausse route.

Je remercie chaleureusement Christiane Léaud qui accepta la charge de second lecteur.

Merci aussi à Antoine Soare qui m'enseigna à ne pas craindre de remettre en question les présupposés de la critique littéraire.

Merci à Pierre Bayard dont la conférence m'a stimulée en fin de parcours.

Merci à Alain Girerd, qui, le premier, suscita en moi un goût pour la polémique et à Renée Girerd qui a aiguillé mes recherches par ses connaissances théologiques.

Merci à Lydie Berthelot, pour m'avoir hébergée, en période de crise, dans son havre de paix.

Merci à Eugénie Harrouch et à Cédrick Hached, pour leur soutien, et à Sophie et Sarah Hached pour leur amour naïf, inconditionnel et spontané.

Merci à « la clique des ploucs » (Maria Appleyard, Nicolas Najjar, Meher Katcherian, Elie et Elsa Rizkallah et Kim Jalabert) qui a toujours répondu présente à l'appel dans les moments les plus noirs de ce mémoire.

Un grand merci enfin à Nadira Hajjar qui a héroïquement subi mes jérémiades. Son sens de l'humour était le meilleur des remèdes que je puisse souhaiter...

*Ad augusta per angusta*  
Vers les sommets par des chemins étroits  
(Victor Hugo, *Hernani*, acte IV, scène 3)

## INTRODUCTION

À l'origine du présent mémoire, nous nous étions intéressée à la dramaturgie de l'oracle dans le théâtre de Racine. Mais les aléas de la recherche nous entraînèrent à renoncer à un sujet qui avait déjà été traité par Laetitia Lippi dans un mémoire intitulé *L'Oracle dans les tragédies françaises de 1635 à 1700*<sup>1</sup>. Néanmoins, rien est à regretter des circonstances qui ont fait bifurquer nos investigations, car elles nous ont conduite à développer un volet de notre étude qui s'avéra essentiel à la mise en place d'une nouvelle problématique. En nous penchant sur les déplacements d'Iphigénie devant l'oracle dans les pièces d'Euripide, de Rotrou et de Racine, le hasard voulut en effet que nous y voyions l'expression d'un dialogue ouvert et atemporel entre les dramaturges sur les possibilités d'un héroïsme au féminin.

En littérature, le mythe se présente généralement comme un prétexte pour traiter d'une question d'actualité : on parlera d'une « proximation<sup>2</sup> » de la légende. Gérard Genette emploie en effet ce néologisme pour traduire les mouvements intertextuels qui s'opèrent lorsqu'un texte A (soit l'hypotexte) est réinvesti d'un ensemble de nouvelles valeurs pour produire un texte A' (soit l'hypertexte). En outre, les représentations du mythe sont généralement affectées par les développements de l'histoire littéraire. Ces considérations étant le point de départ de notre réflexion, nous nous attacherons dans ce mémoire à l'impact qu'eurent les mouvements de l'histoire religieuse et littéraire sur la réécriture de l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide au Grand Siècle. Notre mémoire s'inscrit ainsi dans le champ théorique de l'histoire des idées, dont la littérature est un objet privilégié en tant que mode de manifestation des mentalités, mais aussi en tant que creuset de leurs

---

<sup>1</sup> Lippi, Laetitia, *L'oracle dans les tragédies françaises de 1635 à 1700*, mémoire de maîtrise, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2000.

<sup>2</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 431.



transformations.

Sans relever directement des études féministes, notre travail vise à éclairer la représentation de la condition féminine au XVII<sup>e</sup> siècle. Tributaires des valeurs d'une phallogocratie qui perdure depuis l'Antiquité, les discours sociaux de l'époque moderne s'emploient à illustrer l'infériorité de la femme par rapport à l'homme. Les femmes elles-mêmes adhèrent à cette hiérarchie et leurs écrits restituent souvent les valeurs d'une misogynie ambiante. En revanche, et contrairement à ce que l'on pourrait penser, eu égard à la place qu'il ménage au sexe faible dans la parousie, le christianisme participe à une évolution de la condition féminine. Le motif de l'héroïsme au féminin, qui fleurit dans le contexte de la Contre-Réforme, nous a paru en témoigner.

Or certains personnages féminins mythiques, tels que celui d'Iphigénie, apparaissent problématiques à cet égard. La critique littéraire convient généralement de l'immaculée vertu du personnage chez Rotrou comme chez Racine. Mais ce postulat contrevient tant à l'image que l'on se fait des travers féminins au XVII<sup>e</sup> siècle qu'à la poétique racinienne qui n'entend aucunement dresser sur scène des modèles de héros parfaits. Dans cette perspective, nous formulons l'hypothèse que les pièces de Rotrou et de Racine marqueraient le déclin d'un héroïsme au féminin altéré par la transformation des notions d'abnégation chrétienne et d'amour-propre. À y regarder de plus près, l'Iphigénie de Rotrou, comme celle de Racine, se construit en effet dans une dualité. Héroïquement chrétienne, elle semble curieusement tirer vanité du sacrifice que lui destine le mythe. Dans la tragédie de Racine, le personnage essuierait même, à notre avis, le revers d'une orgueilleuse quête de gloire posthume. Nous chercherons donc à comprendre les modalités de ce paradoxe.

Notre étude se divise en trois chapitres. Le premier entend revenir sur la place de la femme dans le dogme chrétien et sur les conséquences qu'engendre une telle position du

point de vue de l'expérience mystique. Nous verrons comment la mystique, réintégrant des éléments clefs de la doxa chrétienne, promeut les possibilités d'un dépassement du sexe féminin dans la chasteté, le sacrifice et la mort. Mais l'émancipation qu'engage cet héroïsme chrétien au féminin dérange profondément l'ordre patriarcal. La figure de la mystique se verra, de ce fait, déconstruite dans le second versant du XVII<sup>e</sup> siècle au contact des notions classiques de modestie et d'amour-propre. Les femmes, dont on reconnaît la naturelle vanité, sont plus exposées aux ruses de l'amour-propre. À ce titre, l'on soupçonnera les mystiques de s'adonner à une fausse dévotion, ce qui permettra d'endiguer leur émancipation.

Le second chapitre de notre étude s'intéressera plus particulièrement à l'évolution historique du motif littéraire de l'héroïsme. Nous verrons comment l'avènement de la figure christique affecte la représentation morale du héros : au triomphe du héros païen qui s'accomplit dans une action guerrière porteuse de renommée, se substitue celui du chrétien qui s'abandonne à la contemplation et brille dans l'abnégation. Cette christianisation de l'héroïsme érige paradoxalement en modèle des figures féminines qui, dans un premier temps, rappelleront les Amazones de l'Antiquité avant d'évoquer les figures charismatiques des mystiques de la Contre-Réforme. Mais l'évolution du dogme chrétien et celle de la notion d'amour-propre condamnent bientôt les possibilités littéraires d'héroïsme chrétien au féminin comme elles ont condamné l'essor de la mystique.

À la lumière de ces considérations, le dernier chapitre de notre mémoire, en s'intéressant aux remaniements de l'hypotexte euripidien dans l'*Iphigénie* de Rotrou (1640) et dans l'*Iphigénie* de Racine (1674), soulignera la défaite d'une héroïne qui entendait s'élever au-dessus de sa condition d'inférieure. Procédant à une relecture de sa situation tragique, l'*Iphigénie* d'Euripide embrasse volontairement une mort héroïque qui la consacre première conquérante de Troie et lui garantit une renommée et une gloire

posthumes. À l'examen des textes de Rotrou et de Racine, nous verrons dans quelle mesure Iphigénie se présente, au XVII<sup>e</sup> siècle, comme le personnage emblématique d'une évolution de l'héroïsme chrétien au féminin. Dans la tragi-comédie de Rotrou, la mort de l'héroïne prend autant les couleurs d'un suicide stoïque que d'un martyr chrétien. Malgré l'amour-propre dont Iphigénie se rend coupable, l'œuvre se clôt dans le couronnement d'un effort d'abnégation. À l'inverse, la tragédie de Racine témoigne d'un échec des possibilités de l'héroïsme chrétien au féminin qu'elle déconstruit à la lumière du concept d'amour-propre évoqué en filigrane du texte de Rotrou : sous l'apparente honnêteté d'Iphigénie se dissimule un vain orgueil assoiffé de gloire.

Au terme de notre mémoire nous aurons ainsi dégagé une autre figure d'Iphigénie. La dévotion de l'héroïne traduirait moins sa piété que sa vanité. Coupable d'amour-propre, elle incarnerait une révolte mystique qui cherche, aux confins d'un enseignement chrétien et du culte baroque des vierges martyres, les moyens d'une émancipation féminine dans la *mors uoluntaria*.

## CHAPITRE I

### Situation paradoxale de la chrétienne au XVII<sup>e</sup> siècle

#### I. Représentations de la femme dans les discours sociaux de l'époque moderne

Dans la France de l'époque moderne, on note une propension des discours médicaux, juridiques et religieux à vouloir légitimer un système social phallocrate. D'un point de vue médical, les études anatomiques de l'époque moderne expliqueront d'abord le dimorphisme sexuel en se fondant sur la théorie des humeurs d'Hippocrate et de Gallien. De nature froide et humide, les femmes seraient détentrices d'un corps masculin défectueux qui ravale à l'intérieur des organes trop mous. Le flux des menstruations serait le symptôme de ce dysfonctionnement physique. Bien qu'elle légitime l'ordre phallocrate en vigueur, une telle conception de l'être féminin pose problème dans la mesure où elle compromet l'idée d'une perfection de la création divine, la femme devenant une erreur de la nature. Pour échapper à toute accusation d'hérésie ou de blasphème scientifique, les praticiens évolueront donc progressivement du mythe de la « femme tronquée<sup>3</sup> » à celui de la « femme-utérus<sup>4</sup> ». La matrice devient l'élément spécifique et singulier de la perfection divine de la femme. Mais le discours médical, attribuant notamment le phénomène de l'hystérie à l'impulsivité d'un utérus vorace, lubrique et irascible, renvoie de nouveau la femme à son infériorité en la soumettant au désordre de son sexe. En ce qui a trait à la définition du rôle de la femme dans la fécondation, les avis sont longtemps partagés entre les propos d'un Aristote et ceux d'un Hippocrate ou d'un Gallien : doit-on voir le corps féminin comme un réceptacle passif

---

<sup>3</sup> Évelyne Berriot-Salvadore, « Le discours de la médecine et de la science », *Histoire des femmes en occident : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, dir., Paris, Plon, 2001, [1991], p. 420.

<sup>4</sup> *Ibid.*

ou adhérer à la théorie d'une double semence ? Le discours médical semble trancher en faveur d'une théorie séministe nuancée : la semence féminine existe, mais elle est moins déterminante que la semence masculine. Qu'elle soit un homme manqué, la victime d'un viscère personnifié ou un corps dont la semence est plus faible, la femme demeure cet être inférieur parce que valétudinaire. Fragile, instable et excessive, la femme doit être gouvernée par l'homme et ce d'autant plus qu'aux déficiences du corps correspondent celles de l'esprit. Évelyne Berriot-Salvadore évoque à ce titre les propos de Juan Huarte qui, dans son *Examen de ingenios para las ciencias*, explique la débilité cérébrale des femmes par leur nature froide et humide et ceux de Giambattista della Porta qui, dans *Della fisionomia dell'huomo*, rattache à leurs traits physiques une faiblesse spirituelle et caractérielle<sup>5</sup>. On comprend mieux dès lors la résistance que l'on opposa jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle aux théories ovistes, proposant que l'humanité tire son origine d'un œuf préexistant dans l'utérus féminin.

D'un point de vue juridique, l'on assiste parallèlement, à l'époque moderne, à une restriction des droits de la femme mariée. Pour justifier son incapacité juridique, les juristes tirent du droit romain et coutumier un ensemble d'éléments qu'ils font converger pour motiver une privation des droits de l'épouse. L'inaptitude juridique de la femme et la puissance maritale se fondent d'une part sur les notions romaines d'*imbecillitas sexus* (excluant les femmes des charges publiques et du prétoire) et de *manus* (octroyant aux hommes un pouvoir sur la dot). Elles s'appuient, d'autre part, sur une donnée du droit coutumier qui reconnaît la seigneurie du mari sur les biens et la personne de la femme. La jurisprudence de l'époque moderne peut d'autant plus justifier la subordination de l'épouse au mari que les traités scientifiques de l'époque moderne attestent de sa débilité intellectuelle. Les hommes de loi entérinent enfin l'infériorité féminine sur le plan légal en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 414-415.

alléguant le droit canonique, soit en citant les textes de la Genèse, de la christologie paulinienne et des Pères de l'Église qui font de l'homme le « chef » de la femme<sup>6</sup>. À y regarder de plus près, l'incapacité juridique de l'épouse, à l'époque moderne, tend à protéger et à légitimer un système successoral patrilinéaire : la répression plus sévère de l'adultère féminin, susceptible d'entraîner l'intrusion d'un héritier illégitime, en est la preuve.

Néanmoins si, en théorie, la situation juridique des femmes mariées semble se détériorer à l'époque moderne, ce constat est à nuancer. On observe, en effet, que l'exclusion des femmes, sur le plan légal, est en pratique moins rigide qu'il n'y paraît et qu'elle peut être amendée dans certains cas. En août 1606, une déclaration met notamment fin à l'authentique *Si qua mulier* pour permettre à la femme de se porter garante de son époux. En outre, dans les pays de droit écrit, la femme mariée conserve la jouissance et l'administration des paraphernaux (soit de ses biens propres et extérieurs à la dot). Quand son époux l'y autorise, il arrive aussi qu'une femme mariée, au même titre qu'un homme, puisse exercer un commerce. Par ailleurs, lorsqu'elle rédige son testament, l'épouse peut librement disposer des paraphernaux et de sa dot. Les femmes mariées semblent donc pouvoir louvoyer entre les prescriptions du droit de l'époque moderne. Les veuves jouissent parallèlement de nombreuses prérogatives. Elles peuvent elles aussi exercer un commerce, mais également bénéficier d'un droit d'usufruit sur une partie des biens du feu mari (comprenant l'augment de dot ou le douaire et les indemnités temporaires de deuil et de nourriture) et, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la veuve du Roi peut même assurer la régence de l'État.

Sans entrer dans les détails d'une problématique sur laquelle nous entendons revenir, on constate que, d'un point de vue religieux, les récits de la Genèse, la christologie

---

<sup>6</sup> Cf. section II du présent chapitre.

paulinienne, les prédicateurs et les théologiens chrétiens soutiennent l'idée d'une infériorité terrestre de la femme. Dans son ouvrage *La peur en occident*, Jean Delumeau note en outre qu'à l'époque moderne la misogynie latente du dogme chrétien est exacerbée par l'Église qui encourage une certaine diabolisation de la femme en l'associant à l'Ève pécheresse. Les grandes calamités sociales, politiques et religieuses de l'*epistémè* renaissant (Peste noire, famines répétées, guerre de Cent Ans, schismes, etc.) ont favorisé l'émergence d'une angoisse généralisée au sein de la population<sup>7</sup>. Face à ce climat d'impuissance pouvant mener à un désespoir généralisé néfaste pour la société, l'Église s'emploie à susciter au sein de la population des « peurs réfléchies<sup>8</sup> » (par opposition à ce que Jean Delumeau nomme les « peurs spontanées<sup>9</sup> » paralysantes) pour fragmenter l'agitation sociale. Parce qu'elles désignent l'ennemi à combattre (soit Satan et la liste de ses agents), ces « peurs réfléchies » permettent à la population terrorisée de se ressaisir. Or, les femmes sont à compter parmi les premiers agents de l'Antéchrist. Citons à ce titre les propos de Jacques Sprenger et d'Henry Institoris :

Parce qu'elles sont déficientes dans leurs forces d'âmes et de corps, il n'est pas étonnant [que les femmes] songent davantage à ensorceler ceux qu'elles détestent. [...] On pourrait noter d'ailleurs qu'il y a comme un défaut dans la formation de la première femme, puisqu'elle a été faite d'une côte courbe [...]. Par nature elle a une foi plus faible [...]. L'étymologie d'ailleurs du nom le démontre : *Femina* vient de *Fe* et *minus*, car toujours elle a et garde moins de foi<sup>10</sup>.

Mais l'image de la femme, à l'époque moderne, semble néanmoins se définir dans une dualité. Tandis que les discours médicaux portant sur l'être féminin sont minés de controverses (les praticiens défendant l'image d'une « femme-utérus » s'opposent à ceux qui adhèrent à celle d'un être féminin défectueux ; les théories ovistes se heurtent aux théories séministes) et que les discours juridiques, préconisant une incapacité juridique de

---

<sup>7</sup> Jean Delumeau, *La peur en occident (XIV<sup>e</sup> –XVIII<sup>e</sup> siècle) : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 1-28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Jacques Sprenger et Henry Institoris, *Le marteau des sorcières : malleus maleficarum*, Armant Danet, trad., Grenoble, Jérôme de Millon, 1990, [1486], p. 176-177.

la femme, sont en pratique nuancés, le discours chrétien de l'époque moderne creuse, pour sa part, une dualité entre les figures d'Ève et de Marie : « tout ce que la malédiction d'Ève nous a infligé, la bénédiction de Marie nous l'a enlevé<sup>11</sup> », reconnaîtront Jacques Sprenger et Henry Institoris. En nous intéressant à la place de la chrétienne dans l'économie du salut, nous verrons comment le dogme chrétien, tout en légitimant un système phallocrate patriarcal, se fait paradoxalement le levier d'une promotion féminine.

## II. Statut de la chrétienne dans l'économie du salut

S'intéresser à la place que la femme du XVII<sup>e</sup> siècle français pouvait espérer avoir dans l'économie du salut pose le problème du choix d'une Bible comme ouvrage de référence. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les bibles vernaculaires unanimement reconnues en Angleterre et en Allemagne sont la *King James Version* et la Bible de Luther. *A contrario*, dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle, il n'existe aucune traduction de la Bible qui fasse unanimité.

En réponse à la Réforme, le concile de Trente a confirmé la Vulgate latine de saint Jérôme comme Bible de référence :

Davantage le mesme S. Concile [...] ordonne & declare qu'on tienne pour authentique la mesme ancienne & commune edition qui a esté approuvée en l'Eglise mesme par le long usage de temps & d'années, aux lectures publiques, disputes, predications, ou expositions : & que personne ne soit si hardy, ou ne presume de la rejeter [*sic*], sous quelque couleur ou pretexte que ce soit<sup>12</sup>.

Les Pères conciliaires préconisaient, en outre, un mode de lecture qui autorisait, selon la Règle IV de l'*Index* romain, un accès du laïc catholique à la lecture de la Bible lorsque ce dernier en avait la « capacité » et la « permission<sup>13</sup> ». Or, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'absence de

---

<sup>11</sup> Jacques Sprenger et Henry Institoris, *op. cit.*, p. 176.

<sup>12</sup> *Le saint, sacré, universel et général Concile de Trente, légitimement signifié & assemblé sous nos saints Pères les papes, Paul III, l'an 1545, 1546, 1547, Jules III, l'an 1551 & 1552 & sous nostre Père Pie quatriesme, 1562, 1563*, Hervet Gentian, trad., Rouen, Clément Malassis, 1656, [format inconnu], p. 42-43.

<sup>13</sup> Bernard Chédozeau, « Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du concile de Trente au XVII<sup>e</sup> siècle », *Le Grand Siècle et la Bible*, Jean-Robert Armogathe, dir., Paris, Beauchesne, 1989, p. 342.



déclaration officielle du concile de Trente sur la question de la traduction de la Bible en langue vernaculaire, jumelée à l'opacité de la Règle IV, pose problème.

Dans un premier temps, les « ultra-restrictifs<sup>14</sup> » interdisent toute traduction de la Bible, estimant que seul le clerc doit avoir accès aux textes bibliques. Les partisans d'un « gallicanisme modéré<sup>15</sup> » tentent, quant à eux, d'appliquer la Règle IV de l'*Index* romain pour autoriser une traduction partielle de la Bible en langue vernaculaire (on encourage plus particulièrement les traductions du Nouveau Testament et on limite celles de l'Ancien Testament). Cette traduction était encouragée dans la mesure où elle donnait aux catholiques une arme dans la lutte contre les réformés. Vers la fin du Grand Siècle, les « ultra-restrictifs » et les partisans d'un « gallicanisme modéré » s'allient contre les jansénistes qui rejettent de but en blanc la Règle IV de l'*Index* romain pour légitimer une traduction complète de la Bible en langue vernaculaire qui tient compte des textes grecs et favorise un accès aux textes bibliques pour tous les fidèles.

La virulence de la polémique s'explique par le fait que, dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle, la foi catholique se caractérise par la pérennisation d'une transmission orale du dogme. Croyant répondre à l'enseignement de saint Paul qui invite l'incrédule à croire en ce qu'il entend (« *fides ex auditu*<sup>16</sup> »), l'Église catholique du XVII<sup>e</sup> siècle distingue le clerc « qui lit le texte sacré en latin ou dans les langues originales » du laïc « auquel suffisent les "explications" orales bibliques et liturgiques données du haut de la chaire, ainsi que la prédication, la confession, la direction de conscience<sup>17</sup> ».

La conséquence de cette controverse est qu'il n'existe aucune Bible française unanimement reconnue au XVII<sup>e</sup> siècle. Comment peut-on, dès lors, préciser la place de la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>17</sup> *Ibid.*

femme française au XVII<sup>e</sup> siècle dans l'économie du salut ? Marcel Bernos, dans son ouvrage *Femmes et gens d'Église dans la France classique*, choisit de se référer à la Bible de Jérusalem<sup>18</sup>. Dans le cadre de notre problématique nous avons personnellement jugé pertinent de nous référer aux textes de la Vulgate latine (plus précisément de la Vulgate de Gutenberg), de la Bible de Louvain (qui fut l'une des plus marquantes pour les partisans d'un « gallicanisme modéré ») et de la Bible d'Isaac Lemaistre Sacy<sup>19</sup> (qui fut une référence pour les jansénistes). En outre, il nous arrivera, à l'occasion, de nous référer aux précisions linguistiques ou aux traductions de la Bible de Jérusalem et de la Bible œcuménique. Ce faisant, nous constaterons que la place de la femme dans l'économie du salut semble être la même dans tous ces discours bibliques ainsi que dans leur exégèse : le péché d'Ève condamne la femme à l'infériorité terrestre, mais la venue du Christ lui promet une égalité céleste dans la mort et la transfiguration.

### **La place de la femme dans le discours de la Genèse**

Les exégètes et Pères de l'Église s'opposent en ce qui a trait aux rapports qui unissaient Adam et Ève dans l'Éden. Certains postuleront leur égalité, d'autres soutiendront une infériorité féminine antérieure à la chute<sup>20</sup>. Le premier récit de la Genèse n'établissant aucune inégalité entre Adam et Ève (l'un et l'autre ayant été créés à l'image de Dieu), les divergences éclatent lorsqu'il s'agit d'analyser le second récit de la création.

Aux versets 21 et 22 du deuxième récit de la Genèse on peut lire :

---

<sup>18</sup> Marcel Bernos, *op.cit.*, p. 42.

<sup>19</sup> La traduction biblique d'Isaac Lemaistre Sacy s'étend sur plusieurs années. En 1667, paraît sa première traduction du Nouveau Testament. L'ouvrage est composé de 2 volumes. Il est communément désigné sous le nom de « Nouveau Testament de Mons ». Entre 1672 et 1693, Sacy procède à la traduction de l'Ancien Testament. Au terme de ce travail, une Bible complète composée de 43 volumes est éditée. L'ouvrage complet est communément désigné sous le nom de « Bible de Sacy ». Dans le cadre de ce mémoire, pour l'étude de la Genèse, nous nous sommes référée à l'édition du premier volume de la Bible de Sacy (1682) et pour celle du Nouveau Testament à celle du Nouveau Testament de Mons (1667).

<sup>20</sup> Gérard-Henry Baudry, *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 256-258.

[Vulgate :] *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset : tulit unam de costis eius : et replevit carnem pro ea. Et edificavit Dominus Deus costam quam tulerat de adam in mulierem : & adduxit eam ad adam*<sup>21</sup>.

[Bible de Louvain :] Le Seigneur Dieu donc envoia le sommeil en Adam. Et quand il fut endormy, il print une des costes d'iceluy, & remplit de chair pour icelle. Et le Seigneur Dieu edifia la femme de la coste qu'il avoit osté d'Adam, & l'amena à Adam<sup>22</sup>.

[Bible de Sacy :] Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil ; & lorsqu'il étoit endormi, il tira une de ses côtes & mit de la chair à la place. Et le Seigneur Dieu de la côte qu'il avoit tirée d'Adam, forma la femme & l'amena à Adam<sup>23</sup>.

Face au premier homme, tiré du limon (Gn 2, 7), se dresse donc la première femme, tirée de sa côte. Or, les conséquences que l'on induit de cette opposition entre une nature masculine et une nature féminine ne sont pas toujours les mêmes. Pour certains philologues du XX<sup>e</sup> siècle, l'analyse des versets 7 à 25 du second récit de la création montrerait une supériorité de la nature féminine : parce que le premier homme est supérieur à la terre dont il a été formé, la femme de l'Éden, extraite d'Adam et non du sol, pourrait bien lui être supérieure<sup>24</sup>. Cette dernière interprétation, bien qu'elle ait effleuré l'esprit de certains exégètes<sup>25</sup>, ne semble néanmoins pas être retenue. À l'inverse, l'idée d'une différence de nature légitimerait l'infériorité de la gent féminine :

Si l'on admet deux natures différentes, l'égalité entre les sexes n'est plus une évidence, encore moins, une nécessité. Dans une société dominée par les hommes (blancs), organisée et légiférée par eux, l'« autre », le différent ne pouvait être qu'inférieur, qu'il fût femme ou enfant, nègre ou indien<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Gn 2, 21-22, *Bible à quarante-deux lignes*, Mayence, Johannes Gutenberg, Johann Fust et Pierre Schœffer, 2 vol., 1454, in-folio, 1282 p.

<sup>22</sup> Gn 2, 21-22, *La Sainte Bible nouvellement translattée de latin en françois, selon l'édition latine, dernièrement imprimée à Louvain : reveü, corrigée, & approuvée par gens sçavants, à ce deputez*, Bartholomy de Grave, trad., Louvain, Anthoine Marie Bergagne & Jehan de Uvaen, 1550, [format inconnu], 980 p. Cette Bible est communément désignée sous le nom de « Bible de Louvain ».

<sup>23</sup> Gn 2, 21-22, *La Genèse traduite en françois : avec l'explication du sens litteral & du sens spirituel, Tirée des SS. Peres & des auteurs ecclesiastiques*, Isaac Le Maistre de Sacy, sieur Pierre Thomas Du Fossé et l'abbé de Beaubrun, trad., Lyon, Claude Rey, 1685, in-8, 516 p. (Pour des raisons de lisibilité, concernant les trois derniers volumes susmentionnés, seuls seront dorénavant indiqués, entre crochets et dans le corps du texte, les versets et les chapitres auxquels nous nous référons).

<sup>24</sup> María Teresa Porcile Santiso, *La femme : espace de salut*, Paris, Cerf, 1999, [1991], p. 162.

<sup>25</sup> Dans son *De paradiso*, Ambroise soulevait déjà la supériorité du lieu duquel la femme avait été tirée, mais pour cet auteur, Ève ne s'en est pas moins montrée inférieure en péchant la première (Marie-Thérèse d'Alverny, « Comment les théologiens et les philosophes voient la femme », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 20, 1977, p. 108).

<sup>26</sup> Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 38.

Les Pères de l'Église et les exégètes concluent donc plus généralement à une infériorité originelle de l'être féminin. Cette induction perdure au XVII<sup>e</sup> siècle et l'on verra notamment Bossuet présenter la femme comme un « os surnuméraire<sup>27</sup> ». La nature de la femme n'est d'ailleurs pas le seul argument qui puisse conduire les exégètes à postuler une subordination de la femme antérieure à la faute :

[Le] discours religieux [...] démontrait l'infériorité de la femme depuis la création d'Ève en s'appuyant sur trois raisons ; l'une chronologique (antériorité de la création d'Adam), l'autre substantielle (création d'Adam et d'Ève à partir de matériaux de noblesse différente- limon et côte humaine), la dernière téléologique (création d'Ève non pour sa propre finalité mais comme compagne d'Adam)<sup>28</sup>.

Mais, si elle peut être induite, l'infériorité d'Ève semble néanmoins poser problème lorsqu'il s'agit de la mettre en regard avec l'ensemble du second récit de la Genèse.

D'une part, la première femme est présentée comme une « aide<sup>29</sup> ». Le terme hébreu *'ezer*, qui la désigne, doit en effet renvoyer à l'idée d'un appui, d'un secours envoyé par Dieu. D'autre part, face à la nouvelle créature formée, l'homme s'écrie :

[Vulgate, Gn 2, 23 :] *Dixitque adam. Hoc nunc os ex offibus meis : et caro de carne mea. Hec vocabitur virago : quoniam de viro sumpta est.*

[Bible de Louvain, Gn 2, 23 :] Et Adam dit : Celà maintenant est os de mes os, & chair de ma chair : Icelle sera appelée [*sic*] Homace : pource qu'elle est prinse de l'home.

[Bible de Sacy, Gn 2, 23 :] Alors Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os, & la chair de ma chair. Elle s'appellera d'un nom qui marque l'homme, parce qu'elle a été prise de l'homme.

Or l'expression « l'os de mes os & la chair de ma chair » peut être interprétée de deux façons. Elle peut justifier l'infériorité féminine conformément à l'argument « substantiel » évoqué plus haut, ou renvoyer au lien de parenté qui unit dans l'égalité deux êtres appartenant à une même espèce<sup>30</sup>. Cette dernière déduction est à mettre en vis-à-vis avec le

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 79 (Marcel Bernos citant Bossuet).

<sup>28</sup> Danielle Bajomée, Juliette Dor et Marie-Elisabeth Montulet-Henneau, *Femmes et livre*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 29.

<sup>29</sup> La Vulgate (Gn 2, 18) parle d'« *adiutorium* », la Bible de Louvain (Gn 2, 18) et la Bible de Sacy (Gn 2, 18) d'« aide ».

<sup>30</sup> Tel est d'ailleurs le sens que l'on confère unanimement au verset 27 du premier récit de la Genèse : « Et Dieu crea l'home à son ymage & similitude, à l'ymage de Dieu le crea, masle & femelle les a créé », la Bible de Louvain, Gn 1, 27.

nom que le premier homme donnera à la première femme. La femme est appelée *'ishshah* dans le texte hébreu, *virago* dans la Vulgate et « homace » dans la Bible de Louvain, autant de termes qui font d'elle, moins une inférieure que la moitié féminine du genre humain, sachant que la moitié masculine de cette race est respectivement appelée *'ish*, *vir* ou « homme »<sup>31</sup>.

Mais les avis des Pères de l'Église sur la question restent partagés. Augustin, revenant sur l'idée d'une sujétion de la femme comme conséquence du péché originel, contournera quant à lui habilement le problème des rapports unissant le premier homme et la première femme avant le péché. Pour expliquer le verset 16 du troisième chapitre de la Genèse, il écrira :

Il ne faut pas croire en effet que, même avant le péché, la femme ait été créée telle qu'elle ne fût pas soumise à son mari et n'eût pas à se tourner vers lui en le servant. Mais on peut légitimement penser que la servitude à laquelle il est fait ici allusion est une servitude de condition plutôt que de dilection, afin que cette servitude selon laquelle, par la suite, des hommes devinrent esclaves des hommes, apparût elle aussi comme une conséquence du péché. L'Apôtre dit en effet : Mettez-vous au service les uns des autres par la charité (Gal., V, 13) ; mais il ne dirait jamais : « Dominez les uns sur les autres. » Les époux peuvent donc se rendre de mutuels services par charité : mais l'Apôtre ne permet pas à la femme de dominer sur l'homme (I Tim., II,12). Car c'est plutôt à l'homme que la sentence divine réserve ce rôle et ce n'est point la nature, mais la faute de la femme, qui lui a mérité d'avoir en son mari un maître. Si pourtant cet ordre n'était pas maintenu, la nature se dépraverait davantage et la faute s'accroîtrait<sup>32</sup>.

En somme, la sujétion de la femme telle qu'elle est vécue par les civilisations post-édenniques est la conséquence du péché originel, mais la nature de cette sujétion ne remet pas en cause son infériorité originelle. Sans prendre parti dans la polémique, posons donc que l'infériorité originelle de la femme, dans le deuxième récit de la Genèse, si elle peut être induite par l'exégèse phallocrate, est sujette à controverse.

En revanche, au troisième récit de la Genèse, suite au péché originel, Dieu dit à la femme :

---

<sup>31</sup> Bien qu'elle ne traduise pas *virago* par « homace », en Gn 2, 23, la Bible de Sacy note la nuance en bas de page : « *Virago Expl.* Cela ne peut se rendre en françois en latin on dit *Virago* à *viro* ».

<sup>32</sup> Saint Augustin, évêque d'Hippone, *La Genèse au sens littéral, en douze livres : De genesi ad litteram, libri duodecim*, vol. 1, Paul Agaësse et Aimé Solignac, trad., Paris, Desclée de Brouwer, 1972, [1970], p. 313-314.

[Vulgate, Gn 3, 16 :] *Mulieri quoque dixit. Multiplicabo erumnas tuas et conceptus tuos. In dolore paries filios, et sub viri potestate eris : et ipse dominabitur tui.*

[Bible de Louvain, Gn 3, 16 :] Aussi dit il à la femme : Je multiplieray tes miseres, & tes conceptions. Tu enfanteras les enfans en douleur, & seras soubz la puissance de l'homme, & il dominera sur toy.

[Bible de Sacy, Gn 3, 16 :] Dieu dit aussi à la femme : Je vous affligeray de plusieurs maux pendant votre grossesse. Vous enfanterez dans la douleur : & vous serez soûs la puissance de votre mari, & il vous dominera.

Le *Manuel du traducteur* de la Genèse précise au sujet de ces versets :

**[dominer]** est l'interprétation traditionnelle du verbe hébreu, qui exprime l'idée de « être maître », « avoir le droit de commander ». Selon l'hébreu, l'homme occupe donc une position hiérarchique supérieure par rapport à la femme<sup>33</sup>.

Les exégètes du XVII<sup>e</sup> siècle expliqueront donc que l'infériorité féminine dont font l'expérience les chrétiennes du XVII<sup>e</sup> siècle est la conséquence de la désobéissance d'Ève.

Les conditions d'existence de l'homme et de la femme de l'Éden changent donc radicalement après le péché : Adam est condamné à travailler à la sueur de son front et Ève, consacrée mère de tous les vivants, à souffrir dans l'enfantement et la sujétion. Bien que l'on puisse défendre une infériorité de la femme antérieure à l'éviction de l'Éden, la sujétion de la femme telle que la vit la société patriarcale chrétienne et terrestre du XVII<sup>e</sup> siècle serait la conséquence du péché.

### **La place de la femme dans le Nouveau Testament**

Or, le Nouveau Testament apporte à cette sujétion féminine une nuance. Suite au sacrifice rédempteur du Christ, la femme, en tant que membre de l'humanité rachetée, peut espérer une délivrance dans la mort qui transformera son corps terrestre en corps céleste.

Pour saint Paul, l'infériorité terrestre de la femme est une donnée inéluctable :

[Vulgate, 1 Co 11, 3 :] *Volo autem vos scire : quod omnis viri caput Christus est : caput autem mulieris vir. Caput vero Christi Deus.*

---

<sup>33</sup> William David Reyburn, Euan McG Fry et René Péter-Contesse, *La Genèse : manuel du traducteur : commentaire linguistique et exégétique de la Bible*, vol. 1, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2005, p. 115.

[Bible de Louvain, 1 Co 11, 3 :] Mais je veulx que vous sçachez, que le chef de tout home, est Christ, & le chef de la femme, est l'home, & le chef de Christ, est Dieu.

[Le Nouveau Testament de Mons, 1 Co 11, 3 :] Mais je desire que vous sachiez, que *Jesus-CHRIST* est le chef & la teste de tout homme, que l'homme est le chef de la femme, & que Dieu est le chef de *Jesus-CHRIST*<sup>34</sup>.

Dans la Bible de Jérusalem, le terme de « chef », renvoyant au grec *kephalê*, est remplacé par « origine ». Wayn Grudem soutient néanmoins que, d'un point de vue linguistique, *kephalê*, nonobstant les revendications féministes, ne peut et ne doit être rapproché que du mot « tête », un terme qui traduirait la supériorité hiérarchique de l'homme sur terre<sup>35</sup>. Cette analyse valide ainsi la traduction latine de la Vulgate qui remplaçait *kephalê* par le substantif *caput* pouvant à la fois signifier « tête » et « chef ». Les traductions françaises de la Bible de Louvain et de la Bible de Sacy, suivant en cela la Vulgate, parleront elles aussi de « chef » et non d'« origine ». En lisant ce passage de l'épître aux Corinthiens, les chrétiens du XVII<sup>e</sup> siècle ne peuvent donc comprendre qu'une chose : l'homme sur terre est maître et seigneur de la femme.

Les épîtres de saint Paul soutiennent en outre un lien de causalité qui unit l'infériorité terrestre de la femme à la faute d'Ève. Au chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens, on lira :

[Vulgate, 1 Co 14, 34-35 :] *Mulieres in ecclesiis taceant. Non enim permittitur eis loqui sed subditas esse : sicut et lex dicit.*

[Bible de Louvain, 1 Co 14, 34-35 :] Que les femmes se taisent aux eglises, car il ne leurs [*sic*] est point permis de parler, mais d'estre subjectes, comme aussy la loy le dict.

[Le Nouveau Testament de Mons, 1 Co 14, 34-35 :] Que les femmes parmy vous se taisent dans les Eglises, parce qu'il ne leur est pas permis d'y parler ; mais elles doivent estre soumises, selon que la loy l'ordonne.

---

<sup>34</sup> 1 Co 11, 3, *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ traduit en françois selon l'édition vulgate, avec les différences du grec*, vol. 2, Isaac Lemaistre Sacy, trad., Mons, Gaspard Migeot, 1667, in-8. (Pour des raisons de lisibilité, concernant ce volume, seuls seront dorénavant indiqués, entre crochets et dans le corps du texte, les versets et les chapitres auxquels nous nous référons).

<sup>35</sup> Nous renvoyons notre lecteur aux deux articles de Wayn Grudem consacrés à ce sujet : « Does kephale ("Head") mean "Source" or "Authority over" in Greek Literature? », *Trinity Journal*, vol. 6, n°1, 1985, p. 38-59 ; « The Meaning of "kephale" ("Head") : A Response to Recent Studies », *Trinity Journal*, vol. 11, n°1, 1990, p. 3-72.

Or, en marge de ces versets, la Bible de Louvain et la Bible de Sacy indiqueront respectivement que ce passage fait allusion à la faute d'Ève (Gn 3, 6) et à sa condamnation depuis le péché originel (Gn 3, 16). La « Loy » dont il est question ici concerne donc la parole de Dieu qui assujettit la femme depuis sa transgression dans l'Éden et que l'on ne saurait blasphémer. Il subsiste néanmoins un espoir pour la femme comme pour l'homme terrestre, tous deux condamnés depuis la faute originelle. Celui-ci se trouve dans la parousie, un thème particulièrement développé dans la christologie paulinienne.

Depuis le péché originel, la mort est entrée dans le monde. Elle est la conséquence d'une transgression du pacte qui unissait Dieu, et son souffle de vie éternel (en hébreu *nishmat hayyim* ou *ruah* selon les passages bibliques), à la créature de chair (*basar*) qu'est l'humanité. L'haleine divine animait la chair de sorte que, tant et aussi longtemps que l'Homme ne touchait pas à l'arbre de la connaissance, l'éternité lui était destinée. Ayant désobéi, l'humanité se voit vouée à la mort. Cette mort est double : parce qu'elle est spirituelle (l'Homme est séparé de Dieu et la Grâce divine se retire de l'âme humaine), elle devient aussi corporelle (le souffle divin n'est plus qu'un reste éphémère et l'âme humaine est condamnée à se détacher du corps pour sombrer dans le *Shéol*, sorte de ténèbres où séjournent les morts).

Mais, dans sa miséricorde, le Dieu chrétien accorde à l'humanité déchue un moyen d'accéder à la rédemption. Sacrifiant le corps de son propre fils, il condamne le péché dans la chair corruptible et, ce faisant, donne à la mort chrétienne un sens nouveau. Dans le discours eschatologique, l'esprit vivifiant du Christ, porteur de vie éternelle, est mis en opposition avec l'âme vivante d'Adam, responsable de la mortalité spirituelle et corporelle. Grâce au sacrifice rédempteur du Christ, le corps du vieil homme, soit celui d'Adam, sera transformé dans la mort. Le chrétien pourra alors revêtir le corps du nouvel homme, soit celui du Christ (Ro 6, 6 ; 1 Co 15, 21, 1 Co 15, 42-53 ; Ro 7, 25). La mort des chrétiens



baptisés devient une passerelle qui lie le monde humain au monde divin et permet à l'humanité déchue d'être régénérée par l'Esprit Saint (Jn 5, 21-29, Ro 8, 11; Tite 3, 1-7). Avec la mort et la résurrection du Christ, Dieu offre en effet à l'Homme la possibilité d'être réhabilité et la venue du Christ préfigure une restauration de la relation qui unissait Dieu à sa créature (Ro 8, 1-13; Col 2, 13-14; Ro 7, 25). Au Jugement dernier, les morts qui auront suivi l'enseignement du Christ accéderont à la vie éternelle en Christ (Jn 5, 24-25; Ro 6, 23; Éph 2,4), tandis que ceux qui n'auront pas cru aux paroles divines sombreront dans les affres d'une seconde mort (Ap 21, 8). La gloire tant espérée d'un corps céleste et d'une vie éternelle passe donc par la mort chrétienne, une mort qui devient vie par opposition à une vie terrestre qui n'est que mort. L'ici-bas s'oppose à l'au-delà (Col 3, 1-4 ; He 13, 14 ; Phi 3, 18-21). La mort spirituelle qui sépare l'Homme de Dieu devait être permanente. Elle s'est vue amendée par la naissance, la mort et la résurrection du Christ. Tel est le message chrétien de tous les temps : l'Homme est mort en naissant au monde, mais il revivra en mourant à ce même monde.

Cette délivrance de l'humanité dans la mort et la restauration de son immortalité, l'Homme n'en peut néanmoins faire l'expérience qu'au terme d'un pénible chemin de croix sur terre. Sur les versets 10 à 11 du chapitre 3 de l'épître aux Philippiens, la bible œcuménique note :

*Connaître le Christ, gagner le Christ, être trouvé en Christ, c'est être introduit dans les événements du passé dont la présence demeure active. La résurrection du Christ demeure actuelle, et le chrétien y a vraiment part, de même qu'il a part à ses souffrances et à sa mort [...] par le dépouillement [...], la lutte apostolique [...] et éventuellement le martyre [...]*<sup>36</sup>.

Parce que la parole de Dieu a enfermé l'humanité dans la désobéissance du premier homme, le chrétien doit, en « chevalier de Jesus-Christ<sup>37</sup> », accepter « toutes les peines<sup>38</sup>»

---

<sup>36</sup> *La Bible : traduction œcuménique*, 10<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 2004, p. 2863.

<sup>37</sup> *La Bible de Louvain*, 2 Tm 2, 3.

<sup>38</sup> *Le Nouveau Testament de Mons*, 2 Tm 2, 3.

et combattre « selon l'ordre et la loi<sup>39</sup> ». Mais s'il « souffre [...] jusqu'à estre dans les chaines comme un scelerat<sup>40</sup> », le chrétien se réjouit à l'idée que ses souffrances sont temporaires : la loi qui incombe à l'Homme depuis le péché originel n'est « point enchainée<sup>41</sup> ». Dieu a ménagé un espace pour la rédemption universelle et, par le sacrifice de son fils, entend faire à tous miséricorde. La lutte terrestre du chrétien devient dès lors un paradoxal abandon à la souffrance ; son combat, une soumission à la volonté divine et une marche vers l'abnégation et l'anéantissement de soi. Le renversement de la condamnation divine par le sacrifice du sauveur fait de l'existence terrestre des chrétiens un héroïque chemin de croix et de leur mort, le couronnement suprême de leur persévérance dans la gloire éternelle.

Parce qu'elle est universelle, la résurrection des morts doit délivrer le genre humain dans son intégralité. Au même titre que les hommes, les femmes ont donc une place dans l'économie du salut et peuvent espérer une mort qui les affranchira en transformant leur corps de misère en corps de gloire. Fénelon rappellera d'ailleurs qu'elles « sont la moitié du genre humain racheté du sang de JESUS-CHRIST et destiné à la vie éternelle<sup>42</sup> ». Si les hommes sont condamnés, depuis le péché originel, à travailler à la sueur de leur front (Gn 3, 17-19), la douleur dans l'enfantement (Gn 3, 16) et l'assujettissement (Gn 3, 16, Ti 2, 5 et 1 Tm 2, 11-12) sont le lot terrestre des femmes. C'est à ce prix qu'elles pourront espérer une délivrance postérieure. Après avoir traité de l'Ève pécheresse, ancêtre de toutes les femmes, saint Paul note d'ailleurs :

[Vulgate, 1 Tm 2, 15 :] *Salvabitur autem per filiorum generationem : si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate.*

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 2 Tm 2, 9.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> François de Salignac de La Mothe Fénelon, *De l'éducation des filles*, Amsterdam et Leipzig, Arkstee & Merkus, 1754, [1687], in-8, p. 4.

[Bible de Louvain, 1 Tm 2, 15 :] Mais elle [la femme] sera sauvée par generation d'enfantz, s'ilz demourent en foy, & dilection, & sanctification avec sobriété.

[Le Nouveau Testament de Mons, 1 Tm 2, 15 :] Elles [les femmes] se sauveront neanmoins par les enfans qu'elles mettront au monde, *en procurant* qu'ils demeurent dans la foy, dans la charité, dans la sainteté, & dans une vie bien réglée<sup>43</sup>.

Les femmes chrétiennes ont donc, à l'égal des hommes, une place dans l'économie du salut. La mort les délivre de la douleur dans l'enfantement et de l'assujettissement qui constituent leur chemin de croix. En revanche, si l'intégration de la femme dans l'économie du salut ne fait, du christianisme primitif au christianisme du XVII<sup>e</sup> siècle, aucun doute, l'aspect du corps de la femme dans la mort semble poser problème chez les Pères de l'Église, les scolastiques et les théologiens.

### **Du « corps glorieux<sup>44</sup> » de la femme dans l'économie du salut**

Les caractéristiques du corps de la femme dans la mort depuis le christianisme primitif jusqu'à celui du XVII<sup>e</sup> siècle varient d'un discours à l'autre. Certains lui prédirent une virilisation, d'autres une « asexuation », d'autres encore prétendront qu'elle conservera son sexe, mais qu'en faisant l'expérience d'une égalité dans la contemplation et la perfection d'un corps nouveau elle transcendera les bassesses de sa nature sexuée. Quoi qu'il en soit, dans la mort, la femme échappe à son infériorité terrestre.

Dans l'évangile selon saint Luc, on peut lire :

[Vulgate, Luc, 20, 34-36 :] *Et ait illis ihesus. Filii huius seculi nubunt ; et traduntur ad nuptias : illi vero qui digni habebuntur seculo illo ; et resurrectione ex mortuis neque nubent neque ducent uxores : neque ultra mori poterunt. Equales enim angelis sunt ; et filii sunt Dei : cum sint filii resurrectionis.*

---

<sup>43</sup> En italique dans le texte. On trouve en note du Nouveau Testament de Mons : « et neanmoins en mettant des enfans au monde, elles [les femmes] se sauveront, si elles demeurent, &c ». Le Nouveau Testament de Mons souligne donc, contrairement à la Bible de Louvain, que ce sont à la fois « les enfantz » et « les femmes » qui doivent « demeur[er] dans la foy, dans la charité, dans la sainteté & dans une vie bien réglée ». La nuance nous intéresse d'autant plus qu'à l'ère classique, ce sont plus particulièrement les femmes que l'on invite à la sobriété et à la modestie, soit à un comportement extérieur *réglé* (d'où l'importance de l'allusion à « une vie bien réglée »).

<sup>44</sup> Arthur Chollet, « Corps glorieux », *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 13, Alfred Vacant et al., dir., Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972, p. 2501-2571.

[Bible de Louvain, Luc, 20, 34-36 :] Et Jesus leurs [*sic*] dict : Les enfans de ce siecle se marient, & sont baillez en mariage, mais ceux qui seront dignes de ce siecle là, & de la resurrection des mortz, ilz ne sont point baillez en mariage, & ne prennent femmes, & ne pourront plus jamais mourir : car ilz sont pareils aux anges, & sont les filz de Dieu, veu qu'ilz soient filz de resurrection.

[Le Nouveau Testament de Mons, Luc, 20, 34-36 :] JESUS leur répondit : Les enfans de ce siecle épousent des femmes, & les femmes des maris. Mais pour ceux qui seront jugez dignes d'avoir part à ce siecle avenir, & à la resurrection des morts, ny les hommes n'épouseront plus de femmes, ny les femmes de maris. Car alors ils ne pourront plus mourir ; parce qu'ils deviendront égaux aux Anges, & enfans de Dieu estant enfans de la resurrection.

Saint Paul, dans son épître aux Galates, écrit en outre :

[Vulgate, Ga 3, 26-28 :] *Omnes enim filii Dei estis : per fidem que est in christo ihesu. Quicumque enim in christo baptizati estis : christum induistis. Non est iudeus neque grecus : non est servus neque liber : non est masculus neque femina. Omnes enim vos unum estis in christo ihesu.*

[Bible de Louvain, Ga 3, 26-28 :] Car vous estes tous filz de Dieu, par la foy en Jesu Christ. Car quiconques estes baptizez en Christ, vous avez vestu Christ. Il n'y a ne Juif, ne Grec, il n'y a serf ne franc, il n'y a masle ne femelle : car vous tous estes un en Jesu Christ [...].

[Le Nouveau Testament de Mons, Ga 3, 26-28 :] puisque vous estes tous enfans de Dieu par la foy en JESUS CHRIST. Car vous tous qui avez esté baptizez en Jesus CHRIST, vous avez esté revestus de Jesus CHRIST. Il n'y a plus maintenant ny de Juif ny de Gentil, ny d'esclave ny de libre, ny d'homme ny de femme ; mais vous n'estes tous qu'un en JESUS CHRIST.

De telles données ouvrent la question de la forme que prendra le corps spirituel de la femme dans la résurrection. L'énigme est d'autant plus intéressante qu'elle soulève un certain nombre de spéculations sur la transfiguration de la nature féminine dans la résurrection.

On peut essentiellement distinguer trois positions. Pour les gnostiques du christianisme primitif, la femme est amenée, dans la mort, à changer de sexe. De femelle qu'elle était, elle deviendra mâle par la grâce de Jésus-Christ. Telle est en effet l'interprétation que l'on peut donner au logion 114 de l'évangile apocryphe de Thomas :

Simon Pierre leur dit : Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la Vie. Jésus dit : voici que je la guiderai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne, elle aussi, un esprit vivant, semblable à vous mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux<sup>45</sup>.

Néanmoins, cette virilisation de la femme dans la mort semble bientôt mise en cause par une vision de l'existence céleste plus « asexuante » que virilisante. Saint Ambroise et ses disciples spéculaient sur l'idée d'un corps ressuscité qui perdrait la dimension charnelle

---

<sup>45</sup> *L'évangile selon Thomas*, Antoine Guillaumont *et al.*, trad., Paris, P.U.F., 1959, p. 57.

de sa substance dans la transfiguration. Il y aurait donc, *a priori*, « asexuation » du corps spirituel chez Ambroise. L'idée est d'autant plus plausible que, dans l'évangile de Luc (Luc 20, 34-36), les fils de Dieu sont dits égaux aux anges. Or l'ange est, par définition, un être spirituel asexué<sup>46</sup>. Outre le fait qu'elle ait le mérite d'éclairer le chrétien sur l'un des sens possibles des versets pauliniens de l'épître aux Galates (Ga 3, 26-28), la théorie d'une asexuation des corps explique aussi le mystère de l'Eucharistie (contrairement à la conception augustinienne qui éprouve des difficultés à concilier sa vision du corps spirituel et celle du corps eucharistique).

Saint Augustin et les partisans de sa doctrine (au rang desquels on compte notamment saint Thomas d'Aquin) opposent à cette perception d'un corps spirituel asexué celle d'une « parfaite "*concordia carnis et spiritus*"<sup>47</sup> », soit, comme au commencement, d'une harmonie entre la chair et le souffle divin dans la mort. Pour les augustiniens, en effet, la transfiguration n'entraînerait pas la disparition des sexes. La résurrection implique une restauration du corps sexué de l'humanité. Dans la mort, le corps se détache de l'âme pour être purifié avant de lui être rattaché dans l'incorruptibilité céleste. La femme conservera donc son sexe, mais elle connaîtra, au même titre que l'homme, une perfection dans « l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté<sup>48</sup> » et sa chair, comme celle de l'homme, ne détournera plus son âme de la contemplation divine. Les partisans d'Augustin posent donc qu'il n'y aura dans la mort ni prise d'un corps masculin pour la femme ni disparition des sexes. Les femmes seront néanmoins les égales des hommes en ce qu'elles goûteront, elles aussi, aux béatitudes célestes.

---

<sup>46</sup> Julie Forestier, *Anges et démons dans l'univers biblique*, Paris, Librio, 2006, p. 12.

<sup>47</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen âge : étude historique*, Paris, Aubier, 1949, p. 147 (nous mettons en italique).

<sup>48</sup> Arthur Chollet, « Corps glorieux », *op. cit.*, p. 1900.

Ces deux dernières positions, sur les aspects du corps spirituel selon saint Ambroise de Milan et saint Augustin, semblent perdurer dans le temps au point que l'on en vient, au Moyen Âge, à adopter « un même vocabulaire “spiritualiste”<sup>49</sup> » sans véritablement trancher la question. On peut dès lors se demander si cette ambiguïté irrésolue touchait un XVII<sup>e</sup> siècle français fortement imprégné par les pensées de saint Augustin. Le cadre de ce mémoire ne nous permettant pas d'approfondir le sujet, nous émettons néanmoins un doute quant au fait que cette question de l'aspect du corps dans la résurrection fut clairement élucidée au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans son *Sermon pour le jour des morts*, Bossuet semble, *a priori*, se ranger du côté des positions de saint Augustin en faisant du corps spirituel une union céleste entre la chair et l'âme :

Ayant donc ainsi rétabli les corps de ses bien-aimés dans une intégrité parfaite, il les réunira à leurs ames saintes, & ils deviendront vivans ; il bénira cette union, afin qu'elle ne puisse plus être rompue, & il les rendra immortels. Il fera que cette union sera tellement intime, que les corps participeront aux honneurs des âmes ; & par-là nous les verrons glorieux<sup>50</sup>.

Mais, à l'instar des frères Gerhoh et Arno de Reichersberg, qui renonçaient au « ciel matériel<sup>51</sup> » de saint Augustin et rejetaient l'idée d'un corps ressuscité qui se verrait limité de quelque façon que ce soit, Fontenelle, dans une lettre au marquis de Fares, semble hésiter sur la matérialité des corps de gloire. En traitant de la résurrection des femmes, il écrira par ailleurs : « Je ne sais encore si les dames conserveront leur sexe dans ce bouleversement universel, ou s'il n'y aura que celles qui auront bien vécu auxquelles il sera accordé la forme d'un homme<sup>52</sup> ». Ces interrogations s'opposant radicalement aux préceptes de saint Augustin sont trop audacieuses pour que Fontenelle n'en souligne pas la futilité au terme de sa lettre : « Cette Lettre est un badinage de l'esprit qui ne peut porter aucune

---

<sup>49</sup> Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 150.

<sup>50</sup> Jacques Bénigne Bossuet, « Sermon pour le jour des morts : sur la résurrection dernière », *Sermons de messire Jacques-Bénigne Bossuet*, vol. 1, Paris, Antoine Boudet, 1772, [1669], [format inconnu], p.177-178.

<sup>51</sup> Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 153.

<sup>52</sup> Bernard Le Bouyer (ou Le Bovier) de Fontenelle, « Lettre au gros marquis », *Variétés littéraires*, n° 4, vol. 1, Paris, Jean-Marie-Louis Coupé, 1786-1787, [1705-1710 ?], in-8, p. 239-240.

atteinte à la Religion & à l'idée que nous devons avoir du Jugement dernier<sup>53</sup> ». Si la lettre de Fontenelle ne relève pas de ce que la prédication du XVII<sup>e</sup> siècle enseignait au chrétien, elle témoigne néanmoins des traces qu'une pensée gnostique ou ambrosienne pouvait laisser dans les mentalités du Grand Siècle.

La forme que prendront les corps dans la résurrection ne semble donc pas assurée. On sait néanmoins qu'elle affectera la condition de chacun des membres de l'humanité. Elle est, en outre, porteuse d'égalité pour la femme (qu'elle conserve ou non son sexe dans la vie éternelle), car tous les ressuscités doivent être réunis dans la fraternité et l'amour de Dieu.

### **III. Le mysticisme ou la tentative avortée d'une émancipation féminine**

Le christianisme primitif soutient l'idée selon laquelle la virginité et la continence seraient la trace sur terre de cet espace divinement égalitaire qui unit l'humanité dans la fraternité et la contemplation. Or, au Moyen Âge, l'essor du culte marial découle de celui de la virginité. Ces éléments de l'histoire affectent l'expérience féminine de la mystique qui, pour avoir été étouffée au XIV<sup>e</sup> siècle, renaît de ses cendres à l'ère de la Contre-Réforme. L'élan mystique se verra néanmoins définitivement endigué au fil du Grand Siècle par les notions plus particulièrement classiques de la modestie et de l'amour-propre.

#### **Continence et virginité : une préfiguration de l'au-delà**

Dans l'Antiquité chrétienne, l'abstinence sexuelle et la continence se sont d'abord présentées comme le blason idiosyncrasique d'un christianisme qui devait se démarquer du judaïsme. Avec le temps, la continence et la chasteté se sont vues associées au mythe de la

---

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 240.

résurrection des corps qui devait annihiler les bassesses d'une sexualité issue du péché originel. Aux yeux notamment des encratites<sup>54</sup> chrétiens, l'homme capable de renoncer à sa sexualité pouvait faire l'expérience sur terre d'un au-delà céleste. À cet éloge du renoncement charnel vint se greffer l'image d'une virginité surnaturelle. À l'époque de Tertullien déjà on avait reconnu « l'état surnaturel<sup>55</sup> » d'un groupe de vierges consacrées de l'Église carthaginoise qui, ayant renoncé à tout commerce charnel, dépassaient la « honte sexuelle<sup>56</sup> » de l'humanité. Au III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, l'ampleur qu'avait prise le culte de la virginité était telle qu'elle se présenta comme « un point essentiel de la jonction entre ciel et terre<sup>57</sup> ». Elle devint la trace d'un Éden révolu et plus encore la préfiguration d'une gloire à venir.

Si le christianisme primitif avait encensé la virginité comme signe distinctif de la communauté chrétienne et comme trace d'un état divin, le dogme chrétien demeurait principalement christocentrique. En revanche, entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, au culte de la virginité se superpose celui de la Vierge Marie. Parce qu'elles préfiguraient l'état céleste d'un « cosmopolitisme spirituel<sup>58</sup> », la continence et la virginité s'étaient vues, au fil du temps, empreintes d'une dimension surnaturelle. Or, la Vierge mère incarne précisément cet être qui « opère le passage entre le monde naturel et le monde surnaturel<sup>59</sup> ». Dans l'économie du salut, nous l'avons vu, le Christ s'opposait à Adam en ce qu'il rachetait la faute du premier homme. À partir du Moyen Âge, cette antinomie trouve son équivalent féminin : la Vierge se fait le revers de l'Ève pécheresse. Ève que l'on désignait comme la

---

<sup>54</sup> Du grec *enkráteia*, « continence ».

<sup>55</sup> Peter Robert Lamont Brown, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, trad., Paris, Gallimard, 1995, [1988], p. 115.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>58</sup> Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et Mères entre Ciel et Terre. Les chrétiennes des premiers temps modernes », *Histoire des femmes en Occident. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 173.

<sup>59</sup> *Ibid.*



mère de tous les vivants se transforme en mère de tous ceux qui meurent et se distingue de la Vierge Marie, porteuse de vie éternelle. Ces figures antagonistes marquent toujours l'imaginaire chrétien du XVII<sup>e</sup> siècle. Rappelons à ce titre les propos de Bossuet citant Épiphanie :

Ce grand homme a remarqué doctement que c'est après sa condamnation qu'Eve est appelée Mère des vivants. « Qu'est-ce à dire ceci, dit saint Epiphane [...] ? Elle n'avait pas ce beau nom, lorsqu'elle étoit encore dans le paradis ; et on commence à l'appeler Mère des vivants, après qu'elle a été condamnée à n'engendrer plus que des morts : » qui ne voit qu'il y a ici du mystère ? Et c'est ce qui fait dire à ce grand évêque « qu'elle est nommée ainsi en énigme, et comme la figure de la sainte Vierge, qui est la vraie mère de tous les vivants, » c'est à dire de tous les fidèles auxquels son enfantement a rendu la vie<sup>60</sup>.

### **La mystique**

En nous intéressant aux récits de la Genèse, aux versets de l'Évangile et à leur exégèse du christianisme primitif à l'époque moderne, nous avons vu que la femme, à l'égal de l'homme, avait été condamnée suite au péché originel, mais que, grâce au sacrifice rédempteur du Christ, elle pouvait espérer une libération après la mort. Cette délivrance se mérite néanmoins au prix d'un chemin de croix. Ce dernier peut se traduire de deux façons différentes pour la femme. Elle peut choisir de subir le fléau de l'enfantement dans la douleur et de l'assujettissement à l'autorité maritale masculine ou d'embrasser un austère célibat religieux. Or, le vœu d'abstinence avait été de plus en plus valorisé dans le christianisme primitif<sup>61</sup>. Le XIII<sup>e</sup> siècle voit quant à lui naître un courant qui réintègre cette vision d'une chasteté surnaturelle et suit de près les développements du culte marial : celui de la mystique.

---

<sup>60</sup> Jacques Bénigne Bossuet, « Sermon pour la fête de l'Annonciation », *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. 2, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1836, [1659], p. 169.

<sup>61</sup> Cette question a notamment été traitée par Peter Robert Lamont Brown dans son ouvrage : *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (op.cit.). Nous renvoyons également notre lecteur à l'étude d'Elisja Schulte Van Kessel qui notait par ailleurs que « ce n'est qu'au terme d'un millénaire de christianisme que se développa une nouvelle éthique matrimoniale » et qu'elle « demeurerait en conflit avec l'idéal originel d'abstinence sexuelle » (Elisja Schulte Van Kessel, loc. cit.).

Les mystiques font l'expérience d'un nouveau rapport à Dieu. Chastes et continentes, elles prétendent pouvoir faire l'expérience, comme Marie, d'un accès direct au divin sans médiation sacerdotale. Elles se caractérisent par leur désir d'union à Dieu, une union qui se réalise sporadiquement au terme de diverses ascèses et qui engage une méditation sur les souffrances du Christ et un renoncement aux choses terrestres. Or, leur expérience du divin compromet dangereusement les fondements de l'ordre patriarcal :

Les mystiques jouissaient d'une liberté inouïe. [...] En Dieu tout était possible, même le comble de la folie, si bien que les femmes dans leur plus profonde intimité devenaient Dieu et que le Sauveur devenait Mère. [...] En consommant son corps, les femmes devenaient le Christ. Dans cette union parfaite, sa souffrance devenait chaque fois la leur<sup>62</sup>.

À l'issue de ces rencontres, elles s'arrogent parfois audacieusement le droit de prendre la parole au nom de la volonté divine. Mais cet élan d'héroïsme mystique est rapidement réprimé par un clergé phallocrate jaloux de son autorité. C'est à ce titre que les béguines se verront taxées d'hypocrisie et d'hérésie avant d'être condamnées par le concile de Vienne en 1311<sup>63</sup>. Aux premiers temps de l'« invasion mystique<sup>64</sup> », les mystiques pouvaient encore choisir de ne pas prendre le voile. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, elles se verront progressivement réintégrées dans l'espace clos du couvent au sein duquel l'on contrôlera leurs excès par une rigoureuse direction spirituelle.

Néanmoins, dans le contexte de la Contre-Réforme, la lutte contre les luthériens entraîne inévitablement le catholicisme vers une renaissance de la mystique. À l'époque de la Contre-Réforme, l'idée d'un état d'abstinence et de virginité, source de liberté et de puissance surhumaine, était aisément admise par l'ensemble de la communauté chrétienne.

---

<sup>62</sup> Elisja Schulte Van Kessel, *op. cit.*, p. 201-202.

<sup>63</sup> Marie-Élisabeth Henneau, « Écritures masculines d'un héroïsme au féminin : portrait moderne d'une mystique médiévale », *Saintes ou sorcières : l'héroïsme chrétien au féminin*, Véronique Alemany, Monique Cottret, et Bernard Cottret, dir., Paris, Les Éditions de Paris, 2006, p. 160.

<sup>64</sup> L'expression est d'Henri Bremond. Elle constitue le titre du deuxième tome de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France : depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (François Trémolières, dir., Grenoble, Jérôme Millon, 2006, [1916-1933]).

Face aux débordements que pouvait entraîner cette « superstition diabolique<sup>65</sup> », les protestants se prononcent en faveur d'un rejet du célibat religieux et d'une revalorisation du mariage. À l'inverse, le catholicisme maintient la continence des membres de son clergé, et le culte de la virginité, celui de la Vierge Marie et celui des saints martyrs sont d'autant plus exaltés qu'ils s'opposent à l'abolition du célibat sacerdotal chez les réformés et à l'iconoclasme protestant. Mais si, ce faisant, le catholicisme creuse un inconciliable fossé entre sa doctrine et celle du protestantisme, son exaltation de l'abstinence féminine et des vierges martyres menace, d'un point de vue interne, les fondements patriarcaux de sa doctrine en suscitant un phénomène social inquiétant : le retour des mystiques.

Le mysticisme est généralement vu par les femmes de l'époque moderne qui s'y adonnent « comme une libération intérieure, [...] une véritable émancipation, un moyen de transgresser l'assujettissement dans le mariage<sup>66</sup> », de « transcender [...] les obligations de leur "état"<sup>67</sup> ». D'une part, en effet, la continence et la virginité qu'implique le célibat religieux délivrent physiquement la femme de sa rédhitoire et aliénante fonction reproductrice. D'autre part, la dévotion contemplative se présente comme le plus sûr moyen pour une femme de se rapprocher de ce Dieu chrétien qui promet l'égalité *post-mortem* des sexes. La femme mystique du début du XVI<sup>e</sup> à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle est, par excellence, cet exemple de vierge surnaturelle qui communique avec le monde divin et, de ce fait, dérange l'autorité patriarcale terrestre. Souvent porteuse de paroles célestes, elle est amenée à dépasser sur terre sa condition de simple femme. Son pouvoir, parce que divin, transcende bien souvent celui des autorités masculines et terrestres et il n'est pas rare de voir des

---

<sup>65</sup> Elisja Schulte Van Kessel, *op. cit.*, p. 174.

<sup>66</sup> Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Les femmes à l'époque moderne : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Belin, 2003, p. 155.

<sup>67</sup> Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 320.

hommes et des ecclésiastiques de haut rang se mettre sous la direction spirituelle d'une mystique<sup>68</sup>.

Pour contrer les répercussions qu'un tel état des choses pouvait entraîner sur les fondements patriarcaux et pour freiner l'« invasion mystique », nombreux seront les hommes qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, discréditeront les discours de certaines de ces mystiques gênantes en alléguant l'infirmité d'un sexe faible dont l'entendement théologique est limité. Cette idée d'un intellect borné chez la femme est d'ailleurs celle qui avait déterminé les paramètres de l'éducation féminine. Néanmoins, cet argument reste insuffisant devant le type de relation que les mystiques entretiennent avec Dieu, car le mysticisme « populaire d'illettrés<sup>69</sup> » ne prétend nullement se fonder sur un savoir écrit mais bien sur une intervention divine immédiate. On cherchera alors à étouffer l'imposant mouvement mystique en renvoyant, comme au XIV<sup>e</sup> siècle, ces religieuses indociles à la suprématie de leurs directeurs spirituels et de leurs confesseurs dans le cadre resserré des cloîtres. Les représentants ecclésiastiques de l'autorité masculine terrestre rappelleront aux mystiques retorses leur devoir de soumission. À ce titre, ils allégueront l'infériorité naturelle de la femme en se fondant sur le discours de la Genèse et sur celui de la christologie paulinienne.

Bien que ces mesures portent grandement atteinte à l'élan mystique, elles ne l'endiguent pas entièrement. La tâche est d'autant plus difficile que l'on ne peut impunément s'opposer à la volonté de Dieu à laquelle les mystiques prétendent avoir part. Il s'agira dès lors de distinguer les hallucinées des pieuses. Or la puissance patriarcale dispose d'un argument palliatif déterminant pour contenir le comportement menaçant des mystiques : leur soumission résignée à l'autorité masculine. Les mystiques ne se soumettant pas aux décisions masculines, tel que le prescrit la loi divine, peuvent dès lors être accusées

---

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 322.

<sup>69</sup> Elísjá Schulte Van Kessel, *op. cit.*, p. 200.

de mauvaise foi. Néanmoins, lorsque les mystiques courbent humblement l'échine devant les décisions masculines, l'on se verra contraint de reconnaître leur bonne foi. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Roger Daon notait d'ailleurs :

Quand il se trouve des Religieuses qui se croient appellées [*sic*] de Dieu à une conduite spirituelle extraordinaire, il ne faut pas les croire légèrement, mais examiner d'abord si elles ont beaucoup d'humilité, d'obéissance, de patience, & si elles soumettent leur vocation extraordinaire au jugement de leurs Supérieurs & de leur Directeur ; car sans cela, au lieu d'être appellées [*sic*] de Dieu à suivre une voye plus relevée que les autres, elle seroient portées par l'amour propre à se faire distinguer dans leur Communauté, & il faudroit les obliger à renoncer à cette fausse vocation pour bien remplir les devoirs de leur état. Si on trouvoit en elles l'humilité & la soumission nécessaires, on pourroit les laisser suivre l'attrait de la grace, autant qu'il se pourroit faire, sans troubler l'ordre & le règlement de la maison<sup>70</sup>.

C'est en vertu de ce principe que certaines mystiques feront habilement fléchir les autorités prescrivant la clôture et se verront dispenser de l'enfermement que l'on imposait à d'autres : devant leur piété irréprochable et leur soumission à l'autorité ecclésiastique, on reçoit plus aisément leur requête de liberté (tel est notamment le cas de Benoîte Rencurel au Laus<sup>71</sup>). Mais ces derniers cas relèvent de plus en plus, au fil du temps, de l'exception.

Toutefois, les relations qu'entretiennent les mystiques cloîtrées avec le monde surnaturel n'en continuent pas moins d'inquiéter les autorités. Le problème que posent ces femmes est qu'elles convertissent l'austérité de leurs conditions d'existence en une sorte d'expérience avant terme de la mort chrétienne. L'entrée au couvent est symboliquement présentée comme une mort avant terme. Par les vœux qu'elles prononcent, les religieuses sont écartées de tout patrimoine familial et déclarées « mortes civiles<sup>72</sup> ». En outre, comme aux premiers temps du christianisme, la virginité des cloîtrées de l'époque moderne, évoquant un état divin, surnaturel et préfigurateur de l'au-delà, définit les religieuses comme des êtres « hors-sexe<sup>73</sup> ». Marcel Bernos note d'ailleurs une propension des

---

<sup>70</sup> Roger Daon, *Conduite des âmes dans la voye du salut : pour servir de supplément à la conduite des Confesseurs dans le Tribunal de la pénitence*, Paris, Gabriel-Charles Berton, 1759, [1753], in-12, p. 228-229.

<sup>71</sup> Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 323.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 99.

ouvrages théologiques du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle français à asexuer l'âme des religieuses<sup>74</sup>. On admet aussi que les religieuses, en entrant au couvent, choisissent « la meilleure part<sup>75</sup> », soit celle de la contemplation vers laquelle les chrétiens seront tournés dans la mort. En somme, en symbolisant une première mort, en asexuant les religieuses et en les tournant vers la contemplation, la vie des vierges cloîtrées reproduit les conditions d'une transfiguration céleste.

Les pénitences des mystiques cloîtrées témoignent, en outre, de la persistance d'une conviction primitive selon laquelle l'abstinence sexuelle et la contrainte physique peuvent entraîner un moment de grâce. Parce qu'elle aspire à un détachement de l'âme et à une élévation de celle-ci vers Dieu, la mystique ne recule devant aucune mortification de la chair coupable. C'est d'ailleurs au terme d'une austère ascèse corporelle qu'elle accède, avec extase, à une plénitude préfiguratrice des béatitudes célestes. En somme, le cloître et les mortifications se présentent comme autant de moyens de renoncer à soi et à son corps, de « mourir au monde<sup>76</sup> ». Via la mystique, les femmes, même cloîtrées, parviennent à transcender leur sexe et, de ce fait, à échapper à leur infériorité terrestre.

Cette aspiration au cloître et à la pénitence est rarement regardée d'un œil favorable. On craint toujours l'influence que pourraient avoir les mouvements des mystiques sur la société en encourageant un certain nombre de pensées déviationnistes. Le fait est que l'expérience mystique dérange parce qu'elle détourne paradoxalement la femme de son aliénante condition terrestre. Le resserrement des conditions d'existence de la religieuse et les prescriptions chrétiennes de soumission ne parviennent pas à lui retirer cet espace de liberté que lui octroie l'intériorisation d'une union divine. Le couvent et les mortifications

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>75</sup> Geneviève Reynes, *Couvents de femmes : la vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1987, p. 37-56.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

deviennent paradoxalement les armes de ces religieuses pour se détacher du monde. Elles se servent des murs du couvent, des haïres, des disciplines, des fouets et des cilices pour se rapprocher encore davantage de la liberté.

### **Les notions classiques d'amour-propre et de modestie**

Les humanistes chrétiens soutiennent, jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'il existe en l'homme une « disposition naturelle au salut<sup>77</sup> ». Certes, le péché a souillé la nature humaine, mais celle-ci peut, à force de volonté, accéder à une certaine gloire. À partir de François de Sales, on s'interroge néanmoins sur la question de l'amour-propre. Celui-ci s'opposerait, nous disent les moralistes, à un amour de Dieu auquel aucun intérêt personnel n'aurait de part. Il faut dès lors se méfier des ruses d'un orgueil qui tirerait profit d'une action vertueuse et se cacherait derrière une apparente humilité ou une feinte dévotion. Pour les jansénistes, l'idéal d'honnêteté se présente d'ailleurs moins comme un effort d'abnégation que comme le moteur d'une mascarade sociale où les hommes et les femmes apprennent à déguiser leur véritable nature, souillée d'amour-propre. Aux femmes, plus exposées encore que les hommes aux faiblesses de l'amour-propre, l'on imposera la modestie. Mais les finesses de l'amour-propre sont telles que l'on doit toujours craindre l'orgueil dissimulé du sexe faible.

La modestie est un principe essentiel de l'éducation chrétienne des femmes du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle l'est d'autant plus que l'amour-propre, qui touche l'humanité tout entière, semble se faire plus pressant chez le second sexe. L'amour-propre, affirme Madame de Pringy, est la passion « favorite du sexe<sup>78</sup> » et a « un souverain empire sur toutes les

---

<sup>77</sup>Jean-Claude Tournand, *Introduction à la vie littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Dunod, 2005, [1997], p. 75.

<sup>78</sup> Jeanne-Michelle de Pringy, *Les differens caractères des femmes du siècle avec la description de l'amour propre : contenant six caractères & six perfections*, Paris, Médard-Michel Brunet, 1699, [1685] in-12, p. 193.

femmes<sup>79</sup> ». Craignant « d'exposer leur humilité à une épreuve trop dangereuse<sup>80</sup> », nombreux sont ceux qui limiteront leur éducation et travailleront à leur « [inspirer] les vertus qui leur conviennent le plus, comme la douceur & la modestie, la soumission, l'amour de la retraite, l'humilité<sup>81</sup> ».

Lorsqu'elle est évoquée dans le Nouveau Testament, la modestie concerne autant la tenue des femmes, leur état intérieur d'incorruptibilité que leur comportement extérieur (1 Tm 2, 9-15 ; Ti 2, 3-5 ; 1 Pe 3, 3-5). On note toutefois quelques nuances de formulation entre la Bible de Louvain et le Nouveau Testament de Mons qui marquent une évolution du sens que l'on donne à la modestie féminine. Reproduisons ici les traductions d'un passage de l'épître de Timothée :

[Vulgate, 1 Tm 2, 9 :] *Similiter et mulieres in habitu ornato ; cum verecundia et sobrietate ornantes se : et non in tortis crinibus aut auro aut margaritis vel veste pretiosa [...]*.

[Bible de Louvain, 1 Tm 2, 9 :] Semblablement aussy que les femmes soyent en habit honeste, avec honte & sobrieté, s'accoustrant non point en cheveulz tortz, ou en or, ou en perles, ou en vestemens precieux [...].

[Le Nouveau Testament de Mons, 1 Tm 2, 9 :] Que les femmes aussy prient estant vestües comme l'honesteté le demande : qu'elles se parent de modestie & de chasteté, & non avec des cheveux frisez, ny des ornemens d'or, ny des perles, ny des habits somptueux [...].

La traduction qui nous intéresse le plus est celle du Nouveau Testament de Mons. Dans cette traduction, la modestie devient un vêtement dont on se « pare » et on la réduit à la manifestation extérieure d'un comportement sobre. En outre, en 1 Tm 2, 15, le Nouveau Testament de Mons, pour évoquer la notion de « *sobrietate* » que l'on retrouve dans la Vulgate latine, parlera d'une « vie bien réglée ». Ces nuances ne sont pas sans rappeler la définition de la modestie à l'ère du classicisme :

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Jacques-Bénigne Bossuet, « Panégyrique de sainte Catherine », *Œuvres*, L'abbé Velat et Yvonne Champailleur éd., Paris, Gallimard, 1961, [1661], p. 469.

<sup>81</sup> L'abbé Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*, Paris, Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier, 1687, in-12, p. 267.



[Dictionnaire de l'académie (1698) :] Modestie. s. f. Vertu de celuy qui est modeste, moderation, retenuë dans les sentiments & dans tout ce qui paroist au dehors.[...]. La modestie sied bien à une fille<sup>82</sup>.

Marcel Bernos nous invite notamment à voir le potentiel dramatique de la modestie à l'époque classique. Les pédagogues de cette période semblent en effet préparer de véritables actrices lorsqu'ils s'appliquent à enseigner aux jeunes filles l'importance de « la sobriété dans les habits<sup>83</sup> » et de « la retenue dans le regard<sup>84</sup> ». Aux yeux de la société classique, les femmes sont naturellement vaniteuses et la modestie devient un masque qu'elles doivent s'astreindre à porter en toute circonstance :

Une fille ne doit parler que pour de vrais besoins avec un air de doute & de déférence ; elle ne doit pas même parler des choses qui sont au-dessus de la portée commune des filles, quoiqu'elle en soit instruite. Qu'elle ait, tant qu'elle voudra de la mémoire, de la vivacité, des tours plaisants, de la facilité à parler avec grace, toutes ces qualités lui seront communes avec un grand nombre d'autres femmes fort peu sensées, et fort méprisables : mais qu'elle ait une conduite exacte & suivie, un esprit égal & réglé, qu'elle sache se taire & conduire quelque chose, cette qualité si rare la distinguera de son sexe<sup>85</sup>.

Il existe néanmoins un paradoxe dans cette exaltation de la modestie féminine. Car, tout en les invitant à jouer le jeu qu'on leur impose, les moralistes du Grand Siècle dénoncent parallèlement le profit que les femmes pourraient tirer d'une feinte vertu. Il faut se garder, nous enseigne La Bruyère, de confondre « une femme prude » et « une femme sage », car « il y a une fausse modestie qui est vanité<sup>86</sup> ».

En 1732, le personnage de Lisette, dans la pièce de Néricault Destouches, s'adressait au Comte en ces mots :

Je ne vous dirai pas, changez de caractere,  
Car on n'en change point, je ne le sçai que trop.  
Chassez le naturel, il revient au galop ;  
Mais du moins je vous dis, songez à vous contraindre,  
Et-devant Isabelle efforcez-vous de feindre ;  
Paroissez quelque tems de l'humeur dont elle est,

---

<sup>82</sup> *Dictionnaire de l'académie française*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Vve Jean-Baptiste Coignard, 1694, [format inconnu], URL : [www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos](http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos), consulté le 1<sup>er</sup> février 2009.

<sup>83</sup> Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 60.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>85</sup> François de Salignac de La Mothe- Fénelon, *op. cit.*, p. 104.

<sup>86</sup> Jean de La Bruyère, *Les caractères de Théophraste traduits du grec avec les caractères ou les mœurs de ce siècle*, Marc Escola, éd., Paris, Honoré Champion, 1999, [1688], p. 217.

Et faites que l'orgueil se prête à l'intérêt<sup>87</sup>.

Nous nous permettons de souligner le parallèle entre un tel discours paru une quinzaine d'années après la fin du règne de Louis XIV et la situation des femmes au XVII<sup>e</sup> siècle. On exige en effet des femmes du Grand Siècle qu'elles « contraignent », conformément à l'idéal classique d'honnêteté, un « naturel » vaniteux et souillé d'amour-propre. Mais, « chassez le naturel, il revient au galop ». Alors même qu'on les invite à cette modestie, on les accuse paradoxalement d'hypocrisie lorsqu'elles plongent avec zèle dans l'humilité. Parce que la nature féminine est trouble et artificieuse, certaines femmes, nous disent les moralistes, prendront le rôle qu'on leur impose pour en tirer vanité, intérêt et profit :

Elles sont nées artificieuses, & [...] elles usent de longs détours pour venir à leur but [...]. Elles ont un naturel souple pour jouer facilement toutes sortes de comédies, les larmes ne leur coutent rien, leurs passions sont vives, & leurs connoissances bornées ; de-là vient qu'elles ne négligent rien pour réussir, & que les moyens qui ne conviendroient pas à des esprits plus réglés leur paroissent bons ; elles ne raisonnent guères pour examiner s'il faut désirer une chose, mais elles sont très-industrieuses pour y parvenir. Ajoutez qu'elles sont timides & pleines de fausse honte ; ce qui est encore une source de dissimulation<sup>88</sup>.

La modestie n'est pas la seule vertu qu'une femme peut feindre au XVII<sup>e</sup> siècle, elle saura aussi s'adonner à la fausse dévotion.

La fausse dévotion est le plus dangereux des vices, & le plus commun des défauts. Les hommes l'ont quelquefois par de grandes raisons de fortunes, mais les femmes l'ont presque toujours par orgueil & par amour propre. [...] Car c'est le propre de la fausse dévotion de repandre l'orgueil dans une ame, & de lui faire aimer l'humilité lors qu'elle est abîmée dans la superbe [...]. C'est le secret dont le démon se sert auprès des femmes ; il leur fait voir les préceptes de la Religion avec des yeux d'indifférence. [...] Sous ce voile heureux d'une sainte apparence, on se met en repos, on repare dans l'esprit du monde les impressions du désordre, en changeant l'extérieur, & en joignant l'hypocrisie à ses autres défauts. [...] Voilà l'exercice des dévotes du tems [...]. Le soin de cacher leur dessein, afin de parvenir plus aisément à leurs projets, & de s'exprimer en termes humbles pour se faire estimer davantage<sup>89</sup> [...].

Dans cette fausse modestie et cette fausse dévotion, la femme trouve de quoi satisfaire son amour-propre. Il existe en outre un autre type de fausse dévotion, à savoir celle qui confond l'amour de Dieu et l'amour-propre qui fait espérer sa délivrance éternelle :

---

<sup>87</sup> Nericault Destouches, *Le glorieux : comédie en vers, en cinq actes*, Vienne, Pierre Van Ghelen, s.d., in-8, p. 74.

<sup>88</sup> François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *op. cit.*, p. 93-94.

<sup>89</sup> Jeanne-Michelle de Pringy, *op. cit.*, p. 35-46.

Entre le desir de nostre felicité selon Dieu & selon la raison, & le desir que l'amour propre nous inspire, il n'y a qu'une difference ; l'un nous fait desirer un bonheur que nous ne comprenons pas, & qui nous fait adorer le souverain principe qui le doit faire, & l'autre nous fait desirer un bonheur que nous puissions sentir & connoître en mesme tems que nous le desirons<sup>90</sup>.

L'intérêt propre pourrait motiver la piété des dévotes. Or, la délivrance éternelle ne doit pas constituer un moyen mais bien une fin.

Ainsi, les moralistes soupçonneront souvent les mystiques de se servir de la religion comme d'un moyen pour se donner prestige et autorité. De plus, sachant que le christianisme promet aux chrétiennes une égalité et une liberté nouvelle dans la mort, on peut également craindre qu'elles ne voient la religion comme le moyen de mettre un terme à leur souffrance terrestre. En effet, selon les préceptes catholiques, la femme terrestre est condamnée à l'infériorité et à la soumission. Or, ce qu'offre, à l'inverse, l'expérience mystique, c'est une connaissance du céleste qui confère une liberté d'action, un pouvoir terrestre et un avant-goût de l'égalité *post-mortem* des sexes. Les notions d'amour-propre, d'honnêteté et de modestie classiques se présentent, de ce fait, comme des éléments corrosifs pour le mysticisme car elles permettent précisément aux clercs d'accuser les mystiques de se servir de Dieu comme d'un moyen et non d'une fin. Pour la chrétienne du XVII<sup>e</sup> siècle, les routes qui mènent à l'égalité divine sont étroites : tout en acceptant l'irréversible infériorité de sa condition terrestre, la femme doit, à l'exemple du Christ, mener une vie d'abnégation. Or, au fil du Grand Siècle, l'abnégation chrétienne devient synonyme d'anéantissement de soi. Le corps, à l'égal de l'esprit, souillé d'amour-propre, doit être méprisé.

D'un point de vue littéraire, l'histoire de ces mystiques ou « femmes fortes », comme on les appelle, marquera la construction typologique de bien des héroïnes baroques. À l'époque de la Contre-Réforme, la littérature française, réintégrant l'antique motif de l'héroïsme et le mythe des amazones tout en procédant à une christianisation de l'éthique

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 196-197.

païenne, foisonne d'héroïnes tributaires du culte de la virginité et de l'essor mystique qui lui est rattaché. Mais à mesure que le mysticisme au féminin et l'idéal héroïque reculent devant les notions d'amour-propre et d'honnêteté, le théâtre classique semble signer la mort des héroïnes baroques, leur échec...

## CHAPITRE II

### Le motif de l'héroïsme

La conception de l'héroïsme au XVII<sup>e</sup> siècle est tributaire d'une longue tradition remontant à l'Antiquité. Mais au contact d'un élargissement de la notion classique d'amour-propre, le motif littéraire est progressivement déconstruit dans le second versant du Grand Siècle français. En nous intéressant aux qualités du héros gréco-romain, à son éthique et à sa position face à un monde en mouvance, nous tenterons néanmoins de voir comment l'éthique chrétienne, en dénaturant l'idéal héroïque grec, a participé, contre toute attente, à l'émergence d'un héroïsme au féminin. Ce dernier prend plus particulièrement son essor dans un contexte de Contre-Réforme avant d'échouer, comme la mystique, devant le principe de plus en plus asphyxiant de l'abnégation chrétienne.

#### I. L'héroïsme dans l'Antiquité gréco-romaine

##### Le prototype iliadique

Les qualités affichées du prototype héroïque de l'*Illiade* sont la force, l'efficacité, la constance et la vaillance. Ses guerriers menaçants sont littéralement « vêtus de bravoure ardente<sup>91</sup> ». De tels attributs se portent garants d'un dépassement héroïque et s'opposent radicalement à la lâcheté et à la couardise que l'on considère, à l'époque d'Homère, être le propre du féminin. D'un point de vue tactique, le héros de l'*Illiade* se place généralement en tête de l'armée et lutte avec fierté, car c'est essentiellement dans des exploits guerriers porteurs de gloire (*kleos*) et de renommée (*onoma*) posthumes qu'il se définit. L'honneur,

---

<sup>91</sup> Hélène Monsacré, *Les larmes d'Achille : le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 57.

le mérite, la vaillance du héros (*areté*) ne lui sont en effet pleinement reconnus que dans la mort. La mortalité distinguant la condition de l'homme de celle des dieux immortels, l'héroïsme homérique se présente dès lors comme une rencontre entre un ensemble de vertus humaines et une mort qui se fait frontière entre l'humain et le divin. Parce que seul un glorieux trépas peut permettre au héros de dépasser son humanité, la notion d'héroïsme répondrait à ce titre à « un besoin de médiation entre le divin et l'humain<sup>92</sup> » pour donner sens à l'éphémère de la condition humaine.

Contrairement à l'image qu'en retiendra la postérité, loin d'être ce personnage assoiffé de sang et imbu d'orgueil, le héros iliadique serait porteur d'une éthique que la morale chrétienne éclipse au fil des siècles. C'est dans une quête de renommée qu'il s'accomplit, mais celle-ci n'est pas vaine comme le suggèrent plusieurs auteurs chrétiens de la Renaissance et du XVII<sup>e</sup> siècle ou certains critiques du XX<sup>e</sup> siècle. Certes, le statut du héros épique d'Homère s'acquiert dans le regard qu'autrui portera sur lui (d'où l'importance de l'épithète homérique) et le jugement des générations à venir fonde son *kleos* et l'admiration qui en découle. C'est donc bien la reconnaissance extérieure qui le motive, et l'objectif premier du héros est de survivre dans la mémoire collective. Mais cette ambition ne peut être moralement réprouvée dans la mesure où elle repose sur un système de pensée fort différent de celui des sociétés qui suivirent. S'il est vrai que le héros grec doit composer avec les épreuves que lui envoient les dieux comme le chrétien doit se soumettre à la volonté divine, chez les Grecs, la mort est un néant et il n'existe aucun au-delà meilleur. Le couronnement d'une action héroïque relève donc moins d'une sanction divine que du jugement des hommes qui survivront au héros. Or, associer, à ce titre, le

---

<sup>92</sup> Michel Fauquier et Jean-Luc Villette, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, et IV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ophrys, 2000, p. 68.

héros homérique à une brute sauvage dépourvue de toute conscience morale, c'est anachroniquement lire l'épopée homérique à travers une grille de lecture chrétienne.

L'héroïque quête de *kleos* est d'abord un moyen de conserver l'honneur du lignage (*genos*). Cette dette d'honneur, le héros la doit tant à ses ancêtres qu'à ses descendants auxquels il lègue un exemple de gloire qu'il espère voir dépassé. Néanmoins, parce que le *genos* peut être malencontreusement souillé par les descendants, l'exemple du héros n'a pas pour seuls destinataires les membres de sa lignée. Face aux dérapages de ses successeurs, le héros devient plus largement un modèle pour toutes les « générations postérieures confondues que l'on invite à l'émulation<sup>93</sup> ». Ce n'est donc pas par vanité que le héros cherche à survivre dans la mémoire collective. Son immortelle renommée lui permet de donner un sens à son existence. Nul besoin de religion du salut. Le héros homérique est dévoué à sa race, à sa communauté et s'érige en exemple pour l'homme à venir. Il défend un système de valeurs qui présente la guerre comme un bien pour la collectivité (Hector se doit de défendre les Troyens, Achille les Grecs, et la guerre, réduite à un duel, engage la survie de l'une ou l'autre des communautés).

À la vanité qu'on lui attribue, s'oppose en outre l'humilité dont le héros fait preuve en prenant conscience de n'être qu'un pion dans l'Histoire universelle : c'est moins sa victoire ou sa défaite qui fonde son héroïsme et détermine son *kleos* que son courage face à l'ennemi et aux aléas de la fortune, du hasard (*tyché*). Son impact sur l'Histoire est dérisoire et c'est en prenant conscience de ce fait qu'il dépasse héroïquement « à la fois l'homme qu'il est et l'instant qu'il vit<sup>94</sup> ». Hector ne remportera pas le duel, mais son courage dans le combat sera éternellement chanté par les aèdes. La notoriété n'est donc pas

---

<sup>93</sup> David Bouvier, *Le sceptre et la lyre : l'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 117.

<sup>94</sup> René Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, p. 66.

une fin en soi dans la mesure où la gloire immortelle que le héros poursuit n'implique pas sa propre immortalité mais bien la victoire d'une collectivité ou la perpétuation d'un exemple pour la communauté.

### **Prémises d'une remise en question du paradigme héroïque**

Les écrits d'Hésiode semblent les premiers attaquer la notion de l'héroïsme guerrier tel qu'il se présente dans l'*Illiade*. D'une part, l'héroïsme du personnage iliadique se détériore chez Hésiode lorsque l'auteur, dans sa *Théogonie*, traite de la question de l'orgueil (*hybris*) qui incombe aux races qui suivirent l'âge d'or<sup>95</sup>. L'*hybris* témoignerait, pour Hésiode, d'une dégénérescence du *genos* et d'une faiblesse humaine. Dans sa *Théogonie*, Hésiode présente, d'autre part, une divinité qu'il nomme *Eris* (la discorde) et qui altère le paradigme héroïque tel que le conçoit l'épopée homérique : le héros ne se démarquant que dans la querelle et le sang menace la concorde sociale.

Avec l'avènement des valeurs démocratiques et du droit attique, le héros homérique, parce qu'il incarne le pouvoir despotique des aristocrates (*aristoi*) qui s'oppose à celui du peuple (*demos*), est également remis en question sur la scène tragique. En effet, dans les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, le héros archaïque d'Homère symbolise, d'un point de vue historique, l'indocile et tyrannique aristocratie contre laquelle la démocratie doit lutter pour s'établir. Le héros rassembleur, fondateur d'une cité, devient paradoxalement l'élément qui mine de l'intérieur la société qu'il a établie. Il devient, non plus un modèle, mais bien un problème. À mesure que le droit élabore les notions de faute (*harmatia*) et de responsabilité humaine, le paradigme héroïque se déplace donc. Le héros

---

<sup>95</sup> Le mythe des races dans la *Théogonie* d'Hésiode définit quatre races ayant précédé la race humaine : la race d'or, la race d'argent, la race de bronze et la race des héros. L'humanité appartient à la race de fer (Marie-José Bénédjani-Bontemps, « L'homme d'or, modèle du héros grec », *L'homme grec face à la nature et face à lui-même : en hommage à Antoine Thivel*, Jean-Michel Galy et Marie-Rose Guelfucci, éd., Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, 2000, p. 71-82).



est pris en faute et doit composer avec ses échecs. D'Eschyle à Euripide, la responsabilité dans la faute, jadis partagée entre l'humain et le divin, devient entièrement imputable à l'Homme.

Plus particulièrement chez Sophocle, le destin (*atē*) se définit comme une conséquence de la faute (*harmatía*). L'on s'interroge de plus en plus sur les intentions du coupable pour distinguer le crime volontaire du crime involontaire, et la faute de l'homme se présente comme le résultat d'une faiblesse qui le rend incapable de comprendre le message divin. La volonté des dieux lui est tour à tour révélée et dissimulée. La loi divine immuable, et de ce fait souveraine, s'oppose aux mouvements d'un monde humain qui troublent la vérité divine. La constance divine s'oppose à l'inconstance humaine.

Chez les tragiques en général, on ne s'interroge donc plus sur les possibilités d'un héroïsme dans la mort mais bien sur les possibilités d'une existence humaine héroïque. De l'engagement politique des héros d'Eschyle qui défendent un système démocratique pour le bien de la collectivité<sup>96</sup>, aux passions fautives que les héros d'Euripide apprennent à dépasser<sup>97</sup>, en passant par la piété des héros de Sophocle qui défendent avec constance leur honneur et leur conviction jusque dans la solitude, le détachement et la mort<sup>98</sup>, le théâtre antique semble à la fois souligner les limites de l'existence humaine et les possibilités de dépassement héroïque qu'elle engage. L'héroïsme homérique caractérisait l'homme capable d'embrasser son destin et d'affronter la mort dans le combat. Les tragédies des trois grands dramaturges de l'Antiquité grecque, parce qu'elles se centrent autour de la question de la faute, présenteront l'héroïsme comme la capacité de l'homme à faire dignement face à

---

<sup>96</sup> Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, P.U.F., 1973, [1970] p. 69-75.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 115-155 ; André Bonnard, *La tragédie et l'homme : études sur le drame antique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, p. 234-236 ; Rachel Aéliou, *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 242.

<sup>98</sup> Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 90-91 et p. 93-94, André Bonnard, *op. cit.*, p. 221-227, René Schaerer, *op. cit.*, p. 207 et p. 396.

ses éventuels échecs et à recomposer les données de son destin pour se forger un *kleos*<sup>99</sup>. Les choix et la marge de liberté laissés au héros tragique lui permettent de procéder à une relecture de la fatalité qui lui incombe, le conduisent à transformer certaines circonstances négatives en circonstances positives, l'inéluctable destinée en *kleos*. Pour retrouver une dignité dans le malheur même, le héros doit s'adapter à l'épreuve, procéder à une recreation des données de son existence et assumer ses choix. Son héroïque constance s'oppose à l'inconstance humaine pour tendre vers une pérennité divine. Sa capacité à faire face à l'épreuve de l'existence, à choisir l'adversité, la solitude ou le suicide lui permet de transcender son humanité. Il accepte à ce titre de se retirer en lui-même et de se couper du monde pour s'accomplir. Nous nous rapprochons sensiblement de l'ataraxie stoïque...

Les tragiques grecs semblent donc réfléchir sur la place de l'homme dans l'univers et sur son rôle en tant qu'agent actif de sa propre destinée<sup>100</sup>. Le théâtre d'Euripide marquerait l'aboutissement de ces considérations : les dieux se sont éloignés et l'héroïsme de l'homme dépend moins des dieux que de sa capacité à maîtriser ses passions et à s'engager dans une relecture des données de son existence pour se forger un *kleos*. L'Antiquité grecque participe en outre, dans une moindre mesure, à l'essor d'une nouvelle forme d'héroïsme motivé par l'amour. Si « l'éris sportive et courtoise » de l'*Odyssée* s'était déjà progressivement substituée à « l'éris guerrière<sup>101</sup> » de l'*Illiade*, la *Théogonie* d'Hésiode, en présentant l'amour comme un « mouvement qui pousse à sortir de soi pour produire de

---

<sup>99</sup> « Mais le poids même de cette faute qu'il lui faut assumer sans l'avoir intentionnellement commise, la dureté d'un châtement qu'il supporte d'une âme égale sans l'avoir mérité, le haussent au-dessus de la condition humaine, en même temps qu'ils le retranchent de la société des hommes. Religieusement qualifié par l'excès, par la gratuité de son malheur, sa mort prendra valeur d'apothéose et sa tombe assurera le salut de ceux qui acceptent de lui donner asile. » Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grèce ancienne*, vol. 1, Paris, La Découverte, 1986, p. 71.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 41-74.

<sup>101</sup> Jean Claude Carrière, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la Justice dans le mythe hésiodique. Des races et la naissance de la cité », *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité : actes du colloque de Besançon, 25-26 avril 1984*, Colette Annequin, et al., dir., Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 231.

l'autre, cet autre n'étant nécessairement [...] qu'une modulation de soi-même<sup>102</sup> », poursuit l'ébauche d'une réflexion portant sur une nouvelle forme d'éthique héroïque. Les gestes de certains personnages d'Euripide qui nous montrent « ce que peut la force de l'amour » et « qui y puisent une ardeur nouvelle pour accomplir d'autres exploits<sup>103</sup> », ou la place que prend le thème de l'amour dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes<sup>104</sup>, officialisent quant à eux la naissance d'un nouveau type d'héroïsme propulsé par l'amour. Comme la mort prochaine et inéluctable motivait les héros de *Illiade*, l'amour devient progressivement, dès l'Antiquité grecque, source de dépassement.

L'héroïsme grec se manifeste sous différentes formes (héroïsme aristocratique guerrier, héroïsme autarcique du sage dans l'isolement et le repliement, héroïsme dans l'amour), et engage plusieurs problématiques : l'héroïsme semble être le propre du masculin ; il n'est consacré que dans la mort ; lorsqu'il incarne une certaine figure politique il peut paradoxalement compromettre la communauté qu'il a fondée ; le héros peut faire l'objet d'un culte et légitimer le pouvoir de ses descendants, etc. Il est d'autant plus important d'en prendre conscience que les pièces de Rotrou et de Racine reprennent l'hypotexte euripidien et se nourrissent de ces motifs antiques. Les formes d'héroïsme explicitement ou implicitement suggérées par l'hypotexte grec seront, en outre, reprises et « proximisées » dans l'Antiquité romaine.

### **Émulation et construction d'un paradigme héroïque romain**

Comme chez les Grecs, la notion d'héroïsme fluctue chez les Romains. Nous l'avons vu, d'Hésiode aux tragiques grecs, on remet en cause la traditionnelle figure du héros de

---

<sup>102</sup> Fabienne Blaise, « Figure d'Eros », *Uranie*, n° 8, 1996, p. 51-62.

<sup>103</sup> Rachel Aélion, *loc. cit.*

<sup>104</sup> François Ripoll, *La morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne*, Louvain, Peeters, 1998, p. 9.

*Illiade* au nom des nouvelles valeurs démocratiques. À l'ère augustéenne, on assiste à un même mouvement politico-littéraire. L'éthique des héros romains, incarnant une aristocratie républicaine qui menace l'ordre social, est déconstruite par les poètes augustéens. Virgile rejette à ce titre l'individualisme des héros de *Illiade* en dénonçant la vanité et l'impiété de leur désir de gloire (*cupido gloriae*). La situation d'Énée, héros virgilien par excellence, est celle d'un être piégé par les faiblesses et les limites de sa condition humaine dans un monde régi par la toute-puissance divine. Si le héros de Virgile conserve une dimension guerrière, celle-ci est nécessairement mise au service des dieux. Seule sa pieuse vertu (*uirtus*) peut lui assurer un dépassement héroïque.

Virgile s'oppose en outre à l'exaltation de la mort volontaire chez les stoïques (*mors stoïca* ou *mors uoluntaria*). Le concept stoïque de la *mors uoluntaria*, si l'on se fie à l'analyse d'Albert Bayet, découle d'une idéologie aristocratique. Jalouse de ses prérogatives et de sa liberté, l'aristocratie romaine proclamerait ainsi sa dignité en se libérant de la tyrannie par la mort<sup>105</sup>. Parce qu'elle marque la constance du héros qui préfère la mort à la servilité, la *mors stoïca* se présenterait donc à la fois comme un acte de révolte et un message politique : le suicide du sage qui s'affranchit d'une tutelle tyrannique est glorieusement héroïque. Or Virgile, en poète impérial, se déclare partisan d'une « morale simple<sup>106</sup> » qui condamne le suicide sous toutes ses formes.

Alors que l'héroïsme virgilien dépendait entièrement du divin, celui de l'épopée flavienne témoigne pour sa part d'une « crise spirituelle<sup>107</sup> » et accentue plus particulièrement l'humanité du héros. Les dieux s'éloignent de plus en plus de l'homme et

---

<sup>105</sup> Albert Bayet, *Le suicide et la morale*, New York, Arno Press, 1975, [1922], p. 271-294, et p. 309-314 ; Michel Maret, *L'euthanasie : alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2000, p. 91-93.

<sup>106</sup> Dans son ouvrage, Albert Bayet soulève un conflit, dans l'histoire de la réception morale du suicide, entre une « morale simple » qui condamne le suicide sous toutes ses formes et une « morale nuancée » qui l'autorise dans certains cas. Albert Bayet, *op. cit.*, p. 299-301.

<sup>107</sup> François Ripoll, *op. cit.*, p. 275.

son dépassement héroïque dépend moins de la providence divine que de sa valeur personnelle. Ainsi, via la réintégration de valeurs stoïques, la façon dont le héros exerce la *uirtus* se déplace de l'épopée de Virgile à celle des flaviens. À l'éthique mystique qui sous-tendait l'action héroïque des héros virgiliens, on substitue un « humanisme stoïcien<sup>108</sup> ». Le héros flavien n'adhère plus simplement à une mission voulue par le destin, il développe ses potentialités humaines et progresse moralement dans une action militaire qui se présente comme un bien pour la collectivité. La quête de gloire dont Virgile condamnait la dimension individualiste est donc réhabilitée dans la mesure où elle suppose, dans l'épopée flavienne, un accomplissement vertueux destiné au bien de la collectivité. Il y a donc distinction, à l'époque flavienne, entre la bonne et la mauvaise ambition.

L'image d'un libérateur qui agit avec efficacité pour le bien de l'humanité est généralement liée à celle de l'Hercule sénéquien. Or l'utilisation du modèle herculéen montre l'importance d'une *uirtus* héroïque qui peut s'exercer tant dans une action militaire que dans le sacrifice et la souffrance. L'épopée flavienne remet en effet au goût du jour le motif stoïque de la *mors uoluntaria*. À la « morale simple » de Virgile, on oppose une « morale nuancée<sup>109</sup> » qui s'intéresse au suicide et l'autorise dans certains cas. Le héros flavien peut en effet accéder à la pureté morale et à l'autarcie du sage dans la douleur et l'ascèse, l'acceptation de la souffrance et la mort. Le suicide, à l'ère flavienne, devient un acte philanthropique qui consacre la supériorité morale du suicidé et noircit la figure du tyran. La *mors uoluntaria* du héros, porteuse de *fama* (soit de renommée), est dès lors, au même titre que l'héroïsme guerrier, chantée par les poètes flaviens.

Comme l'héroïsme grec, l'héroïsme romain figure donc une médiation entre l'humain et le divin. Il est en outre associé, comme chez les Grecs, à une éthique aristocratique.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>109</sup> Albert Bayet, *op. cit.*, p. 271-294.

Suivant en cela les mouvements politiques de l'histoire romaine, il menace, à l'ère augustéenne, l'unité d'une collectivité qu'il a paradoxalement fondée et incarnée. L'épopée flavienne revalorise, par ailleurs, le paradigme héroïque d'Homère et nuance la valeur négative que Virgile attribue au désir de gloire (*cupido gloriae*) en orientant moralement l'ardeur guerrière et le suicide stoïcien. La prouesse guerrière et la *mors stoïca* sont donc, dans l'épopée flavienne, deux formes équivalentes d'héroïsme permettant d'accéder à la gloire. Une gloire réhabilitée parce que moralement justifiée.

François Ripoll note que si l'élaboration de la notion flavienne de l'héroïsme se fonde à la fois sur des données virgiliennes et stoïciennes, c'est qu'elle part du principe de l'*aemulatio*<sup>110</sup>. Nous pourrions ajouter que ce principe sous-tend toute littérature héroïque. Au terme d'une évolution intertextuelle, les épopées flaviennes semblent véhiculer l'image d'un dépassement héroïque altruiste, destiné à la collectivité, lequel s'accomplit dans le sacrifice, la souffrance et l'amour de la patrie. L'idéal chrétien de l'amour du prochain et le sacrifice de Jésus de Nazareth, destiné à l'ensemble de l'humanité, ne s'inscriraient-ils pas dans la continuité logique de cette évolution de l'héroïsme romain ?

## II. Christianisation et déclin de l'héroïsme en France

Dans l'imaginaire chrétien, Jésus incarne la figure oxymorique d'une victime héroïque. Plusieurs éléments nous permettent de rapprocher ce personnage historique des héros grecs et romains. D'une part, étant le fruit d'une femme mortelle et du Dieu chrétien, il est l'image même de la médiation entre l'humain et le divin, et c'est à ce titre qu'on lui rend un culte. D'autre part, il fonde l'unité d'une communauté et se présente comme un modèle à imiter pour les générations à venir (les martyrs qui le suivirent dans son sacrifice

---

<sup>110</sup> François Ripoll, *op. cit.*, p. 521.

en témoignent). Enfin sa mort, à l'égale de celle du héros gréco-romain, marque la mémoire collective. Son autosacrifice destiné à l'ensemble de l'humanité prend en outre les couleurs d'une héroïque *mors stoïca* flavienne. Mais il s'en distingue néanmoins en ce qu'il n'est pas volontaire et qu'il ne peut, de ce fait, être associé au suicide. La grandeur du Christ, qui oppose à la violence guerrière le pieux amour du prochain, affecte nécessairement l'évolution déontologique du motif de l'héroïsme. En effet, la générosité des chevaliers chrétiens du Moyen Âge et de la Renaissance est inspirée par la foi : leur action rejoint celle des héros grecs, l'une comme l'autre marquant la mémoire collective, à la différence près qu'elle n'est plus sanctionnée par le jugement des hommes mais bien par celui de Dieu. L'évolution vers une éthique chrétienne de l'héroïsme implique donc, comme le souligne David Bouvier, un changement quant au destinataire de l'action héroïque<sup>111</sup>.

### **Le déclin de l'héroïsme aristocratique**

Si l'épopée de la Renaissance s'inscrit dans une continuité de l'*epos* médiéval<sup>112</sup>, elle présente néanmoins des différences au contact d'une culture antique retrouvée depuis la chute de Constantinople et les guerres civiles et religieuses. La question se pose donc de savoir quels sont les paramètres de l'héroïsme au Moyen Âge et en quoi ils évoluent à la Renaissance pour préparer le déclin de l'héroïsme au XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans la littérature chevaleresque du Moyen Âge, l'héroïsme du chevalier semble capable de menacer, ne serait-ce que sous le couvert de l'utopie, la centralisation du pouvoir royal. On note en effet que si l'héroïsme belliqueux des chevaliers, tant dans les

---

<sup>111</sup> David Bouvier, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>112</sup> Denis Bjaï et Bernard Ribémont, dir., *Entre Moyen Âge et Renaissance : continuités et ruptures : l'héroïque*, dans *Cahier de recherches médiévales*, n° 11 spécial, 2004, URL : <http://crm.revues.org/index1902.html>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2009. Le dossier souligne l'artificialité d'une séparation entre la littérature épique du Moyen Âge et celle de la Renaissance. Les bouleversements épistémologiques de ladite Renaissance entraînent certes des mouvements dans l'évolution du motif, mais celle-ci n'est pas radicale.

chansons de geste que dans les romans, est mis au service du pouvoir royal, les prouesses guerrières et l'indocilité qu'elles entraînent peuvent insidieusement souligner les faiblesses de la figure royale. Mais à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, suite aux crises politiques et aux guerres civiles, on assiste à l'émergence d'un « sentiment anti-nobiliaire<sup>113</sup> ». On refuse de reconnaître le courage, la bravoure et la valeur guerrière comme des signes distinctifs de la noblesse, ces caractéristiques devenant synonymes de discordes et de conflits. Face à la pression d'une société favorable à l'action d'un pouvoir royal centralisé qui a remédié au chaos des guerres intestines, la noblesse se résigne à se définir en vertu non plus d'une valeur guerrière mais seulement d'une naissance. D'un point de vue littéraire, du XV<sup>e</sup> siècle à la fin de la Renaissance, on assiste parallèlement à un recul du motif de la colère épique du chevalier et à une progression vers l'exaltation de la sagesse des héros qui se resserrent autour de la figure du monarque<sup>114</sup>. Dans son étude du « poème héroïque<sup>115</sup> » et du « poème romanesque<sup>116</sup> » de la Renaissance, Bruno Méniel présente ce dernier comme l'ultime soubresaut héroïque d'une noblesse chevaleresque décadente face à l'ordre monarchique promu par le poème héroïque.

Le poème héroïque de la Renaissance ferait du souverain le protagoniste du récit et regrouperait les nobles qui gravitent autour de lui en un « idéal collectif<sup>117</sup> » au service du pouvoir royal<sup>118</sup>. Parallèlement, le poème héroïque, rappelant à son destinataire la gloire de ses ancêtres, rattache le pouvoir régnant à une glorieuse généalogie afin de mieux l'encenser. L'éclatante ascendance du Roi garantit la légitimité de son pouvoir. Par effet

---

<sup>113</sup> Frédéric Sawicki, « A. Jouanna, *Le devoir de révolte : la noblesse française et la gestation de l'État moderne*, et E. Schalk, *L'épée et le sang : une histoire du concept de noblesse* », *Politix*, 1997, vol. 10, n° 37, p. 172.

<sup>114</sup> Bruno Méniel, « La colère dans la poésie épique du Moyen Âge à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle: un envers de l'héroïsme ? », *Entre Moyen Âge et Renaissance : continuités et ruptures : l'héroïque*, op. cit.

<sup>115</sup> Bruno Méniel, *Renaissance de l'épopée : la poésie épique de 1572 à 1623*, Genève, Droz, 2004, p. 255-261.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 262-271.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>118</sup> Le modèle épique de l'*Énéide*, répondant précisément à cet idéal politique, expliquerait d'ailleurs la préférence que les poètes de la Renaissance accorderont à Virgile.



d'osmose, l'héroïque lignée des nobles chevaliers se porte garante de leur rang social. Cette thématique de la noble filiation, le poème héroïque la doit à une longue tradition. Les héros littéraires de la tradition épique, de l'Antiquité grecque à la Renaissance, mettent tous un point d'honneur à souligner leur ascendance. D'un point de vue social, Pierre Brulé note que cette « manie généalogique<sup>119</sup> » caractérise plus largement une tendance aristocratique qui cherche cycliquement, au fil de l'Histoire universelle, à se démarquer des minorités et à légitimer son pouvoir. Mais en dépit de cette insistance sur l'idée d'une noblesse héréditaire, le poème héroïque fait du souverain le seul véritable héros du poème.

Le sujet du poème romanesque se présente, à l'inverse, comme le dernier soubresaut et l'utopique révolte d'une aristocratie destituée de son pouvoir et nostalgique d'un ordre féodal désuet. Apparaissant après l'apaisement des troubles civils, il présente en effet certaines velléités de résistance à la centralisation du pouvoir monarchique. Il revient sur les nouveaux critères d'identification de la noblesse, en montrant que la bravoure et le courage la définissent tout autant que l'illustre naissance. Les héros qu'il représente sont de grands seigneurs qui, comme dans les chansons de geste et les romans médiévaux, iront jusqu'à s'insurger contre les injustices du Roi<sup>120</sup>. Mais la révolte des chevaliers du poème romanesque, qui se résume à dénoncer la tyrannie d'un Roi impie encourageant le châtement divin, est une parenthèse dans la décadence bien entamée de l'idéal chevaleresque aristocratique. En traitant du cas de *Mabrien*, Bernard Ribémont note d'ailleurs que l'épopée du XV<sup>e</sup> siècle présageait celle du XVI<sup>e</sup> siècle dans la mesure où elle codifiait les

---

<sup>119</sup> Pierre Brulé, *La fille d'Athènes: la religion des filles à Athènes à l'époque classique : mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 395.

<sup>120</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est également en cette fin de XVI<sup>e</sup> siècle que l'on s'intéresse au poète stoïque Lucain, contre-modèle par excellence de Virgile.

mouvements chevaleresques et les inscrivait dans une esthétique de la théâtralité qui condamnait déjà le paradigme héroïque à la caducité<sup>121</sup>.

Nous retrouvons donc, à la Renaissance, le mouvement cyclique du motif de l'héroïsme : le héros fonde initialement l'unité collective mais, de par la singularité qui le démarque du commun des mortels, il peut paradoxalement en menacer les fondements. En outre, il semble coïncider avec une certaine réalité aristocratique et en suivre les mouvements tels que décrits par Chateaubriand : « L'aristocratie a trois âges successifs : l'âge des supériorités, l'âge des privilèges, l'âge des vanités ; sortie du premier elle dégénère dans le second et s'éteint dans le dernier<sup>122</sup> ».

### **Émulation et essor d'un paradigme héroïque chrétien**

Si les mouvements politiques provoquent le déclin de l'héroïsme aristocratique, la traditionnelle quête héroïque est en outre réorientée au contact du dogme chrétien qui en modifie la fin éthique. L'héroïsme guerrier des chevaliers du Moyen Âge et de la Renaissance porte en son sein un paradoxe, la traditionnelle *furor* héroïque étant d'emblée contraire à la *caritas* chrétienne.

Certes, les chansons de geste mettent essentiellement en scène des exploits guerriers, mais la violence démesurée de leurs héros est paradoxalement décriée par les poètes qui y voient la manifestation inéluctable d'une nature orgueilleuse, issue du péché originel. La chanson de geste entretient d'ailleurs, de ce point de vue, des rapports avec l'hagiographie. Le héros épique idéal est « pacifique<sup>123</sup> ». Il fait preuve de générosité et de sagesse en

---

<sup>121</sup> Bernard Ribémont, « Héros épique ou héros de cour : une autre vision de l'héroïsme à la fin du Moyen Âge. Le cas de Mabrien (XV<sup>e</sup> s.) », *Entre Moyen Âge et Renaissance : continuités et ruptures: l'héroïque*, *op. cit.*

<sup>122</sup> François René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1951, p. 7.

<sup>123</sup> Micheline de Combarieu du Grès, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste : des origines à 1250*, vol. 1, Aix-en-Provence, Publications Université de Provence, 1979, p. 448.

pardonnant et en sacrifiant son intérêt propre pour celui de la communauté, se rapprochant ainsi de l'exemple du Christ, du martyr, du saint. Micheline Combarieu conclut d'ailleurs que c'est dans l'amour du prochain que le héros épique peut espérer un réel dépassement de sa condition humaine souillée d'amour-propre :

La tendresse qui saisit l'homme devant « son semblable, son frère », son semblable-ami ou son semblable-amour n'a donc pas seulement une valeur affective [...]. Elle est aussi, échelon, moment, moyen pour l'homme-héros en route vers lui-même, c'est-à-dire vers Dieu<sup>124</sup>.

L'intrigue du roman médiéval semble, elle aussi, tendre vers une éthique chrétienne. L'aventure romanesque implique une rencontre, une ouverture à l'altérité qui doit ultimement permettre une connaissance et un dépassement de soi<sup>125</sup>. Dans les romans courtois, la rencontre de l'amour est une source de dépassement héroïque pour le chevalier. Elle aboutirait, selon Denyse Delcourt, à une « "transfiguration" séculière<sup>126</sup> ». L'expression n'est pas anodine car la critique souligne, dans son ouvrage, une évolution de la production romanesque du XII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement de celle de Chrétien de Troyes, qui se détourne d'un code éthique courtois pour prôner des valeurs chrétiennes, plus proches de « "l'esprit eucharistique" qui prévaudra dans les romans en prose du Graal<sup>127</sup> ». Erich Köhler constate lui aussi que l'amour courtois, qui « développ[ait] l'intériorité, incit[ait] au perfectionnement personnel et pouss[ait] à l'exploit dont bénéficie la communauté<sup>128</sup> », est progressivement délaissé au profit de l'amour de Dieu. On assiste en d'autres termes à un déplacement de la source de dépassement : à la transfiguration séculière du chevalier dans l'amour qu'il porte à sa dame se substitue une transfiguration céleste du chevalier dans l'amour qu'il porte à son Créateur. Il semble donc que l'évolution

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>125</sup> Daniel Poirion, « Le roman d'aventure au Moyen Age : étude d'esthétique littéraire », *Cahier de l'association internationale des études françaises*, vol. 40, n° 40, 1988, p. 111-127.

<sup>126</sup> Denyse Delcourt, *L'éthique du changement dans le roman français du XII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1990, p. 64.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>128</sup> Marie-Luce Chênerie, *Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986, p. 21 (se référant à Erich Köhler).

de la production romanesque conduite naturellement le chevalier de l'amour de la dame à l'amour de Dieu. Le phénomène n'est pas arbitraire ou isolé : dans la *Divine Comédie*, c'est précisément l'amour que Dante porte à Béatrice qui l'élève à Dieu... En introduction de son ouvrage, Denyse Delcourt note d'ailleurs que, de façon générale, si le roman médiéval suppose un retour à soi, c'est qu'il implique « le projet d'un retour à Dieu<sup>129</sup> ». David Bouvier montre parallèlement que si la connaissance du grec, au Moyen Âge, est devenue rare et que la lecture de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* est tombée en désuétude, la guerre de Troie et les héros homériques demeurent des motifs littéraires prisés, à la différence près que l'on condamne désormais l'orgueilleuse fureur d'Achille et que l'on loue la piété d'Hector devenu un modèle d'héroïsme chrétien<sup>130</sup>.

Les épopées de la Renaissance, en continuité avec le Moyen Âge, se détournent de la traditionnelle et arbitraire violence des héros iliadiques et préconisent la sagesse d'un héroïsme chrétien. D'une part, la quête chevaleresque de l'épopée de la Renaissance, reprenant le thème médiéval de l'amour courtois, lui conserve sa fonction d'adjuvant dans la quête du divin. Dans son étude sur *La Savoysiade* d'Honoré d'Urfé, Bruno Méniel dégage à ce titre la dualité qui s'installe, à la fin de la Renaissance, entre un héroïsme guerrier et un héroïsme de l'amour, qui, l'un et l'autre, « sont deux façons [...] d'accomplir la volonté divine<sup>131</sup> ». D'autre part, la quête chevaleresque prend de plus en plus fréquemment, comme dans les romans du Graal, une couleur purement contemplative et mystique. Le chevalier dépend de la volonté de Dieu et c'est particulièrement dans le détachement et la mort chrétienne qu'il peut espérer accéder à la Vérité divine. En parlant

---

<sup>129</sup> Denyse Delcourt, *op. cit.*, p. 6.

<sup>130</sup> David Bouvier, *op. cit.*, p. 75-78.

<sup>131</sup> Bruno Méniel, « L'héroïsme dans *La Savoysiade* d'Honoré d'Urfé », *Avatars littéraires de l'héroïsme de la Renaissance au Siècle des lumières*, Philippe de Lajarte, dir., Caen, Presses universitaires de Caen, 2005, p. 47.

des *Histoires Tragiques* de Boaistuau, Jean-Claude Arnould note d'ailleurs que l'auteur invitait dans ses œuvres « à préférer l'état de mort au combat contre l'adversité<sup>132</sup> ».

La Renaissance réintègre en outre les valeurs d'un stoïcisme païen pour les tourner vers une fin chrétienne et, suivant le modèle héroïque du Christ, encenser la figure du martyr. Faute d'une connaissance éclairée des textes grecs, le Moyen Âge chrétien avait « réinventé [...] l'histoire des héros homériques<sup>133</sup> » dans une « perspective strictement chrétienne<sup>134</sup> ». À la Renaissance, la christianisation de la morale héroïque correspond désormais plus largement à une christianisation de l'éthique païenne. Les partisans d'un stoïcisme chrétien se servent de la morale volontaire des stoïques pour exalter la sagesse et la constance des martyrs chrétiens, tandis que les jésuites rapprochent la « magnanimité » qu'évoque Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* de celle que saint Ignace de Loyola exalte dans ses *Exercices spirituels*. En somme, la Renaissance donne à l'héroïque vertu antique une fin chrétienne. L'ataraxie du sage est christianisée dans la mesure où son renoncement aux choses terrestres témoigne davantage de son aspiration à la gloire céleste dans l'amour désintéressé du prochain et de Dieu. Dans un contexte de Contre-Réforme, les jésuites furent les premiers à célébrer la magnanimité des martyrs chrétiens dans un théâtre récupéré à des fins pédagogiques. Ils préparaient ainsi l'entrée en scène des héros chrétiens ou des héros païens « christianisés » du théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle.

Les littératures épiques du Moyen Âge et de la Renaissance ont ainsi modifié le paradigme héroïque de l'Antiquité gréco-romaine à la lumière d'un nouveau contexte politique (l'avènement progressif de la monarchie) et religieux (le christianisme). Elles ont néanmoins repris le thème de la constance héroïque face à l'inconstance du monde. Devant

---

<sup>132</sup> Jean-Claude Arnould, « Figures masculines et féminines de l'héroïsme dans les *Histoires Tragiques*, de Pierre Boaistuau, de Vérité Habanc et Bénigne Poissenot », *Avatars littéraires de l'héroïsme de la Renaissance au Siècle des lumières*, op. cit., p. 49.

<sup>133</sup> David Bouvier, op. cit., p. 75.

<sup>134</sup> *Ibid.*

les contingences d'un monde en perpétuelle mouvance, le héros de la chanson de geste reste immuable, le changement se présentant à ses yeux comme un danger, tandis que le héros du roman du XII<sup>e</sup> siècle trouve dans les accidents et les aventures, qui viennent parfois altérer ses convictions, une vérité qui lui permet de progresser<sup>135</sup>. Constance héroïque immuable ou progression positive constante? Les auteurs médiévaux semblent réfléchir au comportement que le héros doit adopter face aux aléas de l'existence humaine.

Cette réflexion se poursuit à la Renaissance. Les humanistes chrétiens réduisent l'impact de la faute originelle pour soutenir une disposition naturelle de l'homme à faire son propre salut. L'homme se fait la reproduction, à moindre échelle, d'un monde en perpétuelle mouvance et l'un et l'autre sont imprégnés de ce divin duquel ils tirent leur essence première. Dès lors, la nature même de l'homme se fait glorieuse. Mais le scepticisme de Montaigne met à mal cette optimiste harmonie. Les mouvements du monde et de l'homme se font incertains, angoissants. À l'inconstance du monde humain s'oppose la pérennité divine et l'on retrouve l'idée d'une transcendance céleste qui se distingue de l'humanité. Dans cette nouvelle appréhension du monde, l'homme peut néanmoins trouver une certaine constance dans un retour sur lui-même le rendant apte à prendre conscience des limites de sa condition.

### **L'agonie du motif de l'héroïsme au XVII<sup>e</sup> siècle**

À la charnière des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la survie du paradigme héroïque est précaire. Héritant des divers paramètres que lui attribuèrent l'Antiquité gréco-romaine, le Moyen Âge et la Renaissance, l'archétype héroïque est de plus en plus menacé par la centralisation renforcée du pouvoir monarchique, ainsi que par l'évolution de la notion d'abnégation chrétienne et celle de l'amour-propre.

---

<sup>135</sup> Denyse Delcourt, *op. cit.*, p. 11-31 et p. 86-87.

Au XV<sup>e</sup> siècle, la « mise en scène<sup>136</sup> » de l'épopée semblait déjà se présenter comme le symptôme d'une artificialité de la quête héroïque. Le cadre resserré d'un théâtre qui codifie et limite les possibilités d'action du héros témoigne pareillement, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'une agonie du motif de l'héroïsme aristocratique dans un contexte de centralisation du pouvoir monarchique. En outre, comme au Moyen Âge et à la Renaissance, on assiste au XVII<sup>e</sup> siècle à une évolution de l'éthique héroïque. Richmond Ian Mackenzie, en s'intéressant à l'impact de la galanterie sur la morale héroïque au Grand Siècle, observe une inversion des rapports qu'entretiennent la gloire héroïque et l'amour dans les tragédies précédant la Fronde et dans celles qui lui firent suite : « Alors que dans l'ancienne éthique l'amour se fondait sur la gloire, dans la nouvelle, c'est l'inverse : la gloire dépend de l'amour<sup>137</sup> ». Encore une fois, ne pourrait-on pas dire que, comme dans l'épopée, l'amour de la dame permet à l'homme de se détourner de la violence de l'héroïsme traditionnel pour mieux accéder au Dieu chrétien ? Rappelons à ce titre que, si le second versant du XVII<sup>e</sup> siècle se détourne de l'archaïque conception de l'héroïsme chevaleresque (que les tragédies de Corneille, de Rotrou et de bien d'autres dramaturges de la première moitié du siècle avaient exploité), en fin de carrière, Racine, dramaturge galant s'il en fut, choisit de ne se consacrer qu'à la mise en scène de sujets bibliques...

Par ailleurs, dans le premier versant du XVII<sup>e</sup> siècle, le personnage baroque est jeté dans la versatilité et les illusions d'un monde terrestre qui n'est que le « reflet dégradé<sup>138</sup> » du monde divin. Pour échapper à cette inconstance qui se présente comme la conséquence du péché, les héros baroques de Montchrestien, comme ceux de la Renaissance, s'isoleront

---

<sup>136</sup> Bernard Ribémont, *op. cit.*

<sup>137</sup> Ian Mackenzie Richmond, *Héroïsme et galanterie : l'abbé de Pure, témoin d'une crise (1653-1665)*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1977, p. 23.

<sup>138</sup> Jean-Claude Vuillemin, *Baroquisme et théâtralité : le théâtre de Jean Rotrou*, Paris / Seattle / Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994, p. 54.

du monde extérieur<sup>139</sup>. Le moi semble pouvoir retrouver une stabilité lorsqu'il accepte de faire l'expérience d'une ataraxie stoïque empreinte de mysticisme chrétien qui lui fait renoncer aux choses terrestres et l'en détache. Face à ces héros mystiques contemplatifs qui ne sont couronnés que dans la gloire d'un repos éternel, persiste encore, à la même époque, l'héroïsme ostentatoire du guerrier en quête de gloire et d'immortalité terrestre. Mais la « volonté forcenée<sup>140</sup> » du héros belliqueux le transforme en un personnage qui frôle l'impiété païenne.

La tragi-comédie du XVII<sup>e</sup> siècle, mettant en scène un monde fluctuant qui multiplie les illusions, les duperies, les impostures, donne naissance à un autre modèle de héros qui, à force de raison et de volonté, se montre constant et parvient à poser une action terrestre héroïque ayant un impact sur le monde extérieur. Ainsi éclairé par sa raison, le héros cornélien se distingue du commun des mortels par sa liberté, ses certitudes et son efficacité sur le monde extérieur. Cette précellence d'une conscience raisonnable qui distingue le bien du mal, le faux du vrai et peut agir sur le monde extérieur découle autant de l'humanisme chrétien que des conceptions cartésiennes de l'homme qui attestent d'une disposition humaine à faire son propre salut.

Mais cet héroïsme du sage discernement aristocratique, s'il constitue un bref intermède dans la déchéance du héros aristocratique, ne tarde pas à ployer sous le poids de la notion d'amour-propre. Le héros est dupé par son orgueil quelle que soit son action, car la bonne et vertueuse ambition n'est pas exempte d'une sournoise soif de reconnaissance. Seul triomphe alors l'héroïsme chrétien des personnages martyrs comme Polyeucte ou saint Genest. On se détourne de la vaine éthique païenne des héros aristocratiques pour chanter la véritable gloire des martyrs et des héros chrétiens tournés vers l'amour de Dieu... Mais,

---

<sup>139</sup> Micheline Sakharoff, *Le héros, sa liberté et son efficacité : de Garnier à Rotrou*, Paris, Nizet, 1967, p. 59.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 79.



nous l'avons vu, l'abnégation chrétienne, dans le second versant du siècle, se teinte d'un mépris du corps corrompu et de l'esprit humain souillé d'amour-propre. Le mouvement mystique en pâtit et l'essor de l'idéal d'honnêteté marque l'échec des possibilités d'héroïsme humain.

### **III. La construction d'un paradigme héroïque au féminin**

L'altération de l'archétype héroïque est le produit d'une longue évolution. La christianisation de l'éthique païenne participe à cette décadence. Mais, à l'ère de la Contre-Réforme, sous le signe de l'exaltation du culte de la virginité, de la Vierge mère et des martyrs, une profusion d'héroïnes baroques s'érigent paradoxalement en modèles, construisant un véritable paradigme héroïque au féminin.

#### **L'Amazone et la Vierge guerrière dans l'Antiquité gréco-romaine**

La notion d'héroïsme au féminin doit se lire en marge de l'idée que les sociétés phalocrates se faisaient de l'héroïsme. Elle naît aux confins obscurs d'un mythe qui subvertit les fondements patriarcaux : celui de l'Amazone. Jean-Pierre Vernant souligne qu'en Grèce ancienne, pour la fille et le garçon, le mariage et la guerre

marquent l'accomplissement de leur nature respective, au sortir d'un état où chacun participe encore de l'autre. Aussi une fille qui se refuse au mariage, renonçant du même coup à sa « féminité », se trouve-t-elle en quelque sorte rejetée du côté de la guerre pour devenir paradoxalement équivalente à un guerrier<sup>141</sup>.

Or, dans les épopées de la Grèce antique, le peuple des Amazones (que l'on dit renvoyer à la réalité historique d'une gynécocratie scythe<sup>142</sup>) rassemble un groupe de chastes et continentes guerrières aux vertus viriles. Au sein de cette société aristocratique, c'est

---

<sup>141</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1974, p. 38.

<sup>142</sup> Danièle James-Raoul, « Les Amazones au Moyen Âge », *En quête d'utopies*, Claude Thomasset et Danièle James-Raoul, dir., Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 198.

l'exceptionnelle valeur guerrière de la souveraine des Amazones qui justifie son accession au pouvoir. Ces « filles d'Arès<sup>143</sup> » constituent de redoutables adversaires pour le héros grec qui doit les affronter. En vertu des traits de l'héroïsme dégagés au début de ce chapitre, tout porterait donc à croire qu'il existait bien une forme d'héroïsme au féminin pour les Grecs. Mais une telle présomption serait anachronique. Bien qu'elles puissent être louées pour leur ardeur guerrière, ces chastes guerrières sont moins présentées comme des héroïnes que comme des épreuves, des obstacles à la gloire des héros. Si elles remettent en question le traditionnel code épique qui associe la féminité à la lâcheté, les Amazones incarnent, à l'instar des Centaures, l'altérité barbare que devait vaincre la cité grecque phallocrate. C'est dès lors à des textes ultérieurs qu'il appartient de faire de ces guerrières des héroïnes à part entière.

La pieuse Camille, dans l'*Énéide* de Virgile, est l'un des plus célèbres exemples d'une récupération romaine du mythe des Amazones. Elle donne naissance au motif littéraire de la Vierge guerrière qui reconnaît les possibilités d'un héroïsme au féminin et décloisonne la notion en rapprochant la vaillance héroïque et la mort de Camille de celle du héros Turnus. Comme tout héroïsme, celui de Camille a des conséquences politiques : il incarne et fonde le patriotisme romain. Néanmoins, pour éviter que l'héroïne romaine ne s'arroge, à ce titre, le droit de gouverner, le poète impérial s'astreint à souiller le courage de sa Vierge belliqueuse. La vanité dite féminine de la guerrière, entraînant Camille à sa perte, l'écarte du pouvoir tout en discréditant ses capacités à gouverner. Le personnage de Lucrece, dont la *mors uoluntaria* se présente comme un mouvement de révolte contre la tyrannie des Tarquin, rappelle en outre l'héroïsme stoïque de certains héros romains. Un héroïsme au féminin semble donc être né, mais au sein d'une phallocratie romaine, il

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 203.

n'égale point encore celui du guerrier : les héroïnes ne sont jamais amenées à gouverner, elles sombrent dans la mort.

### **Renaissance de l'héroïsme des Amazones et des Vierges guerrières**

La Renaissance s'attache aux corollaires politiques qu'entraîne nécessairement l'héroïsme au féminin. Les figures de l'Amazone et de la Vierge guerrière servent alors une entreprise de légitimation de l'accès des femmes au pouvoir. Dans les représentations artistiques de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et du XVI<sup>e</sup> siècle, les Amazones et les Vierges guerrières deviennent aux régentes ce que les héros étaient au souverain : une glorieuse ascendance qui légitime leur pouvoir<sup>144</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, certaines frondeuses se verront même gratifiées du surnom d'« Amazone ». Notons au passage que la redéfinition des critères de l'identité nobiliaire affecte autant l'éthique aristocratique des Amazones que celle des chevaliers : dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle, dans les représentations de la transmission du pouvoir chez les Amazones, on note que celle-ci dépend moins d'une valeur guerrière (comme c'était le cas chez les Grecs) que d'une noblesse de sang<sup>145</sup>. Quoi qu'il en soit, l'ordre gynécocratique des Amazones et des Vierges guerrières, à l'instar de l'ordre chevaleresque des poèmes romanesques, relève, à la Renaissance et au XVII<sup>e</sup> siècle, d'une utopie politique.

Mais les parallèles entre l'héroïsme des Amazones et des Vierges guerrières et celui des chevaliers ne s'arrêtent pas là : l'un et l'autre sont progressivement tournés vers un idéal de *caritas* chrétienne. Les valeurs courtoises et chrétiennes avaient, nous l'avons vu, nuancé la traditionnelle notion d'héroïsme. Elles eurent un semblable impact sur l'héroïsme

---

<sup>144</sup> Éliane Viennot, « Les Amazones dans le débat sur la participation des femmes au pouvoir à la renaissance », *Réalité et représentations des Amazones*, Guyonne Leduc, dir., Paris, L'Harmattan, 2008, p. 113-129.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 227.

des Amazones et des Vierges guerrières. En effet, les valeurs romanesques courtoises semblent paradoxalement élever celles-ci au rang des dames que l'on rencontre dans le roman courtois du Moyen Âge : à l'image d'une virile et insensible Amazone se substitue celle d'une Amazone ou d'une Vierge guerrière vaincue ou sacrifiée dans l'amour qu'il lui arrive de porter au sexe opposé. Dans l'évolution de l'héroïsme des Amazones et des Vierges guerrières, l'éthique païenne d'une gloire immortelle dans la guerre recule à nouveau devant une éthique chrétienne de la gloire éternelle dans l'amour. En outre, le culte chrétien que l'on rend à la virginité, à la continence et à la Vierge mère semble servir la cause des Amazones et des Vierges guerrières car, suivant en cela une pensée ascétique chrétienne, on attribue désormais leurs exploits à une héroïque et surnaturelle continence.

Si Camille incarnait déjà chez Virgile cette généreuse Vierge guerrière qui lutte au nom de la patrie, la figure de la Pucelle de France souligne, quant à elle, une officielle christianisation du mythe de l'Amazone. En effet, comme les modalités de l'héroïsme romain (et plus particulièrement la dimension altruiste de la *mors uoluntaria*) avaient inspiré la construction d'un héroïsme chrétien en la figure du Christ martyr, l'héroïsme païen des Vierges guerrières semble s'incarner en la figure chrétienne de Jeanne d'Arc qui libère le peuple français<sup>146</sup>. En somme, dans un contexte social chrétien, la quête de l'héroïne doit, à l'instar de celle du héros, être tournée vers Dieu.

### **Les héroïnes baroques**

Nous l'avons vu, le recul progressif d'une éthique païenne aristocratique et guerrière, l'avènement d'une éthique chrétienne de la gloire dans l'amour, de même que l'exaltation des saints martyrs entraînent l'héroïsme sur les routes d'un mysticisme chrétien imprégné

---

<sup>146</sup> Colette Beaune, « Jeanne entre modèle et exception », *Saintes ou sorcières : l'héroïsme chrétien au féminin*, op. cit., p. 13-23.

de valeurs stoïques. Les figures féminines de l'héroïsme chrétien qui se multiplient à la fin de la Renaissance se voient donc elles aussi naturellement affectées dans leur représentation. Si l'on prend l'exemple du personnage biblique de Judith, on note qu'il se rattache tantôt au modèle de la Vierge guerrière (la *Judith* de Du Bartas en 1574), tantôt à celui de la mystique contemplative qui fait abnégation d'elle-même et s'abandonne à Dieu (*l'Imitation de la Victoire de Judich [sic]* de Gabrielle Coignard)<sup>147</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la représentation théâtrale des martyrs (Polyeucte et saint Genest) trouve en outre ses homologues féminins dans les personnages de Marie Stuart, de Pauline, qui est prête à suivre Polyeucte dans le martyre chrétien, de Théodore et de bien d'autres encore. Et si Lucrèce incarne encore, au XVII<sup>e</sup> siècle, le modèle de la Vierge guerrière chrétienne<sup>148</sup>, la représentation héroïque de l'Iphigénie de Rotrou nous paraît marquer un tournant : elle hérite encore de l'*ethos* des Vierges guerrières mais elle est aussi largement tributaire d'une orientation de plus en plus mystique de l'héroïsme<sup>149</sup>.

Si la morale chrétienne engendre le déclin d'un héroïsme viril, elle semble paradoxalement et, contre toute attente, servir à l'essor d'un héroïsme au féminin. Car, en invitant les chrétiens à l'humilité, elle féminise paradoxalement l'héroïsme. L'humilité est, en effet, une vertu à laquelle on incite plus particulièrement les femmes dont on craint la vanité :

Le vieux dilemme action-contemplation s'est déplacé dans le contexte chrétien : il est devenu le dilemme orgueil-humilité. Il est d'autant plus sensible aux militants de la Réforme catholique qu'il avait été posé en termes dangereux pour l'Église par Machiavel [...], celui-ci avait en effet accusé

---

<sup>147</sup> La comparaison est soulevée par Bruno Méniel dans *Renaissance de l'épopée : la poésie épique de 1572 à 1623*, *op. cit.*, p. 275-278.

<sup>148</sup> Nous renvoyons notre lecteur aux deux articles de Philippe Bousquet consacrés à ce sujet : « Le suicide féminin au XVII<sup>e</sup> siècle : un acte héroïque ? », *La femme au XVII<sup>e</sup> siècle : actes du colloque de Vancouver University of British Columbia 5-7 octobre 2000*, Richard G. Hodgson, éd., Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2002, p. 183-200 ; « L'héroïsme féminin au XVII<sup>e</sup> siècle entre admiration païenne et représentations chrétiennes », *Les femmes au Grand Siècle : le baroque : musique et littérature : musique et liturgie : actes du 33<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, vol. 2, David Wetsel et Frédéric Canovas, éd., Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, p. 93-108.

<sup>149</sup> Cf. le chapitre III du présent mémoire.

l'Église romaine et le christianisme en général, d'avoir, en prêchant une morale d'humilité, efféminé l'humanité moderne, et rendu impossibles les réussites de la grandeur antique<sup>150</sup>.

À cet égard, rappelons brièvement les positions de quelques critiques qui se sont penchés sur la question de l'héroïsme au féminin au XVII<sup>e</sup> siècle.

Pour Philippe Bousquet, le personnage féminin du XVII<sup>e</sup> siècle ne peut accéder au statut d'héroïne que dans la faute ou le crime.

À partir de ces ambiguïtés perçues autour de la représentation du suicide de Lucrèce, la femme criminelle, parce qu'elle requiert une présentation très fouillée de ses vertus et de ses actes, semble imposer des valeurs féminines ou bien une éthique féminine que toute héroïne du siècle semble devoir posséder pour accéder à son statut d'héroïne. Le suicide ou plus largement le crime semblent donc une voie d'accès à l'héroïsme<sup>151</sup>.

Il est néanmoins forcé de reconnaître avec Noémi Hepp que ce type d'héroïsme ne se manifeste concrètement que dans le premier versant du siècle. Noémi Hepp souligne d'ailleurs la facticité d'un héroïsme féminin auquel on accole des critères masculins :

Là où une femme a accompli un acte généralement considéré comme de type masculin, l'admiration lui est chichement mesurée. [...] L'héroïsme féminin fait figure de bulle de savon qui a crevé. [...] On dirait que la femme-héros répugne profondément à la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle. Et sans doute la raison n'en est-elle pas difficile à trouver : c'est que ce siècle est par excellence l'époque où l'on a eu le sentiment de la spécificité. [...] Comment eût-on admis véritablement des idées « unisex »<sup>152</sup> ?

Poursuivant ce raisonnement, Marie-France Hilgar déplore :

Remarquons que le courage extraordinaire masculin a pour pendant le grand courage d'une femme : héroïnes à l'image des hommes, elles leur sont toujours inférieures et Jeanne d'Arc représente le seul cas qui puisse faire exception à la règle<sup>153</sup>.

L'héroïne du XVII<sup>e</sup> siècle qui se définit dans le crime et à laquelle se réfère Philippe Bousquet n'est autre que la descendante de cette Amazone qui répugnait à l'ordre phallocrate. Ses attributs virils sont d'autant plus étrangers à l'humilité féminine préconisée qu'ils ne sauraient être réellement reconnus, et ce même à l'époque du triomphe de

---

<sup>150</sup> Marc Fumaroli, *Héros et orateurs : rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genève, Droz, 1996, p. 336.

<sup>151</sup> Philippe Bousquet, « Suicide féminin au XVII<sup>e</sup> siècle : un acte héroïque ? », *op. cit.*, p. 199.

<sup>152</sup> Noémi Hepp, « La notion d'héroïne », *Onze études sur l'image de la femme dans la littérature française du dix-septième siècle*, Wolfgang Leiner, éd., 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1984, p. 11.

<sup>153</sup> Marie-France Hilgar, « Héroïnes tragiques, Héroïnes bourgeoises : variation sur une même image », *Onze nouvelles études sur l'image de la femme dans la littérature française du dix-septième siècle*, Wolfgang Leiner, éd., Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1984, p. 13.

l'héroïsme masculin, comme le montre Noémi Hepp. Marie-France Hilgar soulève pour sa part un phénomène intéressant : le seul héroïsme que l'on consacre réellement comme tel est celui de Jeanne d'Arc, figure emblématique de l'héroïsme chrétien au féminin, qui contribua à adoucir les traits de l'Amazone et dont on se remémore le martyre. Ces constatations nous confirment dans l'hypothèse que l'avènement d'une éthique chrétienne imprégnée de mysticisme favorise paradoxalement et à son insu un véritable héroïsme au féminin consacré dans le sacrifice.

Nous avons vu au chapitre précédent que, d'un point de vue social, les mystiques menaçaient le pouvoir patriarcal. D'une part, leur virginité d'essence divine les rendait plus réceptives à la parole de Dieu et les prophéties dont elles étaient les messagères leur permettaient de transcender l'autorité ecclésiastique. D'autre part, même cloîtrées, leur rencontre avec le divin qui, au terme de mortifications diverses, les élevait à une supériorité céleste, compromettait un ordre terrestre qui entendait les soumettre à l'infériorité. Dans leur accession au divin, elles échappaient à la tutelle masculine et dépassaient héroïquement leur condition humaine. Nous avons aussi vu que le dogme chrétien concède à la femme une liberté et une égalité dans la mort rédemptrice. La mort est dès lors fantasmée par ces mystiques comme un moyen de dépasser leur rédhitoire et aliénante condition de femme pour se hisser non plus au rang des hommes, comme le faisaient les Amazones, mais bien à celui des chrétiennes qui ont transcendé leur humanité. Armel Dubois-Nayt, soulignant le désir de Marie Stuart de donner un sens à sa mort et d'en faire une action héroïque, cite la devise qu'avait brodée la Reine captive : « En ma fin est mon commencement<sup>154</sup> ». Ainsi, si l'héroïsme viril déclinait dans la mort chrétienne, l'héroïsme au féminin s'y verrait naître.

---

<sup>154</sup> Armel Dubois-Nayt, « Les représentations de l'héroïsme chrétien de Marie Stuart aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Saintes ou sorcières : l'héroïsme chrétien au féminin*, op. cit., p. 28.

L'héroïne chrétienne réunit toutes les caractéristiques de l'héroïsme traditionnel. Elle fonde et incarne le pouvoir d'une élite : celui des régentes et des mystiques. Sa chasteté, sa virginité ou sa continence se porte garante d'une essence et d'une filiation divine. Sa dévotion à toute épreuve et son courage devant la mort incarnent l'héroïque *areté* et la *uirtus* romaine. Imprégnée d'un stoïcisme chrétien, sa mort reflète l'enjeu d'une *mors uoluntaria* romaine, soit une révolte contre la tyrannie. On peut se référer à ce titre aux représentations théâtrales de Marie Stuart qui présentent son sacrifice comme une résistance à la gynécocratie d'Élisabeth. Enfin, sa mort lui permet de transcender sa condition humaine et d'assurer une médiation entre l'humain et le divin. Marquant la mémoire collective, le martyr représente en outre, pour les héroïnes chrétiennes, ce *kleos* porteur d'*onoma* posthume. Si, de façon générale, l'héroïsme chrétien « se résout dans un héroïsme mortel volontiers identifié au martyr<sup>155</sup> », la mort martyre d'une femme est synonyme d'un double dépassement héroïque : elle transcende à la fois son sexe et son humanité.

Dans le dernier chapitre de notre mémoire, nous chercherons à montrer comment, dans la dramaturgie du XVII<sup>e</sup> siècle, la « victime héroïque » qu'est le personnage d'Iphigénie est emblématique de l'évolution d'un héroïsme chrétien au féminin. Chez Rotrou, elle incarne à la fois une réminiscence de l'aristocratique Amazone chrétienne, dont la nature trahit le penchant guerrier, et la pieuse mystique, tournée vers la divinité et la gloire éternelle dans le martyr chrétien. Chez Racine, elle symbolise plus particulièrement l'indocile mystique qui compromet l'ordre patriarcal : pleine d'orgueil, elle cherche à dépasser sa condition féminine en se servant de la mort pour se couronner de gloire et transcender l'autorité. Sa tragédie réside dans l'échec de sa révolte.

---

<sup>155</sup> Jean-Claude Arnould, *op. cit.*, p. 50.



## CHAPITRE III

### De l'amour-propre d'Iphigénie : la déconstruction de l'héroïsme au féminin dans le sacrifice

#### I. Iphigénie dans le mythe

À l'orée de la guerre de Troie, des vents contraires<sup>156</sup> immobilisent la flotte grecque à Aulis. Agamemnon, chef de l'armée des Achéens, en appelle au devin Calchas qui consulte les oracles. Aux dires de ce dernier, Artémis n'autorisera la poursuite de l'expédition qu'en échange d'un tribut : le sacrifice d'Iphigénie, traditionnellement reconnue comme la fille d'Agamemnon et de Clytemnestre. Agamemnon se résout à immoler sa fille et, pour l'entraîner aux pieds de l'autel, prétexte un mariage avec Achille.

Dans la Grèce de l'Antiquité, le motif de cette exigence oraculaire varie d'une version à l'autre du mythe. Elle se présente tantôt comme le châtement d'un outrage à la déesse<sup>157</sup>, l'exaction que légitime un vœu imprudemment prononcé par Agamemnon<sup>158</sup>, ou le résultat d'un implacable destin qui, depuis le crime d'Atrée, accable les Atrides<sup>159</sup>. Les tragédies grecques se centreront néanmoins sur la question de la responsabilité d'Agamemnon dans le sacrifice. D'Eschyle à Euripide, on assiste à un recul du poids de

---

<sup>156</sup> Si Racine et Rotrou parlent d'une absence de vents, il semblerait que les *Chants cypriens*, l'*Agamemnon* d'Eschyle et même l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide aient évoqué plus largement des « vents contraires » (cf. Christophe Cusset, dir., *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyances*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 270-271).

<sup>157</sup> Dans les *Chants Cypriens*, et dans l'*Électre* de Sophocle, Agamemnon se serait vanté, au cours d'une chasse, d'avoir surpassé Artémis (Marie-Laure Freyburger-Galland, « Le sacrifice d'Iphigénie : métamorphose d'un mythe », *Métamorphoses du mythe : réécritures anciennes et modernes des mythes antiques*, Peter Schnyder, dir., Paris, L'Harmattan/Éditions Orizons, 2008, p. 380 ; Sophocle, *Electre*, dans *Tragédies*, Paul Mazon, trad., Paris, Gallimard, 1973, p. 257-258).

<sup>158</sup> Dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, le personnage éponyme rappelle que son père avait promis à la déesse « ce que l'année produirait de plus beau » (cf. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, dans *Tragédies complètes*, vol. 2, Marie Delcourt-Curvers, trad., Paris, Gallimard, 1988, p. 775).

<sup>159</sup> Eschyle, *L'Orestie*, Daniel Loayza, trad., Paris, Flammarion, notes 25 et 27 p. 249-250; Suzanne Saïd, *La faute tragique*, Paris, Maspero, 1978, p. 164.

l'*até*<sup>160</sup> et à la responsabilisation du chef argien. Il est reconnu coupable d'une faute envers Clytemnestre<sup>161</sup> et ses tendances démagogiques trahiraient une coupable ambition politique<sup>162</sup>. Iphigénie se présente de ce fait, dans le mythe, comme une victime propitiatoire dont le sang achète celui que versera la guerre de Troie pour la plus grande gloire de la Grèce.

Le dénouement de la légende d'Iphigénie ne fait en revanche pas l'unanimité. Dans les *Chants cypriens*, Iphigénie est sauvée, aux pieds de l'autel, par Artémis qui l'entraîne en Tauride pour l'élever à l'immortalité des dieux<sup>163</sup>. L'*Agamemnon* d'Eschyle et l'*Électre* de Sophocle ne semblent pas retenir cette version du mythe : la mort d'Iphigénie se présente au contraire comme une injustice et l'élément déclencheur de la vengeance de Clytemnestre.

Dans son traitement de l'issue du sacrifice d'Iphigénie, l'œuvre d'Euripide se démarque de celle de ses prédécesseurs. D'une part, suivant en cela le dénouement des *Chants cypriens*, l'Iphigénie d'Euripide est sauvée par l'action de la déesse guerrière, et glorieusement élevée au rang de prêtresse d'Artémis. D'autre part, Euripide, loin de confiner son héroïne au rôle passif d'une victime, fait de cette dernière l'agente active de sa propre destinée. Iphigénie est consacrée première « conquérante d'Ilion et des Phrygiens<sup>164</sup> » en ce qu'elle délivre la flotte grecque par un sacrifice qu'elle embrasse volontairement.

George Walsh soulevait à ce titre une interversion des rôles sociaux dans l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide. Il note en effet que l'*areté* d'Achille se révélant inefficace à Aulis, le

---

<sup>160</sup> Suzanne Saïd, *op. cit.*, p. 75-143.

<sup>161</sup> Cf. le discours de Clytemnestre à Électre (Sophocle, *Électre*, *op. cit.*, p. 256-257 ; Euripide, *Electre*, dans *Tragédies complètes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 908-909).

<sup>162</sup> Chez Euripide, celle-ci est notamment dénoncée par Ménélas (Euripide, *Iphigénie à Aulis*, dans *Tragédies complètes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1300-1301). Chez Rotrou, le discours est repris par Clytemnestre.

<sup>163</sup> Jean-Michel Gliksohn, *Iphigénie de la Grèce antique à l'Europe des lumières*, Paris, P.U.F., 1985, p. 12.

<sup>164</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, *op. cit.*, p. 1359.

personnage se voit paradoxalement empreint d'une pudeur féminine (*aidos*). À l'inverse, le personnage d'Iphigénie renonce à une modestie accessoire pour incarner l'*areté* masculine<sup>165</sup>. Ce renversement témoignerait de l'habileté d'un dramaturge qui parvient à lier le poids du mythe à une certaine liberté d'action dramatique<sup>166</sup>. La pièce d'Euripide marquerait, en outre, l'aboutissement d'une réflexion des tragiques grecs sur la place de l'homme dans l'univers, sur son rôle en tant qu'agent actif et sur sa capacité à composer avec les aléas de l'existence pour se forger un *kleos*.

L'Iphigénie d'Euripide hérite de l'*ethos* proprement viril des héros tragiques. Dans un revirement (*metabolê*), elle renonce, *in extremis*, à implorer grâce pour assumer pleinement le sacrifice auquel on la condamne. Face à l'inéluctable, elle procède à une relecture de sa situation tragique et recompose les données de sa fortune :

J'ai réfléchi, ma mère, et j'ai compris que je dois accepter de mourir. Mais j'entends me donner une mort glorieuse, en rejetant toute faiblesse. [...] De moi dépend le départ des navires et la ruine de Troie. De moi dépend qu'à l'avenir les épouses soient protégées. Les entreprises des Barbares ne les raviront plus à notre heureux pays quand ils auront payé le malheur d'Hélène enlevée. C'est tout cela que ma mort sauvera, me donnant une gloire, pour avoir libéré la Grèce, qui fera mon nom bienheureux<sup>167</sup>.

La *metabolê* d'Iphigénie peut dès lors être perçue comme une ruse, un art (*mechanê*) permettant à l'héroïne de se soustraire aux aléas de la *tyché* pour se constituer ainsi un salut (*sôtêria*). En recomposant un nouveau discours (*logos*) qui se prononce en faveur du sacrifice qu'elle voulait initialement éviter, elle parvient à se forger un *kleos* et, par conséquent, une éternelle *onoma*<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Georges Walsh, « *Iphigenia in Aulis* : Third Stasimon », *Classical Philology*, n° 69, 1974, p. 241-248.

<sup>166</sup> Enrique Sousa, *Mythe, texte et héroïsme dans l'Iphigénie à Aulis d'Euripide*, Montréal, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1999, p. 28-42.

<sup>167</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, *op. cit.*, p. 1352.

<sup>168</sup> Enrique Sousa, *op. cit.*, p. 67-97.

La mythologie, dans le théâtre français, se présenterait, nous dit Christian Delmas, comme un tremplin, une structure évidée que les dramaturges peuvent investir d'un ensemble de valeurs propres à leur siècle :

Aussi n'est ce qu'au prix d'une distorsion, et d'une subversion des structures, sur lesquelles les approches actuelles nous éclairent, que la charge affective résiduelle de la mythologie peut s'accorder à l'appréhension moderne du monde [...]. L'imaginaire d'un créateur, qui donne forme à ce que nous nommerions volontiers son « mythe personnel », [...] est nécessairement en relation avec les idéologies contemporaines et la mentalité religieuse du siècle, bref avec les représentations collectives suscitées par l'histoire. [...] Le réaménagement des structures en fonction de l'idéologie d'une époque permet à l'imaginaire d'investir et de s'approprier les formes antiques en rapprochant, par réduction, la mythologie gréco-romaine des croyances modernes. [...] Ces formes ainsi modernisées et adaptées à l'esprit du siècle [...] sont simultanément l'objet d'une appropriation plus personnelle par l'imaginaire, qui les investit en profondeur d'une valeur nouvelle<sup>169</sup> [...].

Suivant cette affirmation, il nous a semblé que la représentation d'Iphigénie proposée par l'hypotexte euripidien révélait aux deux dramaturges du XVII<sup>e</sup> siècle les moyens de traiter, au détour d'une fable païenne, de la question de l'héroïsme chrétien au féminin.

À la lumière de son héritage culturel, Rotrou réintègre et « proximise » dans sa pièce un motif suggéré dans le revirement euripidien d'Iphigénie : l'héroïsme viril du personnage. Ce faisant, le dramaturge baroque semble se servir de l'hypotexte euripidien pour évoquer de la situation des mystiques qui lui sont contemporaines et encenser leur vertueuse et héroïque abnégation chrétienne. Néanmoins, se glisse en filigrane du texte de Rotrou le problème de l'amour-propre. Reprenant tant l'antique motif euripidien que la corrosive notion d'amour-propre, la tragédie de Racine, procéderait, posons-nous, à une déconstruction de l'héroïsme d'Iphigénie. À l'ère du déclin de la mystique, les ruses de l'héroïne mythique en quête d'*onoma* sont démasquées et condamnées.

---

<sup>169</sup> Christian Delmas, *Mythologie et Mythe dans le théâtre français (1650-1676)*, Genève, Droz, 1985, p. 296-300.

## II. La « proximation » du mythe dans l'*Iphygénie* de Rotrou

Bénédicte Louvat-Molozay est, à notre connaissance, l'une des rares critiques (peut-être la seule) qui replace l'*Iphygénie* de Rotrou dans le cadre de la querelle des femmes en soulignant l'appartenance de l'héroïne éponyme à cette lignée de « femmes fortes » qu'encense la littérature baroque<sup>170</sup>. La querelle des femmes était un mouvement socio-littéraire qui, rappelons-le, s'employait à définir, dans une houleuse polémique, le rôle, les droits et les devoirs de la femme dans la société de l'époque moderne. D'un point de vue politique, ce courant pouvait notamment favoriser un accès des femmes au pouvoir dans le cadre de la régence.

Notre analyse de l'*Iphygénie* de Rotrou s'inscrit dans une continuité de la réflexion de Bénédicte Louvat-Molozay sur la place de cette pièce dans la querelle des femmes. Nous entendons plus particulièrement souligner ce que l'héroïne de Rotrou, héritant de la figure de l'Amazone et tributaire de l'essor de la Mystique, doit à un changement d'éthique qui affecte les modalités de l'héroïsme au féminin. Il nous a semblé en effet que, chez Rotrou, la marche volontaire d'Iphigénie vers le sacrifice prenait les couleurs d'une *mors stoïca* christianisée. Celle-ci fait écho à un mysticisme féminin qui trouve dans la mort un moyen d'échapper à la tyrannie phallocrate.

Comme chez Euripide, les femmes et les filles de l'*Iphygénie* de Rotrou sont soumises aux lois de l'homme, qu'il soit père ou époux. Hypocrites et sournoises, elles doivent être dominées. Le sujet ayant été largement traité par Bénédicte Louvat-

---

<sup>170</sup> Bénédicte Louvat-Molozay, « Introduction » à l'*Iphygénie* de Jean Rotrou, *Théâtre complet*, vol. 2, Georges Forestier, éd., Paris, Société des textes français modernes, 1999, p. 337-403. Antoine Soare soulignait en 2003: « L'étude de la dynamique des sources d'*Antigone*, ou celle du spectaculaire baroque dans *Iphigénie*, ou encore l'inscription de cette pièce dans une "querelle des femmes" sont quelques-uns des aspects qui retiendront à coup sûr, dans ces "introductions", l'attention du lecteur curieux de l'avancement des recherches sur le théâtre des années 1630-1640 », dans « Comptes rendus », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 118, 2003, p. 169-171.

Molozay<sup>171</sup>, nous ne nous permettrons de revenir que sur son interprétation du personnage de Clytemnestre qu'elle présente comme une préfiguration d'Iphigénie et un exemple d'« honnête femme<sup>172</sup> ». Aux dires de Bénédicte Louvat-Molozay, Clytemnestre s'opposerait en effet à la perfide figure d'Hélène pour se définir « dans le cadre de l'honnête mariage<sup>173</sup> ».

### **Clytemnestre, une honnête femme ?**

Si Clytemnestre s'érige en modèle, il faudrait donc en conclure que, comme Iphigénie, elle se distingue du commun des femmes et que son mérite est sanctionné par les autres personnages de la pièce. Il semble pourtant que les figures masculines de l'œuvre de Rotrou n'hésitent jamais à renvoyer Clytemnestre à l'infériorité de sa condition. Pour écarter Clytemnestre d'un sacrifice qu'elle ne saurait accepter, Agamemnon flatte son orgueil (défaut que l'on attribue sans peine au sexe faible) en prétextant qu'elle doit retourner aux « affaires d'Argos<sup>174</sup> » pour y remplir la charge du roi (« Remplissez-y ma place, & comme sur vos bras/ J'ose me reposer du soin de mes Estats<sup>175</sup> »). Mais la réplique que lui fait Clytemnestre nous montre que cette charge est factice et dépourvue de tout intérêt politique :

Car qu'appréhendez-vous qu'Argisse se propose  
Dans le calme profond où l'Empire repose ?  
Ce fleuve si tranquille est bien moins en repos  
Que n'est l'estat présent des affaires d'Argos<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 363-366.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>174</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, Paris, Antoine de Sommaville, 1641, in-4, p. 53.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

Achille, en évoquant le rôle d'une reine, confirme la vacuité des responsabilités politiques que l'on assigne traditionnellement à une simple femme et dont Clytemnestre semble se faire le banal exemple :

Mais la paix est bien mieux l'exercice des Reynes,  
La couronne à vos fronts doit estre un faix léger.  
Elle vous doit parer & non pas vous charger<sup>177</sup>.

Bien loin d'être élevée au-dessus d'un sexe qu'on vilipende, Clytemnestre s'y voit donc associée. Faible de corps et d'esprit, elle est cet être valétudinaire que l'on se doit de gouverner.

En outre, contrairement à ce qu'affirme Bénédicte Louvat-Molozay, le texte de Rotrou semble vouloir accentuer l'impiété de Clytemnestre. Devant l'injonction maritale, la Clytemnestre d'Euripide n'invoquait les dieux que pour les prendre à témoin (« Non, ma foi, par Héra, déesse d'Argos<sup>178</sup> ! »). À l'inverse, chez Rotrou, la réponse de Clytemnestre se présente plus clairement comme une apostasie : « Non pas si de la voix des Dieux,/ Je recevois la loy de sortir de ces lieux<sup>179</sup> ». Non contente de ne point se soumettre à l'ordre de son époux, elle affirme qu'elle se refuserait à l'ordre même des dieux. Parallèlement, dans une modification des données du mythe, chez Rotrou, ce n'est plus l'imprudence d'Agamemnon qui condamne Iphigénie au sacrifice mais bien la négligence d'une mère qui a blasphémé les autels de la déesse en lui refusant une fille qu'elle lui avait vouée :

Helas je me souviens sacrilege & profane,  
De vous avoir voüee aux autels de Diane,  
La mort qu'on vous prepare & la peine où je suis  
De ce vœu negligé sont les funestes fruits<sup>180</sup>.

Pire encore, le personnage, se reconnaissant lui-même « sacrilege & profane », s'entête, tout au long de la pièce, à refuser ce qu'il doit aux dieux. Or, notons qu'à l'époque de Rotrou, l'engagement que prenait un parent lorsqu'il vouait son enfant à Dieu était

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>178</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, *op. cit.*, p. 1320.

<sup>179</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 80.

considéré comme « irrévocable<sup>181</sup> ». Clytemnestre est donc l'héritière en droite ligne de cette Ève pécheresse dont Jacques Sprenger et Henry Institoris reconnaissent le penchant hérétique.

On note, par ailleurs, que Rotrou exagère l'indocilité de sa Clytemnestre. À l'issue d'une altercation opposant Clytemnestre à son époux, l'auteur choisit d'ajouter à la trame euripidienne un monologue au sein duquel transperce l'aigreur d'une épouse dépitée par sa condition :

Honneur peste des mœurs, noir poison de la vie,  
Que ta possession est bien digne d'envie :  
Que tu mets de desordre en l'esprit des mortels,  
Que l'on est insensé d'encenser tes Autels,  
Et que quand nous prenons superbes que nous sommes,  
Ce titre spécieux de maistresses des hommes :  
L'Empire que l'Amour donne à nostre beauté,  
N'est qu'un amusement de leur oysiveté,  
La moindre occasion où l'honneur les attire,  
Restablit leur franchise & détruit nostre empire :  
L'amour durant la guerre abbat les estendars,  
Et quoy que l'on ayt dit de Vénus & de Mars. [*sic*]  
Quelque submission qu'il rendit à ses charmes,  
Elle s'alloit cacher quand il prenoit les armes<sup>182</sup>.

Clytemnestre envie les honneurs d'un empire qui lui permettrait d'assujettir et de soumettre. Dans un même ordre d'idées, si la Clytemnestre d'Euripide ne craint pas de formuler des présages de régicide en présence d'Agamemnon lui-même, la Clytemnestre de Rotrou est plus hypocrite et plus trouble. Chez Euripide, l'allusion de Clytemnestre au régicide est directement, et sans équivoque, adressée au Roi :

Après cela il ne faudrait qu'un très léger prétexte pour qu'avec moi les filles qui me restent, nous te préparions ensemble l'accueil que tu mérites. Au nom des dieux, ne viens pas me forcer d'être hostile envers toi pour avoir rencontré ta propre hostilité<sup>183</sup> !

À l'inverse, chez Rotrou, le régicide n'est officiellement formulé qu'en l'absence du Roi :

Va pere indigne d'elle, & digne fils d'Atree,  
Soule-toy du plaisir de voir tes mains sanglantes,  
Du vermeil animé de ces roses vivantes,  
Mais garde de m'en faire une leçon pour toy,

---

<sup>181</sup> Geneviève Reynes, *op. cit.*, p. 20.

<sup>182</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>183</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, *op. cit.*, p. 1343.



Cette main peut pecher contre la mesme loy,  
Et par ton propre exemple à toy mesme funeste,  
Vanger sur toy mon sang & celuy de Thieste<sup>184</sup>.

La construction du personnage de Clytemnestre chez Rotrou se décalquerait donc sur les caractéristiques de cette femme que l'Église désigne comme l'ennemie. Clytemnestre est faible, impie, orgueilleuse et hypocrite. Frustrée par son infériorité, elle est cette créature artificieuse qui cherche insidieusement à perdre l'homme qui lui est supérieur. Dès lors, tout comme Hélène, elle incarne « la duplicité maligne de la femme<sup>185</sup> », l'une et l'autre pouvant surnoisement attenter à la vie de leur époux. La réponse qu'Agamemnon fait aux accusations de Ménélas décerne en effet à Hélène le rôle que le mythe attribue traditionnellement à Clytemnestre :

Je vous tiens bien plus lasche & plus fol en effet,  
De rechercher un mal dont vous estes deffaict,  
Et de nous obliger à battre la campagne,  
Pour vous rendre une ingratitude & perfide compagne,  
Qui, ne vous voyant plus, se rit de vostre amour,  
Et vous estouffera peut-estre à son retour<sup>186</sup>.

Si Clytemnestre est un exemple d'« honnête femme », elle ne l'est donc que dans la mesure où sa mondanité tenterait vainement de dissimuler un inéluctable amour-propre. Parce qu'elle s'oppose à la décision de son époux, Clytemnestre contrevient au dogme chrétien qui fait de l'homme le « chef » de la femme et nous apparaît bien plus comme la sœur siamoise d'Hélène<sup>187</sup> que comme la mère d'Iphigénie.

La mère et la fille sont d'ailleurs, d'un point de vue dramaturgique, ouvertement opposées l'une à l'autre dans le théâtre de Rotrou. Par trois fois, en effet, Iphigénie semble se dissocier de sa mère. À la scène 4 de l'acte IV, elle s'insurge contre l'impiété du dessein parricide de Clytemnestre :

---

<sup>184</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>185</sup> Bénédicte Louvat-Molozay, *op. cit.*, p. 364.

<sup>186</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>187</sup> La tradition les présentait d'ailleurs comme des « sœurs jumelles » (Jean-Michel Gliksohn, *op. cit.*, p. 15).

Ha ! Madame estouffez ce dessein furieux,  
 Qui ne peut qu'irriter la cholere des Dieux,  
 Me faire le sujet de cét enorme crime,  
 Est offencer Diane & souïller sa victime,  
 Ne me pouvant sauver le bien de la clarté,  
 S'il est possible au moins sauvez ma pureté<sup>188</sup>.

La piété d'Iphigénie s'oppose donc, d'une part, à l'hérésie maternelle. Or, à la scène 6 de l'acte IV, l'antagonisme des deux figures féminines semble se creuser davantage. Clytemnestre, devant l'élan d'Iphigénie qui aspire à une mort glorieuse, lui dira : « Ma fille, un an de vie en vaut cent de memoire<sup>189</sup> ». Cette vision du trépas s'oppose radicalement à celle d'Iphigénie qui déclame : « Sçachant que le bon-heur naistra de mon trespas,/ N'est-ce pas lascheté que de n'y courir pas<sup>190</sup> »? Au courage d'Iphigénie s'oppose donc, d'autre part, la lâcheté de Clytemnestre. En outre, à la scène 2 de l'acte V, la froideur des propos d'Iphigénie à l'égard de sa mère souligne une volonté de se distinguer de la médiocrité du sexe faible qu'incarne Clytemnestre. Pour plus de clarté nous retranscrivons ci-dessous le passage :

Clytemnestre. - Delaisser vostre mere, estes-vous pas ma fille ?  
 Iphigénie. - Me contez [*sic*]-vous encor dedans vostre famille ?  
 Clytemnestre. - .....  
                                     Mais avec quel mespris vous quittez vostre mere ;  
 Iphigénie. - Mais avec quelle ardeur j'obeïs à mon père !  
 Clytemnestre. - Hé ! ma fille,  
 Iphigénie. -   Il est vain de retarder mes pas.  
 Clytemnestre. - Je vous suivray partout.  
 Iphigénie. -   On ne vous attend pas.  
 Clytemnestre. - Le coup qui vous tuëra fera double homicide,  
 Iphigénie. - Il ne me tuëra pas.  
 Ulysse. -   Ô masle cœur d'Alcide !  
 Iphigénie, à Ulysse. - Allons, fuyons, seigneur, ces efforts superflus.  
 Clytemnestre. - Hé quoy ! vous me quittez,  
 Iphigénie. -   Pour ne vous revoir plus<sup>191</sup>.

Dans ces quelques vers, l'arrogance de la question rhétorique d'Iphigénie (« Me contez [*sic*]-vous encor dedans vostre famille ? »), l'agacement qu'elle manifeste à l'égard des

---

<sup>188</sup> Jean Rotrou, *Iphygenie*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

« efforts superflus » de sa mère, l'impatience qu'elle montre à vouloir la « quitter » (le verbe est repris deux fois par Clytemnestre), la structure chiasmatisque d'un échange qui témoigne de son empressement à vouloir obéir au bourreau paternel plutôt qu'à la figure maternelle (« Mais avec quel mépris vous quittez votre mère ; / Mais avec quelle ardeur j'obéis à mon père ! »), l'utilisation à trois reprises de l'antiphrase<sup>192</sup> qui souligne la cruelle sécheresse de ses réponses et les interjections de Clytemnestre (« Hé ! ma fille », « Hé quoy ! ») sont autant d'indices, à notre avis, d'une volonté d'Iphigénie de se distinguer de Clytemnestre. Son désir de se voir élevée au-dessus de l'inconstance et de la malignité du sexe féminin est tel qu'il l'engage à rejeter de but en blanc son prototype : Clytemnestre. Si l'honnêteté de Clytemnestre n'était pas reconnue par des personnages tels qu'Agamemnon et Achille, elle semble radicalement désavouée par Iphigénie. Notons néanmoins que l'âpreté des répliques d'Iphigénie à l'égard de sa mère semble moins répondre d'un idéal de charité chrétienne que d'une vanité et d'un désir païen de glorification.

### **Iphigénie ou l'Amazone**

L'Iphigénie de Rotrou s'inscrit comme l'héritière en droite ligne des Amazones grecques. Si la virile vaillance guerrière des Amazones coïncide avec leur chasteté, la virginité d'Iphigénie, tant du point de vue de la pensée païenne que de celui du dogme chrétien, l'élève pareillement au-dessus du sexe féminin et l'en distingue. En outre, elle se définit tant par sa naissance que par sa valeur. À l'instar des Amazones, et plus largement des héros grecs, son ascendance semble la prédisposer à une action héroïque. Si Agamemnon incarne une dégénérescence du *genos*, de la lignée d'Atrée, Iphigénie revendique une valeur qu'elle tiendra moins de son père que de *ses pères* :

Plus vous me témoignez de n'être plus mon père,

---

<sup>192</sup> Vers réparti sur plusieurs répliques.

Plus je m'efforceray d'esprouver le contraire,  
Le sang qui sortira de ce sein innocent,  
Prouvera malgré vous sa source en se versant<sup>193</sup>.

Dans sa marche vers le sacrifice, elle honore la « genereuse race d'Attrée<sup>194</sup> ». Sa « condition<sup>195</sup> » se porte garante de son « action<sup>196</sup> ». Mais l'on peut tout aussi bien dire que son action définit sa noblesse car sa « constance<sup>197</sup> » lui est propre. Son courage n'a d'égal ni chez sa mère, qui craint lâchement la mort, ni même chez son père :

Mais c'est beaucoup au moins de ne point démentir  
Ny le lieu ny le sang dont j'ay l'heur de sortir,  
De ne paroistre point sous un visage blesme,  
Où d'horreur & d'effroy vous pâlissez vous-mesme :  
D'oser où vous tremblez, affronter le trespas,  
Et d'estre égale enfin où vous ne l'estes pas<sup>198</sup> ;

En dépit d'une altération de la lignée, Iphigénie brandirait donc l'étendard d'un héroïsme aristocratique qui se définit tant par une naissance que par une valeur guerrière porteuse d'*onoma* posthume<sup>199</sup>.

Par ailleurs, l'Iphigénie de Rotrou est, comme chez Euripide, consacrée première conquérante de Troie. Son sacrifice la place en tête de l'armée :

Laissez-moi du combat porter les premiers coups,  
Autrement je croiray que vous estes jaloux,  
Et me voulez priver de la gloire suprême,  
D'estre aux Grecs plus qu'Ulysse et plus qu'Achille mesme ;  
D'accorder avec eux, & les vents, & les eaux,  
D'avoir fait de ce Port démarrer leurs vaisseaux,  
Et d'avoir commencé la plus celebre guerre,  
Sous qui jamais le Ciel ai veu trembler la terre :  
Laissez-moi mériter un renom si fameux<sup>200</sup> :

Jalouse d'une renommée qui présentera son sacrifice comme un « coup glorieux par qui doit périr Troie<sup>201</sup> », elle confesse à Achille :

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>196</sup> *Ibid.* (les deux termes sont mis en parallèle par la rime qu'ils forment et la diérèse qu'ils impliquent).

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 100-101.

<sup>199</sup> Notons d'ailleurs si les Amazones et les Vierges guerrières servent à la légitimation du pouvoir des régentes, Bénédicte Louvat soutient que l'Iphigénie de Rotrou tiendrait le même rôle dans la querelle des femmes (*op. cit.*, p. 363).

<sup>200</sup> Jean Rotrou, *Iphygenie*, *op. cit.*, p. 112.

Et cependant le Ciel, qui connoist ma constance,  
Sçait que je crains la mort moins que votre assistance ;  
Et que vous opposant au coup de mon trespas,  
Vous me tuez bien plus que ne fera Calchas ;  
C'est peu que la clarté par luy me soit ravie,  
L'honneur que vous m'ostez m'est bien plus que la vie<sup>202</sup>.

Appréhendant du fils de Thétis une entreprise qui pourrait nuire à son *onoma*, elle le supplie à maintes reprises de ne point l'épargner. La tâche est d'autant plus délicate que, chez Rotrou, l'héroïque Achille se révèle aussi inconstant que pourrait l'être une femme. Tour à tour, le personnage cherchera à défendre Iphigénie<sup>203</sup>, menacera de courir au trépas s'il doit être le témoin de son sacrifice<sup>204</sup> et se pliera à la volonté de l'aimée<sup>205</sup>. Iphigénie doit lutter contre un amant qui fait obstacle à sa gloire. Il semble néanmoins qu'elle ait l'avantage dans ce duel : la beauté de l'héroïne désarme son adversaire<sup>206</sup> et lui « [lie] les mains<sup>207</sup> ».

Iphigénie incarne, de surcroît, une utopique gynécocratie. Elle n'est pas seulement la première conquérante de Troie, elle dirige l'armée :

Je puis seule accomplir tous les vœux de la Grece :  
La plainte des Nochers à moy seule s'adresse,  
Par tout l'anchre est levée, & le timon est prest  
L'armée [*sic*] pour sortir n'attend que mon arrest.  
Je soustiens en vivant l'insolence de Troye,  
Et je puis en mourant vous la donner en proye<sup>208</sup>.

Par son sacrifice, elle est « aux Grecs plus qu'Ulysse et plus qu'Achille mesme<sup>209</sup> », elle dépasse « l'asme basse<sup>210</sup> » de Ménélas, « [lie] les mains<sup>211</sup> » du héros de l'*Iliade* et est

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 87 et p. 110.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 102-105.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

<sup>206</sup> Achille en voyant Iphigénie pour la première fois « laisse tomber l'espée », nous dit une didascalie (*ibid.*, p. 86).

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 91.

« égale où [n'est l'est] pas [Agamemnon]<sup>212</sup> ». Sa constance s'oppose à l'inconstance d'Achille ; sa détermination à la « foiblesse<sup>213</sup> » d'un Roi qui « le premier recule<sup>214</sup> » et qui « de son sang [dément] la noblesse<sup>215</sup> » : Iphigénie est reine. Son pouvoir, comme celui des Amazones, contredit les présupposés d'une société phallocrate. C'est d'ailleurs ce que souligne Ulysse « qui s'indigne du renversement des valeurs quand la virilité devient l'apanage de la femme, et que les hommes laissent tomber le fer<sup>216</sup> » :

Donc une seule fille entre tant que nous sommes,  
Prend le party des Dieux contre celui des hommes,  
Et seule soustenant leurs honneurs immortels,  
Dispute contre nous l'intérêt des autels,  
Et nous nous proposons la conquête de Troie,  
Et nostre vanité en fait desja sa proye.  
O Grece ! peuple lasche entre tous les humains,  
Laisse tomber le fer de tes indignes mains,  
Ou contre l'insolence & l'orgueil des Pergames  
Espargne nostre sexe, & n'arme que tes femmes,  
Puisque (ô sujet de honte & de confusion !)  
Ce sexe seul est masle en cette occasion<sup>217</sup>.

### Une *mors stoïca* christianisée

La construction du personnage d'Iphigénie, chez Rotrou, apparaît donc calquée sur le modèle des Amazones et des Vierges guerrières<sup>218</sup>. Toutefois, son héroïsme ne se consacrant que dans un sacrifice destiné à la divinité et au bien de la collectivité, l'action héroïque d'Iphigénie semble paradoxalement s'accomplir dans la « passive » contemplation d'une mort teintée de stoïcisme. S'adressant à Ardélie, elle déclare :

Mourir est un tribut qu'on doit aux destinées,  
.....  
On doit si tost qu'on naist, il faut sans s'effrayer,  
Quand la mort nous assigne, estre preste à payer<sup>219</sup>.

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 101. Le terme d' « égale » doit ici être entendu au sens de constante.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Bénédicte Louvat-Molozay, *op. cit.*, p. 369.

<sup>217</sup> Jean Rotrou, *Iphygenie*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>218</sup> C'est d'ailleurs plus particulièrement aux « guerrières vaillantes » que Bénédicte Louvat-Molozay rattache le personnage de Rotrou (*op. cit.*, p. 362).

<sup>219</sup> Jean Rotrou, *Iphygenie*, *op. cit.*, p. 68.

Elle observe par ailleurs que la « mort est un écueil fatal à tous les hommes<sup>220</sup> » et inscrit son détachement sous le signe d'un renoncement stoïque :

Le Soleil arrivé au bout de sa carrière,  
Esclaire l'Orizon d'une foible lumière :  
Ce sont biens de la vie où je n'ay plus de part,  
La frayeur de la mort nous est un mauvais fard<sup>221</sup>.

Sa marche résolue vers le sacrifice l'entraîne sur les routes d'un suicide stoïque, d'une *mors uoluntaria*. En effet, outre le fait qu'elle « ne recul[e] pas au chemin de la mort<sup>222</sup> », elle déclare vouloir le trépas (« Je veux [...] / Voir ce coup glorieux, par qui doit perir Troye<sup>223</sup> ») et ordonne qu'on fasse couler son sang : « Tirez-le moy du sein<sup>224</sup> ». Elle choisit et embrasse librement sa fin :

Qu'aucun donc en ma mort ne m'oste par surprise  
La gloire de montrer combien je la mesprise,  
J'auray pour sa venue un visage serain,  
Mes yeux la recevront aussi bien que mon sein<sup>225</sup>.

La mort d'Iphigénie s'apparente donc, dans un premier temps, à une *mors uoluntaria*. Mais le rapprochement opéré par la Contre-Réforme entre le suicide des stoïques et le volontarisme des martyrs donne plus largement à la *mors stoïca* une fin chrétienne et l'assimile au martyr chrétien. La mort devient ainsi pour Iphigénie un bien qui la libère de l'aliénante et douloureuse condition humaine :

Aussi tost que le sort nous declare sa haine,  
Mourir n'est plus mourir, c'est se tirer de peine  
Qui souffre le mérite : & tout cœur genereux  
Doit mourir sans regret s'il ne peut vivre heureux<sup>226</sup>.

À l'exemple du bon chrétien qui s'abandonne à la volonté de Dieu, Iphigénie s'en remet au « decret des Dieux<sup>227</sup> » : « N'en contredisons point l'irrevocable loy, / Rendons-luy le

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 91.

devoir qu'il exige de moi<sup>228</sup> ». En outre son allusion à la loi divine rappelle moins l'arbitraire loi de Diane que l'immuable loi prescrite par Dieu qui, depuis le péché originel, condamne l'humanité à faire l'expérience de la mort : « Ouy, Seigneur, la premiere & dernière des loix,/ Est la nécessité de mourir une fois<sup>229</sup> ». Bénédicte Louvat-Molozay cite notamment une série de passages semblables qui abondent dans l'*Iphygenie* de Rotrou pour les rapprocher du *Saint Genest* de Rotrou (pièce inspirée du *Sanctus Adrianus* du Père Louis Cellot qui relate le martyre de saint Genest).

Certes, l'ambiguïté de ces répliques pourrait traduire autant un détachement stoïque qu'une volonté d'abnégation chrétienne. Mais les circonlocutions du personnage se voient éclairées lorsque l'on s'intéresse à un sermon de Bossuet prononcé une vingtaine d'années plus tard. Suivant en cela les mouvements religieux de son siècle, le prédicateur participe à une christianisation de l'éthique païenne en donnant à la mort stoïque une fin chrétienne.

Ses paroles font écho aux propos tenus par Iphigénie :

Et la nature et la grâce concourent à établir immuablement la nécessité de mourir. C'est une loi de la nature, que tout ce qui est mortel doit le tribut de la mort ; et la grâce n'a pas exempté les hommes de cette commune nécessité : parce que le Fils de Dieu s'étant proposé de ruiner la mort par la mort même, il a posé cette loi, qu'il faut passer par ses mains pour en échapper, qu'il faut entrer au tombeau pour en renaître, et enfin qu'il faut mourir une fois pour dépouiller entièrement la mortalité<sup>230</sup>.

L'*Iphygenie* de Rotrou rejoindrait ainsi l'effort pédagogique des jésuites qui se servent du théâtre pour christianiser l'éthique stoïque<sup>231</sup> et encenser la figure du martyr chrétien.

Cette christianisation de la *mors uoluntaria* contrevient néanmoins à une « morale simple<sup>232</sup> » qui condamne le suicide. Le suicide d'une Lucrece christianisée sur les planches du XVII<sup>e</sup> siècle avait, à ce titre, soulevé de gros problèmes d'éthique<sup>233</sup>. L'originalité de

---

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>230</sup> Jacques-Bénigne Bossuet, « Premier sermon la fête de l'Assomption de la sainte Vierge », *Œuvres de Bossuet*, vol. 3, Paris, Firmin Didot frères, 1847 [1661], p. 260.

<sup>231</sup> Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 70-73.

<sup>232</sup> Albert Bayet, *op. cit.*, p. 299-301.

<sup>233</sup> Philippe Bousquet, « Le suicide féminin au XVII<sup>e</sup> siècle : un acte héroïque ? », *op. cit.* ; « L'héroïsme féminin au XVII<sup>e</sup> siècle entre admiration païenne et représentations chrétiennes », *op. cit.*



*Iphigénie* de Rotrou tient dès lors au fait qu'elle problématise un « sacrifice<sup>234</sup> » et non un suicide. La pièce peut ainsi louvoyer entre les notions de suicide stoïque et de martyr chrétien pour légitimer la représentation d'un sacrifice volontaire. L'enjeu des tragiques grecs était de concilier le mythe et les possibilités d'action de leurs personnages. Au XVII<sup>e</sup> siècle, le défi consiste à représenter sur scène une mort où se lient les principes d'abnégation chrétienne et de renoncement stoïque. Chez Rotrou, le sacrifice d'Iphigénie, dans la mesure où il est imposé, laisse à l'héroïne une mince marge d'action : elle s'élance vers une mort chrétienne imposée comme les stoïques embrassaient une *mors uoluntaria*. À l'instar de l'Iphigénie d'Euripide qui procédait à une relecture de son inéluctable destin pour se forger un *kleos*, l'Iphigénie de Rotrou s'abandonne volontairement à une mort qui lui garantit une renommée posthume (du point de vue de l'éthique gréco-romaine) et une gloire céleste (du point de vue de l'éthique chrétienne). L'héroïsme païen recule cependant au profit d'un héroïsme chrétien, car, si Iphigénie est héroïque dans sa constance, sa vertu et son âme charitable sont ses véritables armes dans le combat qu'elle livre.

En somme, Iphigénie rappelle l'exemple de ces « vierges spirituelles<sup>235</sup> » et de ces « femmes châtrées<sup>236</sup> » affiliées au royaume céleste en vertu d'une chasteté que l'on encense. En revendiquant son appartenance à Diane<sup>237</sup> et, de ce fait, son rôle de médiatrice entre l'humain et le divin, elle incarne en effet ces mystiques vouées à Dieu. Iphigénie se distingue également d'Hélène et de Clytemnestre pour se hisser au-dessus de son sexe. Elle dirige l'armée grecque comme les mystiques commandent à un grand nombre d'ecclésiastiques et de prélats qui se mettent sous leur gouverne<sup>238</sup>. Elle aspire à une mort

---

<sup>234</sup> Bénédicte Louvat-Molozay rappelle d'ailleurs qu'en 1642 la pièce de Rotrou est réimprimée sous le titre suivant : *Le sacrifice d'Iphigénie* (*op. cit.*, p. 343).

<sup>235</sup> Elisja Schulte Van Kessel, *op. cit.*, p. 205.

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 89 et p. 91.

<sup>238</sup> Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 322.

qui l'élèvera au-dessus de l'armée grecque comme les mystiques souhaitent une mort qui les doit délivrer de leur infériorité terrestre.

### **Iphigénie coupable d'amour-propre : les vellétés d'une révolte mystique**

Pour Bénédicte Louvat-Molozay, « le courage d'Iphigénie ne se confond pas avec une témérité inconsidérée, ni avec la recherche d'une gloire gonflée d'orgueil<sup>239</sup> ». Pourtant, l'ardeur qu'elle manifeste à vouloir se démarquer du sexe féminin, son alarme devant les mouvements de l'« Alcide<sup>240</sup> » qui pourrait changer le cours de sa glorieuse destinée et l'insolence des propos qu'elle adresse à son père semblent néanmoins trahir une vaine ambition contraire à l'abnégation chrétienne.

C'est en effet bien d'amour-propre qu'Iphigénie se rend coupable lorsqu'elle choisit une mort qui marquera la mémoire de ses pairs :

J'embrasse ce party, tout funeste qu'il est,  
Puisque j'espouse en luy le commun interest :  
Si j'oblige les Grecs, je meurs trop satisfaite ;  
Mourir pour son País, est payer une dette :  
Et quand pour son sujet j'espouse un monument,  
Je ne luy donne rien, je luy rends seulement<sup>241</sup>.

L'héroïne se réjouit donc des ramifications païennes d'un sacrifice qui, tout « christianisé » qu'il soit, satisfait son ambition et coïncide avec elle :

Ce n'est pas trop payer un renom immortel :  
Fille à mille vaisseaux j'auray tracé la voye,  
J'auray puny Pâris, j'auray saccagé Troye,  
Vengé l'honneur des Grecs, satisfait Menelas,  
Et pour tous ces exploits il ne faut qu'un trespas<sup>242</sup>.

Clytemnestre ne se garde d'ailleurs pas de lui signifier la vanité de sa quête de renommée (« Hé ! ne vous flatez point de cette fausse gloire<sup>243</sup> ») et la réflexion maternelle réoriente la suite du discours d'Iphigénie. Prenant sans doute conscience du fossé qui se creuse entre sa

---

<sup>239</sup> Bénédicte Louvat-Molozay, *op. cit.*, p. 372.

<sup>240</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>243</sup> *Ibid.*

vertu et le profit qu'en tire son amour-propre, Iphigénie reprend les couleurs de l'humilité chrétienne à l'issue de la scène. Car vanité il y a et le personnage éponyme la confesse lui-même au détour d'un discours qui nargue la puissance du Roi :

Mon pere, si ce nom que je vous vais oster,  
Vous appartient encor, si prest de le quitter,  
Me trouvez-vous un cœur digne de vostre fille,  
Et digne d'estre née dedans vostre famille ?  
Vous direz que j'ay tort si j'en fais vanité,  
Puisque de vostre force il tient sa fermeté<sup>244</sup>.

L'invective qu'Iphigénie adresse au Roi n'est sans doute pas étrangère à l'éthique aristocratique que l'héroïne continue de véhiculer. Mais plus essentiellement encore, le ton vindicatif dont elle use devant Agamemnon se présente comme le symptôme d'une révolte féminine et, plus spécifiquement, d'une révolte mystique.

L'aspiration d'Iphigénie à la mort dissimule bien mal en effet un dessein de révolte plus féminine qu'aristocratique. Sa marche vers le sacrifice est stoïque, sa fin est chrétienne. Mais, rappelons-le, dans l'épopée romaine, la *mors uoluntaria* engageait un acte de révolte contre la tyrannie. Or, Iphigénie ne s'abandonne pas à la mort, elle y court, celle-ci lui promettant une égalité des sexes, voire une supériorité du sexe féminin. Iphigénie se targue d'un courage et d'une constance qui s'opposent, dans cette tragi-comédie, à l'*ethos* d'un Agamemnon, d'un Achille ou d'un Ménélas : sa mort sert son émancipation et se présente comme un défi à la phallogocratie patriarcale.

Dans son sacrifice, Iphigénie versera le sang d'un parricide qui condamne Agamemnon aux fureurs des Érynnies, ou, si l'on choisit d'adopter une vision chrétienne, à l'éternelle damnation. Or c'est bien à ce dessein qu'Iphigénie s'emploie à souligner son appartenance filiale<sup>245</sup>. Si le sacrifice de la fille d'Agamemnon stigmatise le crime du père, il affranchit parallèlement Iphigénie d'un nom qui la soumettait à l'aliénante loi

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>245</sup> Cf. note 189.

paternelle<sup>246</sup>. Sachant que la mort, dans la doctrine chrétienne, délivre la femme de son assujettissement, nous soutenons que, « proximisant » l'œuvre d'Euripide, Rotrou nous présente une mystique aux tendances séditieuses qui se libère de sa condition d'inférieure et s'élève au-dessus de celle des hommes dans un martyre volontaire. Iphigénie rejoint dès lors l'action de ces mystiques qui, par amour-propre, choisissaient le célibat et la contemplation pour se libérer de la tutelle masculine. Rappelons à ce titre le « sens littéral » que la Bible de Sacy donne au seizième verset du troisième récit de la genèse (« Je vous affligerai de plusieurs maux pendant votre grossesse. Vous enfanterez dans la douleur : & vous serez sous la puissance de votre mari, & il vous dominera<sup>247</sup> ») :

C'est pourquoi quelques Saints ont dit, que si les filles que l'on veut engager dans le monde, considèrent bien cet arrêt de Dieu, qui est comme la loi & l'épithète funeste du mariage, sans parler encore de mille autres peines qui en sont la suite, il s'en trouveroit peu qui voulussent s'assujettir à ce joug si dur pour devenir mères, & plusieurs se tiendroient heureuses de demeurer toujours Vierges<sup>248</sup>.

C'est précisément en vertu d'un tel raisonnement qu'Iphigénie n'envie nullement le destin d'Hélène, femme mariée et soumise à la loi de son époux :

Voüez vostre valeur à la beauté d'Hélène ;  
.....  
Je conçois son bon-heur sans haine & sans envie,  
Et mourray d'une mort plus belle que la vie<sup>249</sup>.

D'un point de vue chrétien, Iphigénie oppose à la supériorité terrestre d'Agamemnon la supériorité céleste d'une femme délivrée de la condamnation divine. Si Agamemnon, de par son sexe, peut être désigné, à bon droit, comme « chef de la femme<sup>250</sup> » sur terre, Iphigénie, dans un sacrifice qui la consacre « filz de Dieu<sup>251</sup> », peut être désignée comme « chef de l'homme »...

---

<sup>246</sup> Cf. note 240.

<sup>247</sup> *La Bible de Sacy, loc. cit.*

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>249</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie, op. cit.*, p. 91.

<sup>250</sup> *La Bible de Louvain, op. cit.*, 1 Co 11, 3.

<sup>251</sup> *La Bible de Louvain, loc. cit.*

Dans une relecture de son sacrifice, Iphigénie transforme sa propre mort en un défi à la phallocratie. Comme les mystiques, elle rejette un mariage qui la renvoie à l'infériorité de son sexe et condamne l'opposition d'un Achille, qui refuse de la voir mourir, en posant que ce refus se présente bien moins comme une preuve d'amour que comme le témoignage d'une orgueilleuse jalousie :

M'enviez-vous l'honneur que j'en dois acquérir ?  
Est-ce que vous voulez avoir seul l'avantage  
D'avoir contre Ilion montré votre courage,  
Et que vous ne pouvez voir que d'un œil jaloux  
Des lauriers partagez entre une fille & vous<sup>252</sup> ?

Elle déclare en outre : « Et si le cœur aussi se voyoit clairement,/ Vous ne douteriez pas de mon ressentiment<sup>253</sup> ». Or, le dictionnaire de Furetière définit comme suit le « ressentiment » :

Se dit figurément en Morale, des sentiments de l'ame, quand elle est émue de certaines passions. La reconnaissance est un ressentiment qu'on a du bien que quelqu'un nous a fait. La vengeance est le ressentiment qu'on a des injures qu'on a souffertes. Quand des gens sont en querelle, il faut qu'ils donnent leurs ressentiments à un ami qui les accomode. Un bon chrétien ne doit point garder de ressentiment contre personne ; il doit avoir un grand ressentiment des graces qu'il a receuës du Ciel<sup>254</sup>.

Ce terme arrive à point nommé dans une scène qui oppose Iphigénie à son amant. Gageons que l'ambivalence du mot n'est pas innocente dans ce contexte : elle témoigne de la duplicité d'une héroïne chrétienne paradoxalement imbuë d'orgueil, qui craint l'injure d'un amant qui détruirait sa gloire en lui épargnant la vie...

En dépit de cet irréductible amour-propre, fléau du sexe faible, Iphigénie, consacrée prêtresse de Diane, est élevée au-dessus des hommes. Si ses discours trahissaient une vaine ambition, l'héroïne s'est néanmoins astreinte, à l'exemple des plus irréprochables mystiques de l'époque, à en modérer les mouvements. La pièce de Rotrou couronne cet effort. À force de volonté, Iphigénie accède à un glorieux salut. Pour avoir courageusement

---

<sup>252</sup> Jean Rotrou, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>254</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, La Haye & Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690, [format inconnu], n. p.

marché vers une mort qui devait anéantir son naturel penchant à l'infatuation, elle est justement récompensée. À l'inverse, la tragédie de Racine se fait moins conciliante et l'amour-propre d'Iphigénie est plus tragiquement condamné.

### III. La déconstruction du mythe dans l'*Iphigénie* de Racine

En 1674, la pièce de Racine déconstruit le vertueux héroïsme viril d'Iphigénie à la lumière du concept classique d'amour-propre. C'est du moins l'hypothèse que nous formulons, allant ainsi à l'encontre d'une critique racinienne qui a généralement choisi de voir en Iphigénie un exemple de vertu qui s'oppose à la vile Ériphile (Ériphile étant ce personnage que la pièce de Racine substitue à Iphigénie dans le sacrifice).

La vision dichotomique des critiques s'appuie essentiellement sur un passage de la préface d'*Iphigénie* où Racine écrit :

Quelle apparence que j'eusse souillé la Scène par le meurtre horrible d'une personne aussi vertueuse & aussi aimable qu'il falloit représenter Iphigénie ? [...] Je puis dire donc que j'ay esté tres heureux de trouver dans les Anciens cette autre Iphigénie, que j'ay pû représenter telle qu'il m'a plu<sup>255</sup> [...].

Ériphile doit à ce titre être perçue, nous dit la critique, comme le revers négatif d'une vertueuse Iphigénie. Mais peut-on adhérer à un tel manichéisme lorsque, traduisant la *Poétique* d'Aristote, le dramaturge classique note lui-même, au sujet du héros tragique :

Il faut donc que ce soit un homme qui soit entre les deux, c'est-à-dire qui ne soit point extrêmement juste et vertueux [...]. Mais il faut que ce soit un homme qui, par sa faute, devienne malheureux, et tombe d'une grande félicité et d'un rang très considérable dans une grande misère [...] <sup>256</sup> ?

La dramaturgie de l'auteur nous montre même qu'il met un point d'honneur à appliquer de tels concepts dans son théâtre. Dans la préface d'*Andromaque*, il écrira :

Et Aristote bien éloigné de nous demander des Heros parfaits ; veut au contraire que les Personnages tragiques, c'est à dire ceux dont le mal-heur fait la catastrophe de la Tragédie, ne soient ny tout à fait bons, ny tout à fait méchants. [...] Il faut donc qu'ils ayent une bonté mediocre ; c'est à dire une vertu capable de foiblesse [...] <sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Jean Racine, *Iphigénie*, Paris, Claude Barbin, 1675, in-12, n. p., [5].

<sup>256</sup> Jean Racine, *Œuvres complètes de J. Racine*, Paris, Furne, 1829, [1670], p. 501.

<sup>257</sup> Jean Racine, *Andromaque*, Paris, Théodore Girard, 1668, in-12, n. p. [11].

Face à de tels passages, qui peut encore jurer de l'infaillibilité d'Iphigénie dans l'œuvre de Racine? Dans sa préface, le dramaturge ne montrerait-il pas, *a contrario*, que l'image de l'irréprochable vertu d'Iphigénie répond autant à une contrainte mythique qu'à l'horizon d'attente d'un certain public? Il exulte lui-même lorsque, se référant au personnage d'Ériphile, il se dit très heureux d'avoir pu la représenter « telle qu'il [lui] a plû ». Ce faisant, il l'oppose au personnage d'Iphigénie qu'« il falloit représenter » « vertueuse » et « aimable ». Le verbe injonctif « falloir », dans ce contexte, renvoie plus à une contrainte et à une obligation qu'à une libre volonté. Car sous le couvert vertueux d'Iphigénie, la pièce de Racine témoigne plutôt, à notre avis, d'une déconstruction des principes de l'héroïsme mystique qui se voit, dans le deuxième versant du siècle, miné par l'évolution du concept chrétien d'amour-propre.

L'amour-propre est certes violemment décrié par le jansénisme, à la lumière duquel on interprète souvent l'œuvre de Racine. Mais, comme le souligne Jean-Claude Tournand, ce courant s'inscrit plus largement dans une progressive mutation de la morale chrétienne :

Il faut bien comprendre, en effet, que si des raisons théologiques, politiques et humaines ont isolé, dans le XVII<sup>e</sup> siècle, sous le nom de jansénisme, un courant de pensée particulièrement rigoureux et qui passe pour être le centre moral de l'opposition au monde et à l'amour-propre, l'ensemble de la pensée chrétienne au début du siècle est très proche, à bien des égards, de l'austérité janséniste. Les excès ultérieurs, les polémiques, les implications politiques et finalement une condamnation à Rome ne doivent pas faire oublier tant d'objectifs communs, de points de rencontre entre des spiritualités différentes mais voisines, de liens personnels entre des hommes qui avaient les uns pour les autres des sentiments de respect et d'amitié, et que l'Histoire a séparés<sup>258</sup>.

Le critique nous montre à ce titre que si les jansénistes réproouvent avec véhémence l'orgueilleuse nature de l'Homme, cette condamnation s'inscrit dans la continuité des réflexions de l'humaniste François de Sales. Ce dernier présentait déjà l'amour-propre comme « un pharisien » dont il faut se méfier car il « sait [...] trouver son compte à

---

<sup>258</sup> Jean-Claude Tournand, *op. cit.*, p. 79-80.

l'abjection même, pourvu qu'il puisse s'attribuer la gloire de l'avoir choisie<sup>259</sup> ». Cette graduelle stigmatisation de l'amour-propre conforterait ainsi notre hypothèse d'une déconsidération progressive du personnage d'Iphigénie. De Rotrou à Racine, l'héroïne se fait moins héroïquement chrétienne et plus vaniteuse.

### **La quête de renommée dans l'*Iphigénie* de Racine**

Reprenant l'hypotexte euripidien, l'*Iphigénie* de Racine se centre sur la question de la quête, chez les personnages, d'une glorieuse *onoma*. La pièce accorde en effet une grande importance au thème de la renommée. Ses recours fréquents au champ lexical du nom en témoignent : l'utilisation du substantif « nom » est associée 26 fois sur 28 à la thématique de l'*onoma* des personnages, et cette occurrence ne tient pas compte d'une exploitation similaire du verbe « nommer » (utilisé à quatre reprises), du substantif « renommée » (employé deux fois) et de l'adjectif « renommé ». En outre, les personnages de la tragédie reconnaissent ouvertement leur soif de gloire. D'une part, le roi d'Argos admet honteusement sa coupable ambition :

Moi-mesme (je l'avouë avec quelque pudeur)  
Charmé de mon pouvoir, & plein de ma grandeur,  
Ces noms de Roi des Rois, & de Chef de la Grece  
Chatoüillaient de mon cœur l'orgueilleuse foiblesse<sup>260</sup>.

D'autre part, Achille, en cherchant à conserver la gloire que lui destine le mythe, s'insurge devant les vellétés d'Agamemnon qui semble vouloir renoncer à la guerre de Troie : « Moy je m'arresterois a de vaines menaces ?/ Et je fuïrois l'honneur qui m'attend sur vos traces<sup>261</sup> » ? Par ailleurs, Ulysse confesse à Clytemnestre :

Oüy, c'est moy, qui longtemps contre elle [Iphigénie], & contre vous  
Ay crû devoir, Madame, affermir vostre Epoux,  
Moy, qui jaloux tantost de l'honneur de nos armes,  
Par d'austeres conseils ay fait couler vos larmes [...] <sup>262</sup>.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>260</sup> Jean Racine, *Iphigénie*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 70.



Pour Clytemnestre, c'est à la fois la renommée de son mari et celle à venir de son futur gendre qui fonderont la sienne :

Agamemnon. - Vous n'êtes point icy dans le Palais d'Atrée.  
Vous estes dans un Camp...

Clytemnestre. - OÙ tout vous est soûmis,  
Où le sort de l'Asie en vos mains est remis,  
Où je voy sous vos lois marcher la Grece entiere,  
Où le Fils de Thétis va m'appeler sa Mère.  
Dans quel Palais superbe et plein de ma grandeur,  
Puis-je jamais paroistre avec plus de splendeur<sup>263</sup> ?

Ériphile cherche quant à elle, en Aulis, un nom qui lui rendra les honneurs de son rang :

Helas ! dans cette Troye où j'estois attenduë,  
Ma gloire, disoit-il, m'alloit être renduë ;  
J'allois, en reprenant et mon nom et mon rang,  
Des plus grands Rois en moy reconnoistre le sang<sup>264</sup> .

Enfin, en ce qui concerne Calchas, Doris confirme sa renommée (« Mais Calchas est icy, Calchas si renommé,/ Qui des secrets des Dieux fut tousjours informé<sup>265</sup> ») et Eurybate, faisant le récit à Clytemnestre du sacrifice d'Iphigénie qui se prépare, ajoute que « Calchas seul regne, seul commande<sup>266</sup> ». Afin de triompher dans l'éclat d'une infaillible acuité, le devin, comme Ulysse, fait dès lors obstacle à ceux qui veulent préserver Iphigénie du sacrifice :

Calchas par tous les Grecs consulté chaque jour  
Leur a prédit des vents l'infaillible retour.  
A ses prédictions si l'effet est contraire,  
Pensez vous que Calchas continuë à se taire,  
Que ses plaintes, qu'en vain vous voudrez apaiser,  
Laissent mentir les Dieux sans vous en accuser<sup>267</sup> ?

En véritables héros grecs, les personnages raciniens se mettent tous en quête de renommée. Or la construction d'une *onoma*, dans le théâtre de Racine, semble se faire au prix de la déconstruction d'une autre. À titre d'exemple notons la rivalité qui oppose le personnage d'Agamemnon à celui d'Achille. Agamemnon cherche à préserver son nom

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 11.

lorsque, prétextant un mariage, il utilise celui d'Achille pour piéger Iphigénie et l'entraîner vers le sacrifice. C'est du moins ce que comprend Achille. Apprenant le sacrifice qui se prépare, il déclare à Clytemnestre :

L'outrage me regarde. Et quoy qu'on entreprenne,  
Je répons [*sic*] d'une vie, où j'attache la mienne,  
.....  
C'est peu de vous défendre, & je cours vous vanger,  
Et punir à la fois le cruel stratagème  
Qui s'ose de mon nom armer contre vous mesme<sup>268</sup>.

Devant l'injure que l'on fait à sa gloire, c'est en « outrage[ant] » Agamemnon de « tous les noms odieux » qu'Achille entend, dans un renversement de situation, laver et préserver sa renommée que l'on entache d'un homicide.

Comme chacun des personnages de cette tragédie, Iphigénie est la proie d'une faiblesse humaine : l'amour-propre. Un grand *kleos* devait la couronner dans un sacrifice que retiendrait la postérité, mais elle en est déshéritée. Loin d'être sauvée par Ériphile, Iphigénie se voit voler un *kleos* qui devait lui assurer une éternelle *onoma*. Tel est le véritable sujet de la tragédie de Racine : la déconstruction de l'*onoma* héroïque d'un personnage qui cache, en filigrane d'un discours à double tranchant, un certain amour-propre.

### **Rivalités et construction de l'*onoma* d'Iphigénie**

Avant de connaître la loi de l'oracle, la renommée d'Iphigénie découle de celle de son père.

Quels honneurs ! Quel pouvoir ! Déjà la Renommée  
Par d'estonnants récits m'en avait informée,  
Mais que voyant de près ce spectacle charmant,  
Je sens croistre ma joy & mon estonnement !  
Dieux ! Avec quel amour la Grece vous revere !  
Quel bonheur de me voir la Fille d'un tel Pere<sup>269</sup> !

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 21.

Elle est, comme le souligne Ériphile, « le sang d'Agamemnon<sup>270</sup> ». Mais le mariage qu'on lui destine lui assure un plus grand honneur. En associant son nom à celui d'Achille, Iphigénie gagne une plus grande renommée et la première chose qui donne à Achille un pouvoir sur Iphigénie, c'est précisément sa gloire : « Sa gloire, son amour, mon Pere, mon devoir/ Lui donnent sur mon ame un trop juste pouvoir<sup>271</sup> ». En donnant à Achille la main de sa fille, Clytemnestre elle-même n'ignore pas l'intérêt de cette notoriété lorsqu'elle confesse : « Et mon choix que flattoit le bruit de sa noblesse/ Vous donnoit avec joye au Fils d'une Déesse<sup>272</sup> ». Dans cette perspective, si la critique a tendance à percevoir Iphigénie comme un personnage dont la grande mansuétude s'oppose à l'inclémence d'Ériphile, nous choisissons au contraire de croire que la tension qui oppose ces deux personnages repose sur la question d'une *onoma* qui se construit dans la rivalité.

Ainsi, lorsqu'aux scènes 4 et 5 de l'acte II Iphigénie croit qu'Achille lui préfère Ériphile, c'est son triomphe, bien plus que son amour, qu'elle craint de perdre :

Voila donc le triomphe où j'estois amenée.  
Moi-mesme à vostre char je me suis enchainée.  
Je vous pardonne, hélas ! des vœux interessez,  
Et la perte d'un cœur, que vous me ravissez.  
Mais que sans m'avertir du piege qu'on me dresse  
Vous me laissiez chercher jusqu'au fonds [*sic*] de la Grece  
L'ingrat, qui ne m'attend que pour m'abandonner,  
Perfide, cet affront se peut-il pardonner ?  
.....  
Vous triomphez, cruelle, & bravez ma douleur.  
Je n'avois pas encor senti tout mon malheur.  
Et vous ne comparez vostre exil & ma gloire,  
Que pour mieux relever vostre injuste victoire<sup>273</sup>.

L'*onoma* d'Achille semble, en relevant la renommée d'Ériphile, rabaisser celle Iphigénie. Mais très vite le nom d'Achille est lavé des rumeurs dont on l'avait avili et c'est l'*onoma* d'Iphigénie qui étincelle pour replonger celle d'Ériphile dans les affres de l'anonymat. Parlant de son ennemie, Ériphile dira : « Orgueilleuse Rivale, on t'aime, & tu murmures ?/

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

Souffriray-je à la fois ta gloire & tes injures<sup>274</sup> » ? Iphigénie, une fois assurée de son mariage, bien loin d'épargner sa rivale, nargue son adversaire. Elle demande à Achille d'étaler aux yeux d'Ériphile la gloire et la largesse de l'époux auquel elle associe son nom :

Montrez que je vais suivre au pied de nos Autels  
Un Roy, qui non content d'effrayer les Mortels,  
A des embrazemens ne borne point sa gloire,  
Laisse aux pleurs d'une Espouse attendrir sa Victoire,  
Et par les Malheureux quelquefois désarmé,  
Sçait imiter en tout les Dieux qui l'ont formé<sup>275</sup>.

Tout indique que cette gloire étalée ne peut être prise que comme une avanie, car Ériphile déplore : « Pouvez-vous m'imposer une loy plus funeste,/ Que de rendre mes yeux les tristes spectateurs/ De la félicité de mes persecuteurs<sup>276</sup> » ?

Une autre rivalité se dessine au fil de la pièce, soulignant avec plus de force l'amour-propre d'Iphigénie. Celle-ci oppose Iphigénie à son futur époux, Achille. Fidèle à l'image que s'en est fait le XVII<sup>e</sup> siècle, Racine nous dépeint, tout au long de sa pièce, un Achille plein d'orgueil et jaloux de son honneur. Mais la gloire d'un nom, nous l'avons montré, s'acquiert dans la destruction d'un autre. Or, on note que si le mariage d'Achille et d'Iphigénie unissait au renom du héros le sang d'Agamemnon, la mort prochaine d'Iphigénie oppose la renommée de la victime à celle du guerrier. C'est ce péril qui expliquerait la fureur d'un Achille qui craint de se voir spolie l'honneur d'un grand renom. L'immolation d'Iphigénie, comme chez Euripide et chez Rotrou, la consacrerait en effet première conquérante de Troie. Iphigénie prend bien conscience du triomphe que lui destine une telle mort. Loin de chercher à être sauvée par Achille, elle lui dira :

Ce champ si glorieux, où vous aspirez tous,  
Si mon sang ne l'arrose, est stérile pour vous.  
.....  
Faites pleurer ma mort aux Veuves des Troyens.

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>276</sup> *Ibid.*

Je meurs dans cet espoir satisfaite, & tranquille.  
Si je n'ay pas vescu la Compagne d'Achille,  
J'espere que du moins un heureux Avenir,  
A vos faits immortels joindra mon souvenir,  
Et qu'un jour mon trépas, source de vostre gloire,  
Ouvrira le récit d'une si belle Histoire<sup>277</sup>.

Un tel héroïsme est justement ce qui incommode Achille. Devant ce courage, sa propre grandeur perd de son éclat. L'héroïque sacrifice d'Iphigénie devient la « source de [sa] gloire ». Au début de la pièce, il disait à Ulysse : « J'aurois trop de regret si quelque autre Guerrier/ Au Rivage Troyen descendoit le premier<sup>278</sup> ». Or c'est précisément le titre de premier conquérant de Troie qu'Iphigénie ravira à Achille dans sa mort. Telle est la valeur des questions incriminantes qu'Achille formulera à son adresse : « Et que pretend de moi vostre injuste priere ?/ Vous faudra-t-il toujours combattre la premiere<sup>279</sup> » ? Achille refuse, contrairement à l'Achille de Rotrou, de partager avec une femme les lauriers de la gloire. C'est à ce titre qu'il entend lui imposer la vie : « Ma gloire, mon amour, vous ordonnent de vivre<sup>280</sup> ». Face aux résistances du héros mythique, l'Iphigénie de Racine menace de se suicider pour protéger son honneur :

Quoy, Seigneur, vous iriez jusques à la contrainte ?  
D'un coupable transport écoutant la chaleur  
Vous pourriez ajouter ce comble à mon malheur ?  
Ma gloire vous seroit moins chere que ma vie.  
.....  
Ne portez pas plus loin vostre injuste victoire.  
Ou par mes propres mains immolée à ma gloire,  
Je sçauray m'affranchir, dans ces extremitez  
Du secours dangereux que vous me presentez<sup>281</sup>.

Ériphile elle-même perçoit l'importance d'une telle immolation. Doris, sa confidente, s'étonne :

Ah ! que me dites vous ? Quelle étrange manie  
Vous peut faire envier le sort d'Iphigénie ?  
Dans une heure elle expire. Et jamais, dites vous,  
Vos yeux de son bonheur ne furent plus jaloux<sup>282</sup>.

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 65.

Or, Ériphile lui rétorque le discours suivant :

Jamais rien de plus vray n'est sorti de ma bouche.  
Jamais de tant de soins mon esprit agité  
Ne porta plus d'envie à sa félicité.  
Favorables perils ! Espérance inutile !  
N'as-tu pas veû sa gloire, & le trouble d'Achille ?  
J'en ay veû, j'en ay fuy les signes trop certains.  
Ce Heros si terrible au reste des humains,  
.....  
Elle l'a veû pleurer & changer de visage.  
Et tu la plains, Doris ! Par combien de malheurs  
Ne lui voudrais-je point disputer de tels pleurs ?  
Quand je devrois comme elle expirer dans une heure<sup>283</sup> ...

Certes, l'on pourrait encore dire que de telles paroles ne désignent que l'amour qu'Achille porte à Iphigénie. Mais, en vertu de ce que nous avons montré plus tôt, nous choisissons de croire que ce discours est à double tranchant. La peur d'Achille peut aussi bien être suscitée par la crainte de voir mourir une amante que par celle de se voir spolier un *kleos*. Sachant en outre que l'Achille de Racine se montre moins galant que celui de Rotrou et que son *ethos* rejoint davantage celui du héros d'Euripide, il serait même plus plausible que ce soit la crainte d'un honneur amoindri qui motive sa fureur dans la défense d'Iphigénie.

### L'échec d'une révolte

L'issue de la tragédie, marquée par un nouvel oracle, présente un revirement inattendu qui désigne « du nom d'Iphigénie<sup>284</sup> » ladite Ériphile. Ulysse rapporte, en ces termes, la réaction d'Ériphile :

Elle estoit à l'Autel, & peut-être en son cœur  
Du fatal Sacrifice accusoit la lenteur.  
.....  
On admire en secret sa naissance, & son sort.  
.....  
Déjà pour la saisir Calchas lève le bras.  
*Arreste, a-t'elle dit, & ne m'approche pas.*

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 71.

*Le sang de ces Heros, dont tu me fais descendre.  
Sans tes profanes mains sçaura bien se répandre.  
Furieuse elle vole, & sur l'autel prochain  
Prend le sacré cousteau, le plonge dans son sein*<sup>285</sup>.

Cette fureur d'Ériphile ne traduirait-elle pas la démesure d'une héroïne qui embrasse fièrement son nouveau nom, sa nouvelle *onoma* ? À l'inverse, les célèbres pleurs d'Iphigénie que décrit Ulysse, ne peut-on les percevoir non plus comme des larmes de compassion, mais bien de rage ? Pleine d'amour-propre, Iphigénie méprisait la gloire d'être l'épouse d'Achille. Mais voici que sa rivale lui vole *in extremis* la gloire d'un renom, la renvoyant à l'intérieur des limites d'une condition qu'elle entendait dépasser. Telle est la tragédie d'*Iphigénie* : acculée à la *némésis* (colère) des dieux qui châtient l'*húbris* dont elle s'est rendue coupable, l'héroïne perd son *kleos*. Son amour-propre la plonge du bonheur dans le malheur et déconstruit le dépassement héroïque que lui promettait le mythe, le dépassement mystique que lui octroyait la tragi-comédie de Rotrou. Contrairement à une Alceste qui se sacrifiait pour son époux et que Racine évoquait dans sa préface, c'est pour sa propre gloire qu'Iphigénie cherchait la mort. Son apparente honnêteté ne saurait dissimuler sa vanité. La renommée d'Alceste, épouse aimante et soumise, étincelle dans la déconstruction de celle d'une Iphigénie emblématique de l'orgueilleuse mystique.

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 72 (en italique dans le texte).

## CONCLUSION

En leur ménageant un espace dans l'économie du salut et en sacralisant leur virginité, le clergé catholique a paradoxalement permis aux mystiques de la Contre-Réforme de s'élever au-dessus de leur sexe et de leur humanité dans l'abnégation et la mort. Cette réalité historique a eu un impact sur les mouvements du motif de l'héroïsme. Dans un contexte de centralisation du pouvoir monarchique, la quête du héros aristocratique est progressivement condamnée à la vacuité. Tourné vers Dieu, ce dernier ne peut s'accomplir que dans la contemplative abnégation. Or, si la christianisation de l'éthique héroïque marque le déclin de l'héroïsme viril, elle favorise contre toute attente l'essor d'un héroïsme au féminin. Ce dernier n'est pas à considérer comme une sous-catégorie de l'héroïsme traditionnellement viril. En effet, le véritable héroïsme au féminin (soit celui que l'on reconnaît unanimement et sans équivoque) érige moins en modèle des femmes criminelles que des femmes « sacrificielles<sup>286</sup> », dont les mystiques apparaissent comme le parfait exemple.

Mais ce triomphe de l'héroïsme chrétien au féminin est de courte durée et ce dernier ne tarde pas à s'affaïsser devant l'affirmation d'une abnégation chrétienne de plus en plus asphyxiante et la condamnation grandissante des ruses de l'amour-propre. Les premiers symptômes de son altération se détectent dans la tragi-comédie de Rotrou. La virginité d'Iphigénie, sa consécration divine et sa louable aspiration au sacrifice lui permettent de transcender son sexe. Toutefois ce dépassement héroïque est partiellement souillé par une vaine ambition. Son trépas sert les intérêts d'un amour-propre contraire à l'abnégation. Dans sa mort, Iphigénie revendique en effet la gloire d'une victoire sur Troie. Pour la

---

<sup>286</sup> Dufourmantelle, Anne, *La femme et le sacrifice : d'Antigone à la femme d'à côté*, Paris, Denoël, 2007, p. 23.



première fois sur les planches du XVII<sup>e</sup> siècle, l'héroïne mythique se révèle donc, chez Rotrou, coupable de fausse modestie. À l'ère classique, la tragédie de l'Iphigénie de Racine réside plus radicalement dans l'échec d'une vaine tentative d'émancipation. En quête d'*onoma*, le personnage se nourrit en effet d'opportunistes et vils desseins. Pour étinceler dans la gloire, c'est aux dépens d'Achille et d'Ériphile qu'Iphigénie entend se forger une renommée posthume. Or, dans un retournement inattendu, l'héroïne se voit destituée du rôle que lui destinait le mythe dans la guerre de Troie. Reconnue coupable d'amour-propre, de fausse modestie et de fausse dévotion, elle est démasquée par la pièce de Racine, renvoyée à une condition qu'elle entendait dépasser et reléguée à la sujétion maritale. Les possibilités d'héroïsme chrétien au féminin sont réduites à néant : le paradoxe est levé.

Une telle interprétation de la pièce de Racine ne semble pas avoir marqué la critique. On convient traditionnellement de la pureté de cette héroïne classique. Nous espérons avoir su perturber cette logique. Car parler d'une pièce classique au XXI<sup>e</sup> siècle c'est, nous semble-t-il, poser la question de ses possibilités d'adaptation. Pour certains, la mise en scène d'une pièce classique doit s'attacher aux traces de sa première représentation. Nous pensons notamment à Roland Barthes qui dénonçait la diction naturaliste de Maria Casarès lorsqu'elle interprétait le rôle de Phèdre<sup>287</sup> ou à Benjamin Lazar, metteur en scène du *Bourgeois gentilhomme*, qui a récemment tenté une reconstitution fidèle à l'art oratoire de l'acteur du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>288</sup>. Pour d'autres, l'acharnement dans la reproduction fidèle d'une représentation passée condamne injustement le potentiel d'une œuvre théâtrale. Rappelons à ce titre les propos d'un Jacques Truchet qui, dans son ouvrage *La Tragédie classique en France*, reconnaît avec le metteur en scène Roger Planchon que l'adaptation doit exprimer

---

<sup>287</sup> Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, p. 139.

<sup>288</sup> Jean-Baptiste Poquelin (dit Molière) et Jean-Baptiste Lully, *Le bourgeois gentilhomme* [1670], mise en scène de Benjamin Lazar, Paris, Théâtre du Trianon, 10 novembre 2004, enregistrement vidéo réalisé par Martin Fraudreau, Paris, Alpha, 2005, 4h, 22min.

un parti pris<sup>289</sup>, ou ceux d'un Robert Lévesque qui, dans *La liberté de blâmer*, déconseille au metteur en scène un rapport muséologique face au répertoire étranger<sup>290</sup>. Or, partant du principe que l'expérience personnelle du classique enrichit sa portée, comme le suggérait Calvino<sup>291</sup>, que chaque texte littéraire porte en lui des textes en puissance, comme le rappelle Sophie Rabau<sup>292</sup>, et qu'il faut dégager des pièces classiques un ensemble d'adaptations possibles, mais non anachroniques, pour en renouveler la valeur, si l'on admet que l'héroïne tragique de Racine n'est point aussi intègre qu'on le dit, une porte vient de s'ouvrir quant à l'une des possibilités d'adaptation de la tragédie de Racine.

En terminant, nous aimerions souligner que, si d'Euripide à Racine en passant par Rotrou, les tragédies auxquelles nous nous sommes intéressée se centrent sur la question des possibilités d'un héroïsme au féminin, le travail de ces dramaturges est, en lui-même, héroïque. Dans *Les Travaux et les jours*, Hésiode définissait deux *Eris* : l'une négative et destructrice, soit celle de l'héroïsme guerrier d'Homère, l'autre génératrice d'émulation fructueuse et qui peut être le propre de l'aède<sup>293</sup>. Dans un même ordre d'idées, l'héroïsme des poètes de la Renaissance se mesurait à leur aptitude à dépasser leurs prédécesseurs<sup>294</sup>. Or, la mise en scène du mythe d'Iphigénie se présente tant dans le théâtre d'Euripide que dans celui de Rotrou ou de Racine comme le résultat d'une émulation productive. S'inspirant respectivement de leurs prédécesseurs, les trois dramaturges, à la lumière d'un nouveau contexte politique, social ou religieux, éclairent leur destinataire sur une nouvelle portée de

---

<sup>289</sup> Jacques Truchet, *La tragédie classique en France*, Paris, P.U.F., 1975, p. 213.

<sup>290</sup> Robert Lévesque, *La liberté de blâmer*, Cap-Saint-Ignace, Boréal, 1997, p. 122.

<sup>291</sup> Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, Paris, Seuil, 1984, p. 9.

<sup>292</sup> Sophie Rabau, *L'intertextualité*, Paris, Flammarion, 2002, p. 41.

<sup>293</sup> Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau, éd., *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, Presse Universitaires du Septentrion, 1996.

<sup>294</sup> Du Bellay invite les poètes épiques à dépasser leurs prédécesseurs médiévaux : « Comme luy donq', qui a bien voulu emprunter de nostre Langue les Noms, et l'Hystoire de son Poëme, choysi moy quelque un de ces beaux vieulx Romans Francoys, comme un *Lancelot*, un *Tristan*, ou autres : et en fay renaitre au monde un [*sic*] admirable *Iliade*, & laborieuse *Eneïde* . », Joachim Du Bellay, *La deffence, et illustration de la langue françoise*, Jean-Charles Monferran, éd., Genève, Droz, 2001, [1549], p. 139.

l'allégorie mythique. L'entreprise du dramaturge et plus largement celle du poète engage, de génération en génération, une émulation intellectuelle. Celle-ci ouvre notamment sur un dialogue atemporel entre les auteurs qui tour à tour prétendent à la gloire d'éclairer l'humanité sur les limites de sa condition, sur le sens de son existence et sur sa marge de manœuvre héroïque.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Corpus

#### a. Textes à l'étude

Rotrou, Jean, *Iphigénie*, Paris, Antoine de Sommerville, in-4, 1641, 117 p.

-----, *Iphigénie*, dans *Théâtre complet*, vol. 2, Georges Forestier, éd., Paris, Société des textes français modernes, 1999.

Racine, Jean, *Iphigénie*, Paris, Claude Barbin, 1675, in-12, 72 p.

-----, *Iphigénie*, dans *Théâtre complet*, vol. 2, Jean Pierre Collinet, éd., Paris, Gallimard, 1983.

-----, *Iphigénie*, dans *Œuvres complètes*, Georges Forestier, éd., Paris, Gallimard, 1999.

-----, *Œuvres complètes de J. Racine*, Paris, Furne, 1829, [1670].

#### b. Textes sources

Eschyle, *L'Orestie*, Daniel Loayza, trad., Paris, Flammarion, 2001.

Sophocle, *Tragédies*, Paul Mazon, trad., Paris, Gallimard, 1973.

Euripide, *Tragédies complètes*, vol. 2, Marie Delcourt-Curvers, trad., Paris, Gallimard, 1988.

#### c. Textes sacrés

*Bible à quarante-deux lignes*, Mayence, Johannes Gutenberg, Johann Fust et Pierre Schœffer, 2 vol., 1454, in-folio, 1282 p.

*La Bible de Jérusalem*, l'Ecole biblique de Jérusalem, trad., Paris, Cerf, 1998.

*La Bible : traduction œcuménique*, 10<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 2004.

*La Sainte Bible nouvellement translattée de latin en françois, selon l'édition latine, dernièrement imprimée à Louvain : reveuë, corrigée, & approuvée par gens sçavants, à ce deputez*, Bartholomy de Grave, trad., Louvain, Anthoine Marie Bergagne & Jehan de Uvaen, 1550, [format inconnu], 980 p.

*La Genèse traduite en françois : avec l'explication du sens littéral & du sens spirituel, tirée des SS Peres & des auteurs ecclesiastiques*, Isaac Le Maistre de Sacy, sieur Pierre Thomas Du Fossé et l'abbé de Beaubrun, trad., Lyon, Claude Rey, 1685, in-8, 516 p.

*Le Nouveau Testament de nostre Seigneur Jesus Christ traduit en françois selon l'edition vulgate, avec les differences du grec*, vol. 1 et 2, Isaac Lemaistre Sacy, trad., Mons, Gaspard Migeot, 1667, in-8, 1059 p.

*Le saint, sacré, universel et général Concile de Trente, légitimement signifié & assemblé sous nos saints Pères les papes, Paul III, l'an 1545, 1546, 1547, Jules III, l'an 1551 & 1552 & sous nostre Père Pie quatriesme, 1562, 1563*, Hervet Gentian, trad., Rouen, Clément Malassis, 1656, [format inconnu], 620 p.

*L'évangile selon Thomas*, Antoine Guillaumont *et al.*, trad., Paris, P.U.F, 1959.

## II. Sources complémentaires

### a. Textes

Aristote, *Poétique*, Barbara Gernez. trad., Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Aubignac, François Hédelin, (Abbé d'), *La pratique du théâtre*, Paris, Antoine de Sommaville, in-4, 1657.

Bossuet, Jacques-Bénigne, « La création du second sexe », *Elévations sur les mystères*, Dréano Maturin, éd., Paris, Vrin, 1962, [1704], p.158-161.

-----, « Panégyrique de sainte Catherine », *Œuvres*, L'abbé Velat et Yvonne Champaville éd., Paris, Gallimard, 1961, [1661].

-----, « Premier sermon pour la fête de l'Assomption de la sainte Vierge », *Œuvres de Bossuet*, vol. 3, Paris, Firmin Didot frères, 1847 [1661].

-----, « Sermon pour le jour des morts : sur la résurrection dernière », *Sermons de messire Jacques-Bénigne Bossuet*, vol. 1, Paris, Antoine Boudet, 1772, [1669], [format inconnu], 387 p.

-----, « Sermon pour la fête de l'Annonciation », *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. 2, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1836, [1659].

Corneille, Pierre, *Polyeucte martyr : tragédie*, Paris, Antoine de Sommaville et Augustin Courbé, 1643, in-4, 121p.

-----, *Théodore vierge et martyre*, Paris, Toussaint Quinet, 1646, in-4, 128 p.

Daon, Roger, *Conduite des âmes dans la voye du salut : pour servir de supplément à la conduite des confesseurs dans le tribunal de la pénitence*, Paris, Gabriel-Charles Berton, 1759, [1753], in-12, 311 p.

Destouches, Philippe Nericault, *Le glorieux : comédie en vers, en cinq actes*, Vienne, Pierre Van Ghelen, s.d., in-8, 127 p.

Du Bellay, Joachim, *La deffence, et illustration de la langue françoise*, Jean-Charles Monferran, éd., Genève, Droz, 2001, [1549].

Du Bosc, Jacques, *L'honneste femme*, Paris, Pierre Aubouin, 1639-1640, in-8, 413p.

-----, *La femme héroïque, ou les héroïnes comparées avec les héros en toute sorte de vertus*, vol. 1 et 2, Paris, Antoine de Sommaville et Augustin Courbé, 1645, in-4, 1080 p.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *De l'éducation des filles*, Amsterdam et Leipzig, Arkstee & Merkus, 1754, [1687], in-12, 167 p.

Fleury, l'abbé, *Traité du choix et de la méthode des études*, Paris, Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier, 1687, in-12, 365 p.

Fontenelle, Bernard Le Bouyer (ou Le Bovier) de, « Lettre au gros marquis », *Variétés littéraires*, n° 4, vol. 1, Jean-Marie-Louis Coupé, éd., Paris, Bureau, rue Meslée n° 59, 1786-1787, in-8, p. 235-240.

La Bruyère, Jean, *Les caractères de Théophraste traduits du grec avec les caractères ou les mœurs de ce siècle*, Marc Escola, éd., Paris, Honoré Champion, 1999, [1688].

Le Moyne, Pierre, *La galerie des femmes fortes*, vol. 1 et 2, Paris, Compagnie des marchands libraires du Palais, 1665 [1647], in-12, 653 p.

Peletier du Mans, Jaques, *L'Art poétique*, Lyon, Jean de Tournes et Guillaume Gazeau, 1555, [format inconnu], 116 p.

Maintenon, Madame de, « Lettre à Mme de Fontaines, dame de Saint Louis », *madame de Maintenon d'après sa correspondance authentique : choix de ses lettres et entretiens*, vol.1, Auguste Geffroy éd., Paris, Hachette, 1887, [1691].

Pringy, Jeanne-Michelle (de), *Les differens caractères des femmes du siècle, avec la description de l'amour propre : contenant six caractères & six perfections*, Paris, Médard-Michel Brunet, 1699, [1685], in-12, 279 p.

Racine, Jean, *Andromaque*, Paris, Théodore Girard, 1668, in-12, 95 p.

Saint Augustin, évêque d'Hippone, *La Genèse au sens littéral, en douze livres : De genesi ad litteram, libri duodecim*, 2 vol., Paul Agaësse et Aimé Solignac, trad., Paris, Desclée de Brouwer, 1972, [1970].

-----, *La cité de Dieu*, Lucien Jerphagnon, éd., Paris, Gallimard, 2000.

Sprenger, Jacques et Institoris, Henry, *Le marteau des sorcières : malleus maleficarum*, Armant Danet, trad., Grenoble, Jérôme de Millon, 1990, [1486].

### **b. Dictionnaires**

Richelet, Pierre, *Dictionnaire françois*, 2 vol., Genève, Jean-Herman Widerhold, 1679-1680, [format inconnu], 1146 p.

Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel*, 3 vol., La Haye & Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690, [format inconnu], 2160 p.

*Dictionnaire de l'académie française*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Vve Jean-Baptiste Coignard, 1694, [format inconnu], URL : [www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos](http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos).

## **III. Études**

### **a. Sur l'intertextualité**

Compagnon, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

Genette, Gérard, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

Goodkin, Richard, éd., *Autour de Racine : Studies in Intertextuality*, New Haven, Cn, Yale University Press, 1989.

Rabau, Sophie, *L'intertextualité*, Paris, Flammarion, 2002.

Riffaterre, Michael, *La production du texte*, Paris, Seuil, 1979.

### **b. Sur le dogme chrétien à travers les âges**

Alliance Biblique française, éd., « La Bible en français du XV<sup>e</sup> siècle au milieu du XX<sup>e</sup> siècle », URL : [http://www.la-bible.net/page.php?ref=bible16\\_20\\_intro](http://www.la-bible.net/page.php?ref=bible16_20_intro).

Armogathe, Jean-Robert, dir., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.

Baudry, Gérard-Henry, *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000.

Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France : depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, François Trémolières, dir., Grenoble, Jérôme Millon, 2006, [1916-1933].

Brown, Peter Robert Lamont, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, trad., Paris, Gallimard, 1995, [1988].

Certeau, Michel (de), *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

- Forestier, Julie, *Anges et démons dans l'univers biblique*, Paris, Libro, 2006.
- Houdard, Sophie, Sophie Houdard, *Les invasions mystiques : spiritualités, hétérodoxies, et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Lubac, Henri (de), *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen âge : étude historique*, Paris, Aubier, 1949.
- Neher, André, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, Paris, Payot & Rivages, 2004.
- Ponsot, Hervé, frère, « Vie et mort chez saint Paul », enregistrement sonore, Toulouse, Couvent dominicain de Marseille, 2005, URL : [http://marseille.dominicains.com/IMG/mp3/conf\\_ponsot\\_dec05-2.mp3](http://marseille.dominicains.com/IMG/mp3/conf_ponsot_dec05-2.mp3).
- Reyburn, William David, Mcg Fry Euan, et René Péter-Contesse, *La Genèse : manuel du traducteur : commentaire linguistique et exégétique de la Bible*, vol. 1, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2005.
- Vacant, Alfred, et al., dir., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, 33 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1930-.

### **c. Sur la place de la femme à l'époque moderne**

- Beauvalet-Boutouyrie, Scarlett, *Les femmes à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Belin, 2003.
- Bernos, Marcel, *Femmes et gens d'Église dans la France classique : XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2003.
- Delumeau, Jean, *La peur en occident : XIV<sup>e</sup> –XVIII<sup>e</sup> siècle : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.
- Groppi, Angela et Agnès Fine, dir., « Femmes, dot et patrimoine », *Clio*, n<sup>o</sup> 7, 1998, URL : <http://clio.revues.org/index704.html>.
- Hodgson, Richard G., éd., *La femme au XVII<sup>e</sup> siècle : actes du colloque de Vancouver University of British Columbia 5-7 octobre 2000*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2002.
- Jensen, Katharine Ann, « La nouvelle querelle des femmes : Feminist Criticism and Seventeenth-Century Literature », *Œuvres et critiques*, vol. 16, n<sup>o</sup> 1, 1991, p. 87-95.
- Portemer, Jean, « Réflexion sur les pouvoirs de la femme selon le droit français au XVII<sup>e</sup> siècle », *XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. 36, n<sup>o</sup> 144, 1984, p. 189-199.
- Reynes, Geneviève, *Couvents de femmes : la vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1987.



Wetsel, David, et Frédéric Canovas, éd., *Les femmes au Grand Siècle : le baroque : musique et littérature : musique et liturgie : actes du 33<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, vol. 2, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003.

Wolfgang, Leiner, éd., *Onze études sur l'image de la femme dans la littérature française du dix-septième siècle*, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1984.

-----, éd., *Onze nouvelles études sur l'image de la femme dans la littérature française du dix-septième siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1984.

Zemon Davis, Natalie et Arlette Farge, dir., *Histoire des femmes en occident : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 2001, [1991].

#### **d. Sur la place de la femme dans le dogme chrétien**

Alemany, Véronique, Monique et Bernard Cottret, dir., *Saintes ou sorcières : l'héroïsme chrétien au féminin*, Paris, Les Éditions de Paris, 2006.

Alverny, Marie-Thérèse d', « Comment les théologiens et les philosophes voient la femme », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 20, 1977, p. 105-129.

Bajomée, Danielle, Juliette Dor et Marie-Elisabeth Montulet-Henneau, *Femmes et livre*, Paris, L'harmattan, 2007.

Crété, Liliane, *Le protestantisme et les femmes : aux origines de l'émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1999.

Fatum, Lone, « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts in Feminist Reconstruction of Early Christian History », *Studia Theologica*, vol. 43, n<sup>o</sup> 1, 1989, p. 61-80.

Grudem, Wayn, « Does kephale ("Head") Mean "Source" or "Authority over" in Greek Literature? », *Trinity Journal*, vol. 6, n<sup>o</sup>1, 1985, p. 38-59.

-----, « The Meaning of "kephale" ("Head") : A Response to Recent Studies », *Trinity Journal*, vol. 11, n<sup>o</sup>1, 1990, p. 3-72.

L'Hermite-Leclercq, Paulette, *L'Église et les femmes dans l'occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1997.

Porcile Santiso, María Teresa, *La femme : espace de salut*, Paris, Cerf, 1999, [1991].

#### **e. Sur le motif de l'héroïsme à travers les âges**

Aélien, Rachel, *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

- Alexandre, Denise, éd., *Héroïsme et démesure dans la littérature de la Renaissance : les avatars de l'épopée : actes du colloque international (21-23 octobre 1994)*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.
- Annequin, Colette, et al., dir., *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité : actes du colloque de Besançon, 25-26 avril 1984*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Bayet, Albert, *Le suicide et la morale*, New York, Arno Press, 1975, [1922].
- Bénichou, Paul, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 2003, [1948].
- Bjaï, Denis et Ribémont, Bernard, dir., *Entre Moyen Âge et Renaissance : continuités et ruptures : L'héroïque*, dans *Cahier de recherches médiévales*, n° 11 spécial, 2004, URL : <http://crm.revues.org/index1902.html>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2009.
- Blaise, Fabienne, Pierre Judet de la Combe, et Philippe Rousseau, éd., *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.
- Blaise, Fabienne, « Figure d'Eros », *Uranie*, n° 8, 1996, p. 51-62.
- Blok, Josine, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth.*, Leiden, Brill, 1995.
- Bonnard André, *La tragédie et l'homme : études sur le drame antique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951.
- Bouvier David, *Le sceptre et la lyre : l'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- Brulé, Pierre, *La fille d'Athènes : la religion des filles à Athènes à l'époque classique : mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Chênerie, Marie-Luce, *Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986.
- Combarieu du Grès, Micheline de, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste : des origines à 1250*, vol. 1, Aix-en-Provence, Publications Université de Provence, 1979.
- Dejardin, Isabel, *Captives en tragédie : la captivité au féminin sur les scènes antiques et modernes*, Saint-Genouph, Nizet, 2008.
- Delcourt, Denyse, *L'éthique du changement dans le roman français du XII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1990.
- Dubois, Page, *Centaurs and Amazons : Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1982.

- Dufourmantelle, Anne, *La femme et le sacrifice : d'Antigone à la femme d'à côté*, Paris, Denoël, 2007.
- Fauquier, Michel et Villette, Jean-Luc, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, et IV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ophrys, 2000.
- Fouchard, Alain, *Aristocratie et démocratie : idéologie et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, Presses universitaires Franc-Comtoises, 1997.
- Galy, Jean-Michel et Guelfucci, Marie-Rose, éd., *L'homme grec face à la nature et face à lui-même : en hommage à Antoine Thivel*, Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, 2000.
- Goupillaud, Ludivine, *De l'or de Virgile aux ors de Versailles : métamorphoses de l'épopée dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Genève, Droz, 2005.
- Jullien, Claudia et al., *L'héroïsme*, Pierre Brunel, dir., Paris, Vuibert, 2000.
- Kerbrat, Marie-Claire, *Leçon littéraire sur l'héroïsme*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- Lajarte, Philippe de, dir., *Avatars littéraires de l'héroïsme de la Renaissance au Siècle des lumières*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2005.
- Leduc, Guyonne, dir., *Réalité et représentations des Amazones*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Maret, Michel, *L'euthanasie : alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2000.
- Méniel, Bruno, *Renaissance de l'épopée : la poésie épique de 1572 à 1623*, Genève, Droz, 2004.
- , « La vierge guerrière dans le poème épique de la Renaissance, en Italie et en France », *Littérales*, n<sup>o</sup> 31, Nanterre, 2002, p. 217-236.
- Monsacré, Hélène, *Les larmes d'Achille : le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, Albin Michel, 1984.
- Poirion, Daniel, « Le roman d'aventure au Moyen Age : étude d'esthétique littéraire », *Cahier de l'Association internationale des études françaises*, vol. 40, n<sup>o</sup> 40, 1988, p. 111-127.
- Richmond, Ian Mackenzie, *Héroïsme et galanterie : l'abbé de Pure, témoin d'une crise (1653-1665)*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1977.
- Ripoll, François, *La morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne*, Louvain, Peeters, 1998.
- Romilly, Jacqueline de, *La tragédie grecque*, Paris, P.U.F., 1973, [1970].

-----, *Rencontres avec la Grèce antique : 15 études et conférences*, Paris, De Fallois, 1995.

Saïd, Suzanne, *La faute tragique*, Paris, Maspéro, 1978.

Sawicki, Frédéric, « A. Jouanna, *Le devoir de révolte : la noblesse française et la gestation de l'État moderne*, et E. Schalk, *L'épée et le sang : Une histoire du concept de noblesse* », *Politix*, 1997, vol. 10, n° 37, p. 170-177.

Schaerer, René, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958.

Thomasset, Claude et Danièle James-Raoul, dir., *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

Thomas, Joël, « Camille, guerrière, vierge et martyre (Enéide, XI, 498-895) », *Libres Horizons*, Micéala Symington et Béatrice Bonhomme, dir., Paris, L'Harmattan, 2008, p. 277-283.

Vernant, Jean-Pierre et Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 2 vol., Paris, La Découverte, 1986.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1974.

Zanta, Léontine, *La renaissance du stoïcisme au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914.

#### **f. Sur le mythe dans le théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle**

Delmas, Christian, « Comment parler du mythe littéraire au XVII<sup>e</sup> siècle : l'exemple du théâtre », *Revue de la Société d'histoire du théâtre*, vol. 40, n° 3, 1988, p. 207-216.

-----, *Mythologie et mythe dans le théâtre français (1650-1676)*, Genève, Droz, 1985.

Lippi, Laetitia, *L'oracle dans les tragédies françaises de 1635 à 1700*, mémoire de maîtrise, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2000.

Louvat-Molozay, Bénédicte, « De l'oracle de tragédie comme procédé dramaturgique : l'exemple de Corneille », *Mythe et Histoire dans le théâtre classique : hommage à Christian Delmas*, Fanny Népote-Desmarres, éd., Jean-Philippe Groperrin, collab., Paris, Honoré Champion, 2002, p. 395-416.

Tobari, Tomoo, « La mythologie grecque dans le théâtre français à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, vol. 25, n° 25, 1973, p.311-318.

#### **g. Sur la poétique au XVII<sup>e</sup> siècle**

- Collognat, Annie, *Le baroque en France et en Europe*, Paris, Pocket, 2003.
- Delmas, Christian, *La tragédie de l'âge classique (1553-1770)*, Paris, Seuil, 1994.
- Forestier, Georges, *Introduction à l'analyse des textes classiques*, Paris, Nathan, 1993.
- , *Esthétique de l'identité dans le théâtre français (1550-1680) : le déguisement et ses avatars*, Genève, Droz, 1988.
- , « Le merveilleux sans merveilleux, ou du sublime au théâtre », *XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. 46, n<sup>o</sup> 182, 1994, p. 95-103.
- Fumaroli, Marc, *Héros et orateurs : rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Paris, Droz, 1996.
- Kronegger Marlies, éd., *Esthétique baroque et imagination créatrice*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1998.
- Morel, Jacques, *Agréables mensonges : essai sur le théâtre français du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1991.
- Morgan, Janet, « The Meanings of *vraisemblance* in French Classical Theory », *Modern Language Review*, 1986, vol. 81, n<sup>o</sup> 2, p. 293-304.
- Scherer, Jacques, *La dramaturgie classique en France*, Paris, Nizet, 1986, [1950].
- Tournand, Jean-Claude, *Introduction à la vie littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2005, [1997].
- Truchet, Jacques, *La tragédie classique en France*, Paris, P.U.F., 1975.

#### **h. Autour d'Euripide et de son *Iphigénie à Aulis***

- Gliksohn, Jean-Michel, *Iphigénie de la Grèce antique à l'Europe des lumières*, Paris, P.U.F., 1985.
- Cusset, Christophe, éd., *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyances*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003.
- Sansone, David, « Iphigeneia Changes her Mind », *Illinois Classical Studies*, vol. 16, n<sup>o</sup> 1, 1991, p. 161-172.
- Siegel, Herbert, « Self-Delusion and the *volte-face* of Iphigenia in Euripides' "Iphigenia at Aulis" », *Hermes*, vol. 108, n<sup>o</sup> 3, 1980, p. 300-321.
- Sorum, Christina Elliott, « Choice, and Meaning in Euripides' *Iphigenia at Aulis* », *The American Journal of Philology*, vol. 113, n<sup>o</sup> 4, 1992, p. 527-542.

Sousa, Enrique, *Mythe, texte et héroïsme dans l'Iphigénie à Aulis d'Euripide*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1999.

Walsh, George, « *Iphigenia in Aulis* : Third Stasimon », *Classical Philology*, vol. 69, n° 4, 1974, p. 241-248.

### **i. Sur le théâtre de Rotrou**

Maillard, Jean-François, *Essai sur l'esprit du héros baroque, 1580-1640 : le même et l'autre*, Paris, Nizet, 1973.

Garapon, Robert, « Rotrou et Corneille », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 4, 1950, p. 385-94.

Goyet, Thérèse, « De Rotrou à Racine : construction dramatique et valeurs sur le sujet d'Iphigénie », *Mélanges historiques et littéraires sur le XVII<sup>e</sup> siècle offerts à Georges Mongrédien*, Paris, Publications de la Société d'étude du XVII<sup>e</sup> siècle, 1974.

Lancaster, Henry Carrington éd., *Le mémoire de Mahelot, Laurent et autres décorateurs de l'hôtel de Bourgogne et de la comédie-française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1920.

Lebègue, Raymond, « Rotrou, dramaturge baroque », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 4, 1950, p. 379-384.

Morel, Jacques, *Jean Rotrou : dramaturge de l'ambiguïté*, Paris, Armand Colin, 1968.

Rousset, Jean, *L'intérieur et l'extérieur : essai sur la poésie et sur le théâtre au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Corti, 1976.

Sakharoff, Micheline, *Le héros, sa liberté et son efficacité : de Garnier à Rotrou*, Paris, Nizet, 1967.

Vialleton, Jean-Yves et Macé, Stéphane, *Rotrou : dramaturge de l'ingéniosité*, Paris, PUF, 2007.

Vuillemin, Jean-Claude, *Baroquisme et théâtralité : le théâtre de Jean Rotrou*, Paris/ Seattle/ Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994.

Soare, Antoine, « Jean de Rotrou, *Théâtre complet*, I : *Bélisaire. Venceslas*, édition dirigée par Georges Forestier, texte établi et présenté par Marianne Béthéry, Paris, Société des textes français modernes, 1998. Un vol. 12 x 18 cm de 412 p. ; Jean de Rotrou, *Théâtre complet*, II : *Hercule mourant. Antigone. Iphigénie*, textes établis et présentés par Bénédicte Louvat, Dominique Moncond'huy et Alain Riffaud, Paris, Société des textes français modernes, 1999. Un vol. 12 x 18 cm de 539 p. », dans « Comptes rendus », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 118, 2003, p. 169-171.

### **j. Sur le théâtre de Racine**

- Ahmed, Ehsan, «Racine's Agamemnon : The Problem of Voice in *Iphigénie* », *Romanic review*, vol. 79, n° 4, 1988, p. 574-58.
- Barthes, Roland, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963.
- Biet, Christian, *Racine*, Paris, Hachette Livre, 1996.
- Bruneau, Marie-Florine, *Racine : le jansénisme et la modernité*, Paris, Corti, 1986.
- Cheyns, André, « Racine héritier de la Grèce dans *Iphigénie* : les personnages d'Ériphile et d'Agamemnon », *Lettres romanes*, vol. 50, n° 1-2, 1996, p. 3-35.
- Delcroix, Maurice, *Le Sacré dans les tragédies profanes de Racine : essai sur la signification du dieu mythologique et de la fatalité dans La Thébàïde, Andromaque, Iphigénie et Phèdre*, Paris, Nizet, 1970.
- Delmas, Christian, «Iphigénie : tragédie sans machines », *Littératures classiques*, n° 7, 1985, p. 189-205.
- Elliot, Revel, *Mythe et légende dans le théâtre de Racine*, Paris, Lettres modernes, 1969.
- Ekstein, Nina « The Destabilization of the Future in Racine's *Iphigénie* », *The French Review*, vol. 66, no 6, 1993, p. 919-931.
- Félibien, André, *Relation de la fête de Versailles du dix-huit juillet mille six cent soixante-huit : les divertissements de Versailles donnés par le Roi à toute sa cour au retour de la conquête de la Franche-Comté en l'année mille six cent soixante-quatorze*, Paris, Dédale, Maisonneuve & Larose, 1994, [1668 et 1674].
- Goldmann, Lucien, *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.
- Knight, Roy Clement, *Racine et la Grèce*, Paris, Boivin, 1951.
- Koch, Erec, « Tragic disclosures of Racine's *Iphigénie* », *Romanic Review*, vol. 81, n° 2, 1990, p. 161-172.
- Nancy, Claire, « *Iphigénie*, d'Euripide à Racine : Une réécriture », *Poétique*, n° 129, 2002, p. 33-50.
- Niderst, Alain, *Racine et la tragédie classique*, Paris, P.U.F., 1978.
- Rohou, Jean, *Jean Racine : entre sa carrière, son œuvre et son Dieu*, Paris, Fayard, 1992.

#### **k. Divers**

- Calvino, Italo, *Pourquoi lire les classiques*, Paris, Seuil, 1984.

Chateaubriand, François René de, *Mémoires d'outre-tombe*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1951.

Lévesque, Robert, *La liberté de blâmer*, Cap-Saint-Ignace, Boréal, 1997.

Poquelin, Jean-Baptiste (dit Molière) et Jean-Baptiste Lully, *Le bourgeois gentilhomme* [1670], mise en scène de Benjamin Lazar, Paris, Théâtre du Trianon, 10 novembre 2004, enregistrement vidéo réalisé par Martin Fraudreau, Paris, Alpha, 2005, 4h, 22min.