



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Dipartimento di Storia

Scuola di dottorato in Scienze storiche

Indirizzo Storia del Cristianesimo e delle Chiese

XXV ciclo a.a. 2011-2012

Port-Royal. La preghiera e la liturgia (1609-1669). I percorsi di spiritualità e l'elaborazione della resistenza.

Direttrice della Scuola: Chiar.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo: Chiar.mo Prof. Paolo Bettiolo

Supervisore: Chiar.mo Prof. Paolo Bettiolo

Dottorando: Giuseppe Fulvio Maurilio Accardi

Ai miei genitori.

ABSTRACT

Throughout the XVII century Port-Royal nuns face various challenges that compromise their overall existence. In 1650s and 1660s, the French Clergy together with the Crown try several times to subdue all their components, and therefore also Port-Royal nuns, to the signature of a Formulaire in ratification of the anti-Jansenist condemnation endorsed by the papacy, especially with Urban VIII, Alexander VII, Clement IX and Clement XI. Port-Royal community rejects to sign, and starts to elaborate a mythic narration that combines resistance and martyrology. Port-Royal nuns write many historical documents that are used by the community as an apologetic means also during the persecutions of the early XVIII century.

The aim of my doctoral research is the analysis the long and complex formation process of the Port-Royal identity, starting from its origins and its development from 1609 onward, when the reform started, and in 1668-1669, during the so-called «Paix de l'Église», that marks the end of the first anti-jansenist persecutions and the acme of the adherence of the community to the Jansenism. The specific focus is the analysis of the community spiritual life through the analysis of the praying and edifying literature of the nuns, that until today has been put aside by historiography.

In order to highlight how the community took part to the development of French spirituality of the early XVII century, this work tries to rebuild the image of the spirituality experienced in the monastery, once its identity had been well established. 1. Including Salesian and Oratorian experiences, the reform of mère Angélique grows up during the direction of Saint-Cyran (1633-1643), that harshly stresses the spiritual conduct of the monastery as a whole. 2. Eucharistic adoration became more and more refined, growing as the liturgical centre of the new Istitut du Saint-Sacrement (1633-1647) and endly the model that conforms the communal enterprise of recollection of memories on the reform, and since 1630s it combines the slow development of the self-representation, enhanced by internal traditions and loyalty to the monastic model. It is a remarkable witness of the construction of specific categories of Port-Royal spirituality, before those Jansenist experience in which these categories found their own doctrinal field. 3. Furthermore, regulation of the prayer through oral and written normative devices becomes an important characteristic of the community. 4. The last part of the work focuses on the construction of a unique and shared 'speech'

that develops into a true ideology facing the menace or the real suffering of persecutions in the second half of the century.

* * *

Durante il XVII secolo, le religiose di Port-Royal affrontano diverse crisi che compromettono la stabilità del loro ordine. Negli anni Cinquanta e Sessanta il clero e la Corona di Francia stabiliscono diverse volte per tutti i loro appartenenti, e anche per le monache di Port-Royal, l'obbligo della firma del Formulario di ratifica delle condanne gianseniste da parte del papato, in particolare da Urbano VIII, Alessandro VII, Clemente IX e Clemente XI. La comunità di Port-Royal rifiuta la firma ed elabora una narrazione mitica di resistenza e martirio, pervenendo infine, alla proliferazione di documenti storici che funzionano come strumento apologetico proprio della comunità anche nelle persecuzioni del primo Settecento.

La ricerca presente ha un obiettivo preciso: si concentra nell'approfondire la lunga e complicata definizione dell'identità di Port-Royal, nelle sue origini e nella sua trasformazione nel periodo compreso tra il 1609, data del debutto della riforma, e il 1668-1669, all'inizio della cosiddetta «Paix de l'Église», che segna la fine delle prime grandi persecuzioni antigianseniste e il culmine della partecipazione al Giansenismo. L'osservatorio specifico per tale obiettivo è l'analisi della vita spirituale della comunità attraverso lo studio della letteratura devozionale delle monache che è stata spesso messa da parte dalla storiografia.

Per mettere in evidenza la misura in cui la comunità sembra partecipare a quel processo di trasformazione della spiritualità francese del primo Seicento, la presente indagine cerca di ricostruire l'immagine della spiritualità che si è vissuta nel convento, quando ormai l'identità condivisa è ben delineata. 1. Raccolte le esperienze salesiane e oratoriane, la riforma angelicana matura pienamente col directorato di Saint-Cyran (1633-1643), che caratterizza fortemente la vita spirituale del monastero. 2. L'adorazione eucaristica viene man mano perfezionata nel tempo, diventando il centro liturgico del nuovo Institut du Saint-Sacrement (1633-1647) e infine il modello cui si conforma l'impresa comunitaria volta alla raccolta di notizie e memorie retrospettive sulla riforma, a partire dagli anni Trenta, accompagnando il lento formarsi di un'autorappresentazione, che si nutre di tradizione interna e fedeltà al modello monastico. Essa è una valida testimonianza, in anteprima, della formazione di determinate categorie della spiritualità di Port-Royal, prima ancora dell'influenza giansenista, le quali troveranno in quest'ultima uno sfondo teorico appropriato. 3. Inoltre, la regolazione della preghiera mediante l'elaborazione di un apparato normativo prima orale e poi scritto, diviene un elemento importante della vita di comunità.

SOMMARIO

Introduzione	I
Piano della ricerca.	VI
Grandi-linee metodologiche.	XVII
Capitolo 1. Status quæstionis	1
1.1. Quadro degli studi su Port-Royal.	1
1.2. Stato delle fonti.	6
1.2.1. Fonti inedite.	8
1.2.2. Fonti edite.	17
1.3. Quadro storico su Port-Royal.	21
1.3.1. Ragioni che han reso Port-Royal ostile ai poteri costituiti.	22
1.3.2. Port-Royal e il Giansenismo.	26
1.3.3. La stagione delle grandi querelles.	41
1.3.3.1. Le redazioni del Formulario.	49
1.3.4. La grande persecuzione.	54
Capitolo 2. Lo sviluppo della riforma	71
2.1. Il debutto.	71
2.1.1. La « Carte de visite » di dom Boucherat (1609).	77
2.1.2. La conversione e la riforma.	82
2.1.3. La svolta della « journée du guichet ».	96
2.1.4. La « Relation sur Port-Royal » di mère Angélique (1655).	104
2.2. Le Costituzioni di Port-Royal.	118
2.2.1. Aspetti documentari.	122
2.2.2. La pubblicazione.	127
2.2.3. Conclusioni.	131
Capitolo 3. Immagine della preghiera a Port-Royal	134
3.1. Statuti della preghiera.	134
3.1.1. La professione monastica.	143
3.1.2. La regolazione della preghiera.	150
3.1.3. Alcuni testi minori.	161
3.2. Il culto eucaristico a Port-Royal.	170
3.2.1. L'ordine del giorno	178
3.2.1.1. «Horloge de la Passion».	185
3.2.2. L'adorazione sacramentale.	198
Capitolo 4. « Chapelet secret du Saint-Sacrement »	213
4.1. Aspetti storici e documentari.	213
4.1.1. « Chapelet secret du Saint Sacrement ».	226
4.2. Analisi.	229
4.2.1. Topologie.	237
4.2.2. Desistement e anéantissement.	242

Capitolo 5. L'ideologia della resistenza a Port-Royal	257
5.1. Strategie e paradossi.	257
5.1.1. L'elaborazione della resistenza	264
5.1.2. Elezione e sacrificio	272
5.2. Gli scritti della resistenza.	282
5.2.1. Il risvolto pratico: gli « Avis » di mère Agnès Arnauld.	285
5.2.1.1. Un testo pendant: le « Réflexions » di Angélique de Saint-Jean.	290
5.2.1.2. Analisi congiunta.	295
5.3. Rappresentazione e autorappresentazione della comunità.	312
5.3.1. « Petit Ecrit sur la conformité où est réduit Port-Royal à l'état de Jésus-Christ dans l'Eucharistie »	323
5.3.1.1. Analisi	326
5.4. Altri scritti di prigionia.	335
5.4.1. Le relazioni di prigionia.	341
Conclusioni	351
Bibliografia	357
Appendici	389
I. Badesse di Port-Royal.	389
II. Genealogia della famiglia Arnauld.	391
III. Mansionario.	393
IV. Horarium.	396
V. Calendario.	398

INTRODUZIONE

Per la sua stessa peculiarità, la storia della sensibilità religiosa nella Francia del XVII secolo sembra porre non poche difficoltà ai numerosi tentativi di sintesi che ne sono stati proposti nel tempo¹. Infatti, almeno a partire dall'editto di Nantes (1598), che stabilisce *de facto* una società biconfessionale, scatenando la ricerca dei professi dell'una o l'altra religione, si inaugura un periodo di difficile convivenza, segnato dall'alternanza di stagioni di scontri più o meno intensi e momenti di riappacificazione².

Circa la coesistenza in Francia di comunità biconfessionali, Philip Benedict ha dedicato un saggio³, in cui decostruisce la prospettiva della

¹ Si ricordano alcuni esempi classici, come la monumentale sintesi lasciata da Henri Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1936) e il lavoro dell'équipe diretta da Louis Cognet (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, L. Bouyer – L. Cognet – J. Leclercq – F. Vandembroucke (edd.), 4 voll., Paris, Aubier, 1960-1965 (tr. it. Bologna, Dehoniane, 1967-1974), nonché l'*Histoire spirituelle de la France*, pubblicata da Beauchesne nel 1964.

² Lo scoppio della violenza confessionale durante il periodo 1572-1585 è stato esplorato con prospettiva locale da Philip Benedict nel suo saggio su Rouen (*Rouen during the Wars of Religion* (Cambridge University Press, 1981), pp. 240-246); mentre Denis Crouzet ha offerto uno studio più generale (*Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2005, in part. cap. XIV). Circa le guerre di religione nel Seicento, l'opera di Elisabeth Labrousse è notevole in quanto indaga la coesistenza locale delle confessioni (una sintesi è fornita in «*Une foi, une loi, un roi?*» *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Payot / Genève, Labor et Fides, 1985, in part. cap. IV. Cf. anche Robert Sauzet, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc: Le diocèse de Nîmes au XVIIe siècle* (Louvain, Nauwelaerts / Paris, diffusion Vander-Oyez, 1979), in part. cap. 5). Si ricorda inoltre l'importante studio di Gregory Hanlon (*Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993), il quale segnala, in particolare nell'introduzione, una mancanza di attenzione allo studio della coesistenza, che invece ha ricevuto maggiore attenzione in area tedesca (cf. Etienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne: Identités et pluralisme, 1648–1806* (Paris, Albin Michel, 1993); and Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt: Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden, F. Steiner, 1983).

³ *Un roi, une loi, deux foi: Parameters for the History of Catholic-Reformed Co-existence in France, 1555–1685*, in *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Ole Peter Grell and Bob Scribner (eds.), New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 65-93.

tolleranza, analizzando le modalità di convivenza delle confessioni⁴: egli sottolinea come la loro opposizione porta al risultato di far interiorizzare ai rispettivi propri fedeli le loro differenze costitutive⁵, spesso radicalizzandole e pervenendo a scontri violenti⁶.

Tale processo non pare tuttavia nascere da esigenze esclusivamente strategiche, sembra anche essere un passaggio importante di una dinamica più generale individuabile nei tentativi d'innovazione che attraversano la spiritualità francese e che s'ispirano a quello slancio riformatore presente all'interno della Chiesa già prima il Concilio di Trento (1545-1563), seppure con un tenore meno intenso e organicamente sistemato: basti ricordare, oltre la figura di Erasmo, gli esempi di area francofona, come quelli di Jacques Lefèvre d'Étaples, del vescovo di Meaux, Guillaume Briçonnet, o della sorella di Francesco I, Margherita di Navarra.

Ciò porta a riconsiderare la nozione di Cattolicesimo, non solo francese, alla luce di quel processo di frammentazione e ristrutturazione del Cristianesimo occidentale designato come *Konfessionsbildung*⁷ e già cominciato nel secolo precedente, implicando nella revisione teorica della religione una nuova configurazione delle masse dei fedeli, in quanto appartenenti a una piuttosto che a un'altra confessione. Lo sforzo di rendere l'universalità inseparabile dall'apostolicità determina la coppia di opposti cattolici-vs-riformati, a seconda della proclamata continuità con la tradizione della Chiesa o l'esplicita rottura con Roma. Se quindi, in occasione della nascita del Protestantismo, nelle sue diverse

⁴ Alcuni esempi di coesistenza nelle comunità cinquecentesche sono stati oggetto dell'indagine di Marc Venard sulla Riforma in Francia (*Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle* (Paris, Cerf, 1993), in part. pp. 539, 765-777, 1037). Si ricordano anche gli studi di Olivier Christin (*La paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle* (Paris, Seuil, 1997), in part. pp. 103-134) e Thierry Wanegfflen (*Ni Rome ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle* Paris, Champion, 1997, in part. pp. 307-329).

⁵ *Un roi, une loi, deux fois*, op. cit., pp. 88-89. Si consulti anche lo studio dettagliato di Katherleen Perry Long (ed.), *Religious Differences in France: past and present*, Kirksville, Missouri, Truman State University Press, 2006.

⁶ Per la violenza religiosa nella Francia del XVI secolo, cf. Natalie Zemon Davis, *The Rites of Violence*, in *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, Calif., John Wiley & Sons, 1975, in part. pp. 152-187), e Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, op. cit.).

⁷ Si rimanda ai due modelli proposti da Heinz Schilling, circa la periodizzazione del fenomeno (Heinz Schilling (*Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, „Historische Zeitschrift“, 246/1988, S. 1-45) e Wolfgang Reinhard, circa le «Geschlossenheit der neuen Großgruppe Konfession» (*Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Zeitschrift für Historische Forschung“, 10/1983, S. 257-277). Si ricordano inoltre gli aggiornamenti inseriti nella raccolta di saggi *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, John M. Headley, Hans J. Hillerbrand and Anthony J. Papalas (eds.), Aldershot 2004.

esperienze, matura nella Chiesa il bisogno di una riforma, esso non rappresenta in maniera sola e diretta una reazione, ma anche lo sviluppo dello slancio ideale d'una proposta innovatrice interna già in atto.

In tal senso risulta più *nuancée* la consuetudine che oppone Riforma e Controriforma in nesso consequenziale: Lucien Febvre ha suggerito in merito le espressioni *pendant* di 'riforma protestante' e 'riforma cattolica', come processi in origine indipendenti e in seguito interconnessi⁸.

L'emergere dello scontro tra il Cattolicesimo e le confessioni riformate è frutto dunque di un processo storico di ampia portata, che implica la rielaborazione profonda di modelli culturali, politici e religiosi. Il caso francese è interessante perché, contestualmente alla crescita politica e militare, ai rivolgimenti della Lega e al consolidamento della tradizione gallicana, coniuga la partecipazione a tale cambiamento alla ricerca d'una via tutta propria della spiritualità, capace di rielaborare i tentativi di riforma interni e spontanei con l'insegnamento della scuola mistica spagnola e quella reno-fiamminga – che conoscono in Francia un notevole successo nei primi anni del Seicento – e nello sforzo di adeguarsi alle nuove direttive del Concilio di Trento, che fissano il volto della Chiesa cattolica per secoli⁹.

In questo periodo, sembra significativa la nascita di compagnie che raggruppano generalmente religiosi, ma anche laici che pronunciano voti solenni. In Francia, alcune congregazioni si dedicano alla direzione di seminari (Sulpiciens, Lazaristes, Eudisti o Oratoriani); mentre altri si

⁸ Lucien Febvre, *Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet* (1929), ripreso in *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, SEVPEN, 1957, pp. 145-162. La distinzione temporale non è rigorosa, trattandosi di processi in stretta connessione. La proposta è sviluppata infine da Marc Venard, *Réforme, Préréforme, Contre-Réforme... Étude de vocabulaire che les historiens récents de langue française*, in Philippe Joutard (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Paris-Neuchâtel-Montréal, Ph. Joutard, 1977, pp. 352ss. Per altri approfondimenti, cf. Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Puf, 1965 e Thierry Wanegfflen, *La France & les Français. XVIe – milieu XVIIe siècle. La vie religieuse*, Paris, Ophrys, 1994 (coll. Documents Σ Histoire).

⁹ Le innovazioni introdotte dal Concilio sono numerose. Per quel che riguarda il presente discorso, interessa ricordare che per dare nuovo vigore ai riti e ai sacramenti, si introduce l'obbligatorietà della partecipazione alla messa domenicale; si conserva latino come lingua liturgica, ma con lo sforzo di permettere ai laici di seguire la messa, si associano preghiere appropriate ai diversi momenti della liturgia sacrificale; si pratica il catechismo regolare; s'istaura la prima comunione; il battesimo si celebra a tre giorni dalla nascita, ecc. ; mentre per rafforzare il clero sia secolare che regolare, vengono riformati gli ordini dei religiosi, mantenendo la distinzione tra gli attivi, che si occupano dell'insegnamento, la predicazione, l'assistenza ai prigionieri e ai malati; e i contemplativi, che vivono in clausura e si consacrano alla preghiera (certosini, carmelitani, clarisse). Agli antichi ordini (che siano monastici: benedettini, cistercensi; canonici: i canonici regolari; o mendicanti: domenicani, francescani) si aggiungono quelli nati nel XVI secolo e all'inizio del XVII, formati da religiosi regolari congregati (gesuiti, oratoriani, salesiani).

consacrano a missioni o si occupano dell'assistenza ai poveri e ai malati, come ad esempio la congregazione delle Filles de la Charité, creata da Vincent de Paul (1581-1660), o si pongono obiettivi specifici, come la Compagnie du Saint-Sacrement, dedicata all'adorazione eucaristica¹⁰. Tra il 1630 e il 1639 si stabiliscono nell'area parigina ben cinquantacinque ordini religiosi, tra cui: a Montauban, le Clarisse e le Orsoline, che svolgono per l'educazione delle fanciulle un ruolo comparabile a quello dei Gesuiti; ad Annecy, le Visitandine, create da Jeanne de Chantal, che costituiscono un ordine contemplativo riformato dai Francescani; in città, la Congregazione di Saint-Maur, legata ai Benedettini, che riunisce le abbazie di Saint-Germain-des-Près e Saint-Denis.

Il primo Seicento francese è dunque un periodo di straordinaria vitalità spirituale caratterizzata dalla compresenza di diverse realtà che s'intrecciano e s'arricchiscono vicendevolmente. Henri Bremond ha coniato l'espressione «Siècle des Saints» per qualificare lo slancio della spiritualità francese del XVII secolo¹¹. La Chiesa canonizza allora ben ventidue personalità francesi, tra cui Vincent de Paul e François de Sales, e proclama un gran numero di beati; il culto dei santi attira in massa i fedeli e i pellegrinaggi sono numerosi; aumentano le descrizioni di miracoli, ecc.

Bisogna inoltre ricordare la grande e lunga esperienza della cosiddetta «École française de spiritualité»¹², che riunisce figure come Madame Acarie (Barbe Avrillot, 1566-1618) mistica e discepola di Teresa d'Avila; o François de Sales (1567-1622), tra i più grandi scrittori del periodo classico e maestro dell'«amour de Dieu»; o Pierre de Bérulle (1575-1629), cugino di Madame Acarie, che consacra la sua vita alla Riforma cattolica, introducendo il Carmelo riformato in Francia e fondando la congregazione dell'Oratorio, di cui fanno parte anche Charles de

¹⁰ Creata dal duca di Ventadour, il cappuccino Philippe d'Angoumois, il gesuita Suffren e l'oratoriano Charles de Condren (1588-1641), quest'associazione resta attiva tra il 1630 e il 1660 e riunisce le élites cattoliche per condurre in segreto una specifica pratica di devozione al sacramento dell'eucaristia. Cf. Alain Tallon, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Paris, Cerf, 1990.

¹¹ Cf. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, t. III, 1929. Cf. anche Jean Delumeau, *La sainteté en France au XVIIe siècle (1590-1715)*, «Histoire des saints et de la sainteté chrétienne», Paris, 1987, t. VIII, p. 23.

¹² Si tratta di un'espressione bremondiana risalente agli anni Venti e che ha trovato una solida tradizione nella storia religiosa francese del XX secolo. Esistono diversi e notevoli studi in merito: Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris, Seuil, 1963. Louis Cognet, *Origines de la spiritualité française au XVIIe siècle*, Paris, Éd. du Vieux-Colombier, 1949. Raymond Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987. Yves Krumenacker, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998.

Condren (1588-1641), Vincent de Paul (1581-1660), Jean Eudes (1601-1680) e Saint-Cyran (1581-1643).

Dunque nell'arco della prima parte del XVII secolo, in tale contesto così ricco e complesso, matura l'insieme d'imprese di riforma che appartengono a Port-Royal, nelle sue diverse realtà: dal monastero degli Champs nella valle di Chevreuse (pur vacante dal 1625 al 1648), al convento di Parigi presso l'Hôtel de Clagny al faubourg Saint-Jacques (1625-1669ca.) e alla Maison du Saint-Sacrement di rue Coquillière, nelle vicinanze del Louvre (1633-1638). La vita spirituale delle religiose dipende in gran parte dai legami forti che le figure di riferimento della comunità (principalmente le badesse Arnauld e un ristretto gruppo di consorelle) instaurano più o meno consapevolmente con gli esponenti delle varie correnti di spiritualità del tempo: che siano i direttori, i confessori, i *Messieurs*, o gli amici di penna, l'*entourage* ecc.

Nondimeno, sembra che inizialmente il tentativo di riforma del monastero conduca a esiti più o meno discontinui di partecipazione al contesto del sentimento religioso contemporaneo, a causa dei limiti imposti dal voto di stabilità e dalla clausura. La riforma dell'abbazia cistercense di Port-Royal-des-Champs, nata per volontà e sotto la direzione di mère Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld (mère Angélique, 1691-1661), prende parte alla ristrutturazione dell'Ordine nell'ambito della Stretta Osservanza, mediante i contatti diretti intrattenuti dalla riformatrice coi capi dell'Ordine. La badessa tenta inoltre una corretta ricezione del Concilio, e rielabora le proposte che arrivano dall'École française in piena costituzione, come testimonia l'ampio epistolario in cui si possono rintracciare diverse figure importanti della spiritualità dell'epoca.

La riforma di Port-Royal trova piena maturazione in seguito all'incontro con Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, abate di Saint-Cyran, intorno agli anni 1630. La storia di Port-Royal lega allora definitivamente alle sorti del Giansenismo francese – di cui egli è il principale esponente – e ne segue, com'è noto, l'ascesa e il declino. Nella seconda metà del secolo, il periodo in cui la comunità è sottoposta alle persecuzioni da parte dei poteri regio ed ecclesiastico rappresenta una valida testimonianza di tale adesione e insieme il punto di arrivo di un percorso cominciato fin dalle origini della riforma, alla ricerca di una via spirituale autentica e propria da parte delle religiose.

Piano della ricerca.

La presente ricerca intende operare un'analisi della complessa identità del monastero, che può funzionare come criterio di rilevazione degli incroci e gli attraversamenti delle diverse culture e spiritualità dell'epoca. La vita quotidiana e spirituale della comunità di Port-Royal non si esaurisce infatti direttamente nella partecipazione alle *querelles* gianseniste, ma ciò non vuol dire affatto espungere la componente del Giansenismo, che rimane indubbiamente essenziale alla definizione di Port-Royal. Sembra invece necessario ricostruire la coerenza di un percorso difficile ed elaborato, non tanto facendo riferimento alle rotture, quanto piuttosto all'evoluzione del complesso oggetto 'Port-Royal', che permette di articolare i tempi delle congiunture politiche e sociali coi tempi, più lunghi, lenti ma non immobili, delle mentalità religiose.

Come, dunque, leggere Port-Royal? Se sembra agevole inquadrare il profilo storico dell'abbazia di Port-Royal, su cui siamo ben informati da studi sia antichi che recenti, assieme all'immagine che si è avuta delle sue posizioni ecclesiali e politiche, e degli intellettuali coinvolti nel suo *entourage*¹³; nondimeno è opportuno svolgere un'indagine circa la nascita e l'evoluzione di quel nucleo identitario della comunità delle religiose di Port-Royal, fino alle persecuzioni a causa dell'adesione al Giansenismo. Tale nucleo si sviluppa infatti lungo una serie di ripetute fondazioni, che progressivamente costituiscono il volto completo della comunità.

¹³ Quasi a risposta della corrucciata domanda che Sainte-Beuve rivolge nel suo *Port-Royal* (Paris, Eugène Renduel, 1840, p. 6): «Comment la réforme d'un seul couvent de filles, et dans le voisinage de ce couvent la société de quelques pieux solitaires, parent-elles acquérir cette importance et cette étendue de position, d'action ?». La *plaquette* esposta presso la *Maison des Solitaires* al museo di Port-Royal-des-Champs, riferita al periodo 1648-1679, annovera i *messieurs*: A. Arnauld; B. Pascal; L. M. de Sacy; J. Hamon; P. Nicole; J. Racine; A. Le Maître; C. Lancelot; de Sevigné; Pont-Chateau d'Espinoy; Vitard; d'Asson; de Belair; R. Arnauld d'Andilly; de Luzancy; de Pontis; de Gibron; Jenkins; de Bessi; Deslandes. Si ricordino inoltre i notabili protettori, tra cui il duc de Luynes, e le tante 'bienfaitrices du monastère', a cominciare da mme de Longueville, che tanta parte ha durante la *Paix de l'Église*; mlle de Vertus (Catherine-Françoise de Bretagne); mlle de Sérincourt, ecc.

Non a caso, Jean Mesnard ha avanzato l'ipotesi della pluralità di nascite di Port-Royal¹⁴. Secondo lo studioso, all'origine storica della comunità monastica, con la fondazione di un monastero di religiose nella valle di Chevreuse, voluta da Mathilde de Garland nel 1204, segue la rifondazione operata da mère Angélique, nello sforzo di adeguarsi ai dettami tridentini, e il ripristino della Regola di san Benedetto (1608-1609). La riformatrice s'impegna nell'osservanza stretta della Regola anche presso altri conventi, dove viene inviata dall'Ordine¹⁵. Al contempo, matura il personale bisogno di una ricerca d'adesione autentica alla religione, che coinvolge l'intera esistenza in maniera radicale, connotandosi sempre più come fermezza etica e conseguente austerità della pratica spirituale, col rifiuto sia di un elemento razionale troppo forte, sia di un pneumatismo misticheggiante.

In seguito, il trasferimento a Parigi (1625), per questioni di ordine sanitario, segna la nascita urbana della comunità degli Champs: con l'insediamento nel faubourg Saint-Jacques viene a contatto con le altre realtà religiose della città. In tale contesto, già arricchita della conoscenza di François de Sales (1567-1622), il legame con l'oratoriano Sébastien Zamet (1588-1655), mediante mère Angélique e la sorella mère Agnès de Saint-Paul Arnauld (mère Agnès, 1593-1672) apporta uno sviluppo dell'esperienza di riforma, permettendo la maturazione di alcuni tratti che contraddistinguono lo spirito di Port-Royal, dalla clausura rigorosa alla regolamentazione della preghiera privata e lo speciale culto di adorazione eucaristica. Dalla collaborazione con Zamet ha infatti origine la Maison du Saint-Sacrement (1633-1646): un istituto dedicato all'adorazione perpetua dell'eucaristia, che entra presto in crisi a causa dei dissidi tra i prelati cofondatori. Tuttavia esso è un luogo importante per Port-Royal, in quanto sede del decisivo incontro di Jean Duverger de Hauranne, abate di Saint-Cyran (1581-1643) con la comunità delle religiose, a partire dal quale comincia la lunga e fervida stagione giansenista.

Avviene allora la nascita dottrinale di Port-Royal: raccolte le esperienze salesiane e oratoriane, la riforma angelicana matura

¹⁴ Cf. *Les naissances de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 55\2005, pp. 9-22.

¹⁵ Si tratta dei monasteri di Maubisson, nel 1618, e Tart, nel 1625. Nel 1635, inoltre, è contattata da Louis Macquet, direttore delle Annonciades, per rivedere le Costituzioni stese per le religiose del convento di Boulogne (cf. *Lettre XXXVI à M. Macquet* (4 janvier 1635), in Angélique Arnauld, *Lettres de la reverende mere Marie Angélique Arnauld Abbessse et Reformatrice de Port-Royal*, Utrecht, Aux Depens de la Compagnie, 1742, t. I, pp. 45-55).

pienamente col directorato di Saint-Cyran (1633-1643), che caratterizza fortemente la spiritualità del monastero. L'insegnamento giansenista fornisce difatti un inquadramento teorico forte e completo alle esperienze di riforma già intraprese, individuabili nell'esaltazione dell'opzione monastica; e le arricchisce e le sviluppa compiutamente, mediante un'incessante sperimentazione di pratiche liturgiche e di preghiera, partecipando quindi all'elaborazione di un'identità propria di Port-Royal, di cui fa parte infine a pieno titolo. Si apre così una nuova stagione che vede sempre più Port-Royal come il luogo proprio del Giansenismo francese¹⁶, tuttavia le due realtà sono, almeno originariamente, distinte, e si legano in seguito indissolubilmente.

La ricerca presente ha un obiettivo preciso: si concentra nell'approfondire le modalità del lungo e complicato processo di definizione dell'identità di Port-Royal, nelle sue origini e nella sua trasformazione nel periodo compreso tra il 1609, data del debutto della riforma, e il 1668-1669, all'inizio della cosiddetta «Paix de l'Église», che segna la fine delle prime grandi persecuzioni antigianseniste e il culmine della partecipazione al Giansenismo di marca saint-cyraniana, prima dell'avvento del cosiddetto il secondo Giansenismo, «ristretto» (Sainte-Beuve). L'osservatorio specifico per tale obiettivo è l'analisi della vita spirituale della comunità attraverso lo studio della letteratura di pietà delle monache, che è stata spesso messo da parte dalla storiografia, cercando soprattutto di valorizzare quella parte inedita e rimasta allo stato manoscritto.

Il processo identitario di Port-Royal si sviluppa findapprincipio secondo un'attitudine che rimane costante nel tempo: lo studio delle fonti mostra che sia prima che dopo l'adesione della comunità delle religiose al Giansenismo, esiste un continuo riferimento *all'indietro*, verso l'originario spirito monastico benettino e cistercense; e una tensione *in avanti*, che legge il presente vissuto o il futuro prossimo in ragione della conformità all'ideale condiviso di comunità pura.

¹⁶ Questa localizzazione del fenomeno è causata da numerosi fattori: principalmente, dal directorato di Saint-Cyran e dall'esistenza di fatto di una rete di rapporti parentali che lega le monache di Port-Royal ai sostenitori del Giansenismo (dalla famiglia Arnauld, al Le Maître, Ligny, Pascal, Bignon, ecc.).

La componente retrospettiva legittima infatti la coerenza dell'identità comune secondo un modello storico ben preciso: dapprima, nell'ambito della riforma angelicana, esso consiste nell'eredità benedettino-cistercense; in seguito, con Saint-Cyran, si estende all'esempio della purezza evangelica delle prime comunità cristiane. La componente prospettiva tende invece a un risultato finale, che col Giansenismo si traduce in una riflessione su tematiche escatologiche, cioè concernenti la salvezza finale della comunità e la sua appartenenza al numero degli eletti, da cui trova origine, infine, l'elaborazione di un'ideologia della resistenza durante e subito dopo la grande persecuzione degli anni 1660.

A Port-Royal, questa dinamica doppia orienta i discorsi di comunità che si susseguono nel tempo e trova, su un piano teorico, uno sviluppo completo a contatto con l'agostinismo giansenista, soprattutto riguardo la tematica dell'elezione e dell'escatologia realizzata; mentre su un piano pratico si caratterizza per un equilibrio tra la modernità culturale e la tradizione spirituale, per cui vale in tutto il suo spessore l'espressione di Philippe Sellier, circa l'emblematicità del caso portorealista:

...tantôt Port-Royal innove par rapport à la tradition monastique (pour le culte eucharistique), tantôt il maintient cette tradition (par rapport aux méthodes d'oraison), tantôt il remonte aux origines du monachisme (pour la cellule)¹⁷.

L'oggetto di analisi è dunque la costituzione dell'identità di Port-Royal. L'esperienza giansenista è certamente importante ed essenziale alla sua definizione e al suo sviluppo ed esiste in merito un'ampia e autorevole letteratura; tuttavia, la prospettiva specifica del presente studio mira a mettere in evidenza la misura in cui la comunità sembra partecipare a quel processo di trasformazione della spiritualità francese del primo Seicento.

È quindi necessario misurarsi continuamente con la pluralità delle fonti, che rappresenta un ostacolo non indifferente per lo studio di Port-Royal, su cui è proliferata una voluminosa storiografia¹⁸. Avendo a disposizione fonti per lo più retrospettive e memorialistiche, l'indagine si sforza di evidenziare gli schemi di rappresentazione che ha di se stessa

¹⁷ Philippe Sellier, *Port-Royal: un emblème de la réforme catholique*, «Chroniques de Port-Royal», (37)1988, p. 22 (poi in id., *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 2000, t. II, p. 37).

¹⁸ Si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti storiografiche e Studi*.

la comunità, pur se l'immagine che ne risulta non corrisponde che a un punto di vista interno, di cui si può solo ipotizzare, pur con grande probabilità, la condivisione collettiva e cosciente delle religiose. Con questa riserva è qui adottato l'uso del termine di 'comunità' per indicare l'insieme delle monache di Port-Royal che sono rimaste più o meno legate e fedeli alle figure carismatiche delle badesse Arnauld e dei *Messieurs*, nelle diverse realtà cittadine ed extraurbana di Port-Royal.

Simon Icard ha recentemente sottolineato che la storiografia sembra aver rimosso la continuità e la persistenza della comunità di Port-Royal-de-Paris dopo la separazione ufficiale da Port-Royal-des-Champs nel 1669: ricordando che i rapporti tra le due *maisons* sono ben continuati anche dopo la Paix de l'Église, propone di non trascurare il profilo storico della comunità urbana¹⁹. Questa ipotesi di ricerca è indubbiamente interessante: per quel che concerne la presente, sembra opportuno ricordare che è stata qui operata una scelta precisa di *focus*, che, in ragione dell'economia della ricerca pone limiti agli oggetti in analisi, privilegia la comunità degli Champs, in quanto presenta un elemento di continuità temporale notevole e che risulta indispensabile a un'indagine in cui la dimensione storica è fondamentale. Inoltre, bisogna individuare gli elementi di un'identità che si specifica progressivamente, anche in ragione degli eventi storici cui deve confrontarsi, pur considerando la comunità in sé come luogo dove si producono significati condivisi e tradizioni identitarie che approdano a una sintesi finale valida e vissuta nelle diverse realtà di Port-Royal.

È necessario ancora chiarire in via preliminare in quale maniera è qui utilizzato il termine «Giansenismo». Non sembri evasivo tradurlo per motivi di praticità storiografica a un riferimento a quel gruppo di teologi e *savants* francesi, i quali intorno alla metà del Seicento, difende l'esposizione della dottrina della grazia di Agostino avanzata da Cornelis Janssen (1585-1638) nella sua opera *Augustinus* (1638-1640)²⁰. Attorno alla Sorbona sono allora nate già da tempo diverse *querelles* teologiche

¹⁹ *Sœurs ennemies? Pour une histoire conjointe de Port-Royal de Paris et de Port-Royal des Champs après 1665*, «Chroniques de Port-Royal», 62/2012, p. 26-27.

²⁰ *Cornelii Iansenii Episcopi Iprensis Augustinus seu Doctrina S. Augustini de Humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicinâ adversus Pelagianos & Massilienses*, Lovanii, Typis Iacobi Zegeri, 1638-1640, 3 voll.

circa l'agostinismo²¹. Il gruppo riceve presto, nella faziosità della polemica, l'etichetta di 'partito giansenista', in ragione del tentativo avversario di imprimere nell'opinione delle autorità l'idea d'una compatta e agguerrita setta eretica. Vale la pena di evidenziare che il label 'Giansenismo', pur nella sua imprecisione e varietà d'uso, per cui i difensori di Port-Royal, rifiutandone l'attribuzione, parlano del 'fantasma' di un'eresia 'visionaria', ha comunque assunto una sua tradizione negli studi storici e culturali, ed è ancora usato per comodità d'espressione.

Si parla quindi in questa sede di Giansenismo a Port-Royal nell'accezione storico-pragmatica proposta da Jean Mesnard: «faute de mieux, mais en un sens neutre et non plus polémique et malveillant» indicando col termine «tous ceux qui ont été liés au célèbre monastère de Port-Royal»²². Bisogna infatti considerare in maniera critica lo sviluppo della comunità delle religiose e del suo *entourage* nel rapporto col Giansenismo: non tutto parte dall'incontro di Saint-Cyran e mère Angélique all'inizio degli anni Trenta: il punto di vista che si propone tiene conto di come da Janssen e Saint-Cyran arrivi all'esperienza di Port-Royal una più salda struttura dottrinale o forse anche quel riferimento alla tradizione che permette di superare talune obiezioni sulla «novità» della via di Port Royal, dando poi un decisivo orientamento nella resistenza alla persecuzione. Le categorie di grazia ed elezione confermano l'annientamento di sé sperimentato e teorizzato nel culto eucaristico di Port-Royal e nell'*imitatio Christi* che ne scaturisce. La comunità di Port-Royal non si risolve quindi totalmente nei *Messieurs*: pur profondamente legati, fino a diventare un unico soggetto al tempo delle grandi persecuzioni degli anni 1660, la variabile temporale registra dei cambiamenti nell'uno e nell'altro soggetto, come mostrano gli sviluppi post 1669.

Scrive Catherine Maire: «l'impression de continuité que donne le terme de 'jansénisme' est trompeuse. Du jansénisme des Solitaires et des religieuses du Grand Siècle au jansénisme des Appelants et des

²¹ Si rimanda al paragrafo 1.3.3, *supra* p. 41.

²² Jean Mesnard, *Pierre Nicole ou le janséniste malgré lui*, «Chroniques de Port-Royal» 45/1996, p. 230-231.

Parlementaires du siècle des Lumières, le lien est loin d'être évident»²³. Tuttavia restano dei tratti costanti, che contribuiscono alla formazione dell'etichetta giansenista. «Ce refus de toute forme d'accommodement, cette exigence absolue de sincérité et de vérité sont revendiqués au nom d'un modèle de conduite explicitement attribué aux solitaires et aux religieuses. C'est ainsi que Port-Royal va devenir l'image même de la conscience intransigente»²⁴. La campagna gesuita antigiansenista conia addirittura l'espressione «calvinisme rebouilli» già negli anni Quaranta per avvicinarlo al rigorismo puritano²⁵.

Fatte queste precisazioni preliminari, si espone una sintesi delle sezioni in cui si ripartisce la presente ricerca. Dopo aver esposto un quadro sintetico dello *status quæstionis* e dello stato delle fonti, e fornito quindi un breve *excursus* circa il periodo storico preso di riferimento, con particolare attenzione a Port-Royal, lo studio prosegue dividendosi in quattro sezioni:

1. Una prima parte dell'indagine si concentra sul primo cinquantennio, quando si assiste al debutto e all'evoluzione della riforma lanciata ufficialmente da mère Angélique Arnauld nel 1609 e al graduale assetto della vita materiale e spirituale del monastero, in continuo dialogo con le figure intellettuali che lo dirigono e frequentano, dai confessori ai *Messieurs*. La riforma di Port-Royal rappresenta un tentativo pioniere, più che in sé originale, di conformarsi ai nuovi dettami di Trento all'interno della difficile ricezione nella chiesa di Francia, contemporaneamente al dibattito sulla stretta osservanza, alla ricerca di recupero originale e 'forte' di Benedetto e di Cîteaux. La specificità del percorso di Angélique Arnauld può essere individuata nel contatto tra i dispositivi antico-monastico e moderno-riformato per l'organizzazione della vita religiosa, nel tentativo di sdoganarsi dai limiti mondani imposti al libero movimento della riforma. Da una parte, l'appartenenza all'ordine cistercense, che tarda ancora nell'aggiornamento alla riforma; dall'altra, la prassi comune che considera il monastero appartenente alla gestione delle famiglie che

²³ Catherine Maire, *De la cause de dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 182.

²⁴ *Ivi*, p. 191.

²⁵ Se mère Angélique Arnauld deplora l'etichetta gesuita (cf. *Lettre CXXXVI à M. Macquet* (6 mars 1643), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 233), il cardinale Mazarin la estenderà invece in seguito all'intero movimento giansenista.

vi introducono le proprie figlie. La riforma si delinea in dunque varie fasi: a) un primo periodo, di circa vent'anni, è caratterizzato dallo sforzo di modellarsi fedelmente alla Regola di san Benedetto e ai costumi cistercensi in congiuntura con la complessa ricezione della controriforma in Francia. Inoltre, il 'deserto' di Chevreuse è il terreno fertile dove potrà essere sperimentato l'ideale di rinnovamento ispirato ai cristiani dei primi secoli, come concepito e praticato da Saint-Cyran in qualità di direttore a partire dal 1635, contestualmente alla formazione di quel gruppo compatto e delineato che sono i *solitaires* o *messieurs* di Port-Royal. b) Secondariamente, il gesto forte dell'apertura d'un altro convento al faubourg Saint-Jacques di Parigi (1626), cui segue l'anno dopo l'abbandono dell'ordine cistercense e il passaggio di giurisdizione presso l'arcivescovado, è letto come l'inizio d'un avvicinamento all'autorità regolare, nel tentativo di sfuggire agli ostacoli che l'Ordine pone alla riforma, legando le sorti della comunità alle dirette dipendenze di Roma, per cui sarà ancora più diretto il coinvolgimento delle religiose nelle *querelles* antigianseniste successive. L'elaborazione di tale esperienza darà modo anche di riconsiderare l'elemento costitutivo della comunità attorno alla tradizione benedettina e all'insegnamento bernardiano, mai dimenticati. Nasce così il progetto per la stesura di un documento ufficiale capace di restituire l'immagine dell'identità del monastero; tuttavia si concluderà molto più tardi, con la pubblicazione, intorno agli anni Sessanta, delle Costituzioni e dei testi che regolano la vita materiale e spirituale del convento²⁶.

2. In seconda battuta, si cerca di ricostruire l'immagine della spiritualità che si è vissuta nel convento, quando ormai l'identità condivisa è ben delineata, attraverso l'individuazione di due sistemi: a) la voce delle badesse, che acquista man mano maggiore autorità e contribuisce alla formazione di discorsi collettivi e condivisi ai momenti di passaggio (alle vestizioni, professioni, decessi), mentre presso gli altri monasteri era principalmente una parola riservata ai predicatori; b) la regolazione della preghiera mediante l'elaborazione di un apparato normativo prima orale e poi scritto, diviene un elemento importante della vita di comunità. In tal senso la ricostruzione di un mansionario, un *horarium* e un calendario

²⁶ Si rimanda alla *Bibliografia*, in part. alla sez. *Raccolte documentarie e Scritti di pietà*.

liturgici²⁷ ad uso delle religiose ha permesso di evidenziare nel dettaglio la conduzione di un'attività volta a convertire le abitudini umane nello sforzo di una traduzione liturgica del tempo e dello spazio appartenenti allo spirito della preghiera evangelica, nonché monastica. Restituendo l'immagine della preghiera a Port-Royal, bisogna decisamente tener conto dell'importanza che vi riveste il culto eucaristico. La breve ma significativa esperienza dell'Institut du Saint-Sacrement (1635-1638) rappresenta il passaggio tramite cui essa diventa un tratto distintivo a Port-Royal, facendolo partecipare alla vocazione normativa della preghiera che caratterizza la *maison*. La consacrazione ufficiale all'adorazione perpetua dell'eucaristia, praticata già da tempo, rappresenta il punto di arrivo delle grandi-linee gettate con la riforma, di restaurare cioè la comunità nel rigore e nella devozione, arricchite dalla breve e intensa esperienza salesiana, nonché dall'apporto d'ascendenza oratoriana di Sébastien Zamet. Egli, cofondatore dell'Institut assieme a mère Angélique, è autore dell'incontro tra le religiose di Port-Royal e l'abate di Saint-Cyran (1633), che contribuisce fortemente allo sviluppo della spiritualità di comunità, introducendo pratiche innovative, che impregnano gradualmente la tradizione interna.

3. La terza sezione concerne gli anni che vanno dall'inizio del secolo al 1640 circa, periodo durante il quale il culto sacramentale assume poco a poco il ruolo fondamentale di nucleo dell'immaginario condiviso dalle religiose, che formerà infine l'identità del monastero. L'adorazione eucaristica viene man mano perfezionata nel tempo, diventando il centro liturgico del nuovo Institut e infine il modello cui si conforma l'impresa comunitaria volta alla raccolta di notizie e memorie retrospettive sulla riforma, a partire dagli anni Trenta, accompagnando il lento emergere di un'autorappresentazione, che si nutre di tradizione interna e fedeltà al modello monastico. A tale proposito sembra significativa l'esperienza originale dello *Chapelet secret du Saint-Sacrement* (1626) di mère Agnès, sorella della riformatrice. Di poco precedente alla nascita dell'Institut, e pur non rappresentando l'elemento standard della devozione sacramentale praticata dalle religiose, esso è una valida testimonianza, in anteprima, della formazione di determinate categorie della spiritualità di Port-Royal, tra le quali l'annientamento e

²⁷ Si rimanda alle *Appendici*.
XIV

l'elezione, prima ancora dell'influenza giansenista, le quali troveranno in quest'ultima uno sfondo teorico appropriato. Resta inoltre un documento importante per la ricostruzione della liturgia del convento, che si distingue relativamente all'esperienza monastica paradigmatica, presente anche in altri monasteri coevi. Lo *Chapelet* conduce una preghiera di lode dell'abbassamento della gloria divina nell'eucaristia e la spinge all'estremo, mirando al mantenimento della distanza di Dio tramite la propria volontaria separazione e cancellazione, al contrario della comune via che predilige e anzi ricerca l'unione attraverso la manducazione del sacramento, nel tentativo di una prossimità maggiore e più completa. Esaltando la distanza di Dio nella sua onnipotenza attraverso il nascondimento nelle specie sensibili dell'eucaristia, si fa leva sulla nozione di annientamento, che rappresenta a sua volta un tratto fondamentale della spiritualità del primo Port-Royal, in quel tempo segnato dalla teologia neantista di Bérulle e Condren, attraverso le figure di mère Angélique e mère Agnès. La nozione di annientamento si traduce ben presto in quel rigore che trova la sua maturazione nell'incontro con Saint-Cyran e il Giansenismo e contribuisce infine alla formazione della pratica della resistenza durante la stagione delle persecuzioni.

4. L'ultima parte della ricerca si concentra appunto sulla formazione di un discorso condiviso unico, che matura fino a rappresentare una vera e propria ideologia di fronte alla minaccia e all'effettiva sofferenza della persecuzione, nella seconda metà del secolo. A partire dagli anni Quaranta, proliferano di polemiche teologiche relative a Port-Royal. Dallo *Chapelet secret* di mère Agnès, alla *Théologie familière* o al *Catéchisme* di Saint-Cyran, dalla *Fréquente Communion* d'Antoine Arnauld, alla *Sainte Virginité* annotata da Claude Séguenot e ritenuta di Saint-Cyran: lo scontro tra i *Messieurs* e i loro avversari (gesuiti, molinisti, casuisti, oratoriani, membri della Missione, ecc.) progredisce verso un forte inasprimento delle polemiche, culminando nella *querelle* dell'*Augustinus*, dal 1641, che interesserà i giansenisti, Port-Royal e il suo *entourage* per tutto il resto del secolo e oltre. I *mandements* degli anni Cinquanta e Sessanta per la firma del Formulario di ratifica delle condanne gianseniste accompagnano l'elaborazione d'una narrazione mitica di resistenza e martirio, pervenendo infine, alla proliferazione di documenti storici di grande ricchezza e insieme strumento apologetico proprio della comunità delle religiose anche nelle persecuzioni successive. È da notare che le prime *querelles* direttamente concernenti le religiose nascono a partire dalla pratica dell'adorazione eucaristica e

che lo sviluppo di dispositivi normativi della vita spirituale è anch'esso un'esperienza comunitaria, che regola la preghiera e il discorso pubblico, accompagnandosi a una scrittura mistica nella cella e a diversi tentativi di orazione segreta o intima. Si forma in questa maniera un *corpus* documentario notevole, che costituisce lo sfondo culturale della resistenza delle monache alle autorità, in occasione delle persecuzioni causate dal rifiuto di sottoscrivere il Formulario che condanna le cinque proposizioni ritenute di Janssen sulla dottrina della grazia in Agostino. Questo momento critico della storia del monastero avvia una profonda riflessione da parte della comunità, che si fonda sul punto di vista figurista del martirio, in ragione del quale il sogno della comunità pura, ampiamente ricercato nella spiritualità dell'epoca²⁸, trova senso e applicazione. La preghiera e la liturgia monastiche vengono effettivamente convertite negli strumenti di una concezione ecclesiologica precisa: di fronte alla minaccia di dannazione, a causa della disobbedienza (o eversione), le religiose si rifugiano nell'appartenenza al gruppo degli eletti, i provati nella tribolazione, e riconsiderano la storia identitaria del monastero nel presente e nel passato²⁹, secondo un procedimento del tutto interno alla comunità³⁰. Tale discorso 'forte', partecipa ugualmente alla strategia apologetica dei *Messieurs* – maschile ed esterna al monastero –, che si connoterà infine d'un senso politico di

²⁸ Un approccio sull'argomento è stato condotto recentemente da Jean-Louis Quantin in *Le rêve de la communauté pure: sur le rigorisme comme phénomène européen*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», Deutschen historischen Institut Paris, Band 31/2, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2004, pp. 169-194. Le tendenze rigoriste sono presenti nell'insieme della Riforma cattolica, come ricorda Jacques Grès-Gayer, e solo durante la stagione delle polemiche antigianse-niste il Giansenismo è considerato come fenomeno rigorista (cf. *L'idée de l'Eglise selon les jansenistes et les protestantes*, «Chroniques de Port-Royal» 47/1998, p. 42).

²⁹ Sembra interessante in tal senso un passaggio di una lettera di mère Angélique de Saint-Jean, che vive personalmente la prigionia. «Quand Dieu voudra nous faire dé[s]cendre de la croix, il inspirera à quelqu'un de demander nôtre liberté *Audacter*, comme fit Joseph de Arimathie [Mc 15, 43], sans y mettre de condition & sans nous la faire acheter plus chèrement qu'elle ne vaut» (*Lettre XIII*, s. d. [post août 1664], in *Lettres de Angélique de Saint-Jean à Arnauld, Recueil de pieces sur Port-Royal* (1664-1671), BPR, ms. PR 172, n. 2, p. 17). Nondimeno, si rimanda al celebre scritto: *Acte des religieuses de Port-Royal du 28. Août 1665. contenant leurs dispositions à la vie & à la mort touchant la Signature du Formulaire & leurs sentiments en cas de refus des Sacrement à la mort*, citato integralmente nei *Journaux de ce qui s'est passé à Port-Royal, depuis que la Communauté fut transférée à Port-Royal des Champs, jusques à la paix qui leur fut renduë en 1669* (in *Divers actes, lettres et relations des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, touchant la persecution & les violences qui leur ont été faites au sujet de la signature du Formulaire*, s.l., 1724, n. 8, p. 34).

³⁰ Riferisce Simon Icard in un suo recente articolo, che ancora nel 1781 le religiose del monastero d'Igny leggono l'opera di mère Agnès *L'image d'une Religieuse parfaite et d'une imparfaite* (Paris, G. Desprez, 1694 [1a ed. 1665]), in quanto opera di riferimento per una comunità monastica che si ritiene erede del Port-Royal di Parigi (cf. Simon Icard, *Sœurs ennemies?*, op. cit., p. 26-27).

autonomia e indipendenza, capace d'influenzare notevolmente la storiografia fino ai nostri giorni³¹.

Grandi-linee metodologiche.

Tra gli obiettivi della presente ricerca è dunque l'indagine degli schemi di ricezione e interpretazione che la comunità di Port-Royal, nelle sue diverse generazioni, elabora in riferimento alle vicende storiche in cui è coinvolta durante l'arco del primo settantennio del XVII secolo, consentendo, in prima battuta, la creazione di una precisa identità gradualmente condivisa e stabilizzata; e, in un secondo tempo, approntando decisioni comportamentali concrete di fronte alle ripetute situazioni di crisi. A mio avviso, bisogna innanzitutto porre l'accento sulla *memoria al presente* che caratterizza lo stato delle fonti, vale a dire, oltre che nella loro imprescindibile lettera cartacea, anche sulle modalità della loro stesura e tradizione. Si tratta quindi di definire il processo attraverso cui la storia è vissuta dalla comunità in forme tali, da generare una rinnovata comprensione della sua identità, nonché una concezione nuova della sua esistenza nel 'secolo'.

A questo fine è prioritaria la testimonianza dei racconti memoriali, che si devono consultare in parallelo con gli atti ufficiali, in modo da cogliere non tanto gli scarti – obiettivamente poco frequenti –, quanto l'intersecarsi di due piani, quello relativo alla memoria degli eventi passati, che non corrisponde necessariamente alla loro effettiva manifestazione storica, e quello della loro ricomprensione in senso verticale, vale a dire come questa è stata vissuta, elaborata e infine assunta da parte del gruppo, producendo dei risultati diversi: da una parte, il mito o racconto simbolico della propria costituzione riformata; dall'altra, la relativa creazione di un'ideologia 'forte' nel suo effetto pratico, che trova il suo

³¹ Alcuni esempi si trovano negli studi di storia delle donne: cf. Silvana Bartoli, *Antigone a Port-Royal: obbedienza monastica e autonomia femminile in un'abbazia di Antico Regime* («Storia delle donne», 2 (2006), pp. 267-282). Id., *Monache in Esilio*, «Deportate, Esuli e Profughe» 9/2008. Nonché in area statunitense: Carol Baxter, *Pure as Angels, Proud as Lucifer: an Anatomy of Resistance by the Community of Port-Royal*, in *La Femme au XVIIe siècle, actes du colloque de Vancouver*, University of British Columbia (5-9 octobre 2000), Richard G. Hodgson (ed.), Tübingen, Narr, 2002 (Biblio 17, n. 138). Daniella Kostroun, *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge University Press, 2011.

emblema nella conduzione d'una resistenza duratura alla persecuzione da parte dei poteri regio ed ecclesiastico.

Sarebbe di certo interessante una ricerca, complementare alla presente, incentrata sul punto di vista opposto, quello degli avversari di Port-Royal, alla scoperta di altri discorsi collettivi e prassi storiche condivise, ed è forse uno dei numerosi *manques* di questa indagine, a causa della necessità d'un *focus* ben contornato; tuttavia, l'eterogeneità della loro composizione, la complessità del loro sviluppo e la relativa eredità lasciata alla storia del pensiero religioso son tali, da non poter intraprendere in questa sede un congruo approfondimento.

Su un piano *lato sensu* psicologico, si potrà invece affermare che, all'inizio del secolo, il mito della comunità pura è vissuto *à rebours*, come punto di partenza della vocazione riformatrice, permettendo la progressiva creazione e il definitivo assetto di alcuni dispositivi di regolazione della vita spirituale e materiale, riassumibili nell'idea di una *liturgia interna della comunità*: da intendere nel senso letterale, vale a dire l'insieme dei documenti relativi alla preghiera (cerimoniali, Uffici particolari e orazioni stesi privatamente, come esercizio di pietà, o in sede capitolare, come documento prescrittivo o normativo); e nel senso spirituale, con riferimento alla pregnanza che assume tale *corpus* per la rielaborazione memoriale interna, per cui esso è il nucleo sorgivo dell'identità del gruppo nella storia, a partire dal quale si applica, secondo un'attitudine peculiare, la comprensione teorica e la risoluzione pratica delle vicissitudini storiche.

Il metodo d'interrogazione dei documenti cerca di tener conto dello scollamento tra la novità dell'evento e la trascrizione nella memoria: se le lettere restituiscono quasi l'immediatezza dell'esperienza; le *relations* giocano su una distanza temporale precisa senza pervenire alla prospettiva più libera (e nostalgica) dei *mémoires*. La pratica di scrittura che resta invece una costante è quella dei testi di pietà: le numerose raccolte di *pièces* liturgiche e di spiritualità testimoniano la persistenza e la continuità del rapporto con la preghiera e la liturgia, che impregnano infine i piccoli *ateliers* di scrittura biografica o storica dalle singole monache. La commistione del discorso religioso, mistico o morale che sia, con quello storico-biografico avviene in misura di un discorso collettivo interno al monastero e ispirato alle istruzioni evangeliche e della «scienza dei santi».

Inoltre, a Port-Royal, la liturgia privata incentrata sul culto eucaristico³² riveste un'importanza notevole, tanto da fondare il senso del sé comunitario, divenendo l'*habitus* che specifica tanto le narrazioni storico-memorialistiche, quanto gli scritti di pietà, fondendoli in un genere unico, pur se procedono indipendentemente da un processo di ordinamento di dati per le une memoriali, per gli altri ideologici.

Ciascun frammento della memoria allargata del monastero riguarda, dapprima, lo sguardo retrospettivo proprio della riforma angelicana e del suo sviluppo, nello sforzo di far conciliare il recupero della tradizione benedettino-cistercense (ritiro, silenzio, ascesi) con la ricezione della Riforma cattolica (ipergerarchia, cristocentrismo forte, ecc.) e del 'moderno' in generale (*devotio moderna*, preghiera metodica, eredità carmelitane e oratoriane, ecc.); e, in seguito, la fase post-riforma, che cerca nel presente di conformarsi all'ideale di sé riformato, specificando la macroidentità originaria nei semplici fattori rappresentati dalle crisi (la privazione dei sacramenti; la sottrazione delle novizie; l'esilio; la cattività).

Attraverso lo sguardo retrospettivo, la memoria di comunità si slancia – e si consuma – verso il futuro più apocalittico possibile: leggere nella persecuzione l'emblema del martirio come sigillo di autenticità di un unico percorso d'elevazione spirituale che rivela un destino di salvezza. Pare significativo che nelle fonti avversarie abbondino le accuse in senso esattamente contrario agli elementi che promuovono tale processo: esse operano appunto per la distruzione dei caratteri più originari della comunità, connotando negativamente dei tratti perfettamente ortodossi. Basti ricordare che, già in occasione delle prime *querelles* degli anni

³² Bisogna ricordare che la questione dell'eucaristia risulta al centro del dibattito del periodo, non solo in riferimento alla posizione protestante. La comunione è infatti un mezzo di controllo e di influenza sulle credenze come pure del costume e della mentalità dei fedeli cattolici: attraverso la previa e obbligatoria assoluzione del peccato, l'effetto visibile è il permesso di ricevere il sacramento e partecipare a quell'unico soggetto che è la Chiesa, che in tal modo detiene il meccanismo di controllo della sensibilità religiosa cattolica. «C'est sans doute pourquoi la question de la communion est devenue, avec celle de l'absolution, le critère principal du rigorisme. Et cela d'autant plus que l'eucharistie est vécue par les catholicisme moderne comme sa grande spécificité.» (Thierry Wanefflen, *Une difficile fidélité*, p. 187). Port-Royal non sembra discostarsi da questa posizione: Antoine Arnauld, sulla pratica di ricezione del sacramento, afferma che i fedeli e il loro direttore hanno come scopo prioritario di comunicarsi il più sovente possibile, purché ben preparati, ovvero disposti ai frutti di un'autentica penitenza. A Port-Royal, sotto la direzione di Saint-Cyran, ci si comunica ogni domenica, il giovedì e ai di di festa (cf. Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1968, p. 131 e 165), conducendo, però, al contempo una vita profondamente incentrata sulla penitenza e l'umiliazione: ciò mostra come la frequenza della comunione appartenga insieme all'impostazione del monachesimo appartenente alla riforma angelicana e all'influenza del Giansenismo.

1650, il gesuita père Brisacier dipinge lo sforzo condotto dalla comunità di Port-Royal in vista di un'elaborazione originale della vita spirituale come l'*escamotage* – sostanzialmente eretico – di creare una modalità esclusiva di relazione col divino e tanto innovativa da allontanarsi dal Magistero della Chiesa, ispirandosi piuttosto a una Tradizione inesistente³³.

La memoria del presente corrisponde infine a una modalità d'esperire le vicissitudini della crisi coi poteri costituiti su un piano che pertiene alla spiritualità. Si ricerca cioè una consapevolezza che legge significati profondi in sostanziale continuità con il tesoro ideologico accumulato nel tempo e infine consolidato grazie all'irruzione catastrofica – e per ciò stesso purificatrice – d'una potenza esterna, la persecuzione, capace di segnare una cesura nell'esistenza di individui fin allora orientati a perseguire obiettivi ben determinati: il raggiungimento di uno stato spiritualmente elevato, nel compimento della vocazione monastica; l'integrale fedeltà alla Chiesa e alla sua dottrina, in testimonianza di un cammino religioso legittimo; il tentativo di una concreta sparizione dal secolo, in conformità all'opzione monastica. Tale memoria misura una *mens mystica* propria di Port-Royal, espressa pienamente nella spiritualità praticatavi all'interno e capace di attribuire un tratto distintivo al corso della storia.

* * *

Nel corso di questi tre anni di dottorato, la mia ricerca ha avuto la fortuna e il piacere di avvalersi del supporto, della guida e senza dubbio dell'amicizia di diverse persone che hanno contribuito ad arricchire il mio percorso, sotto l'aspetto professionale, ma soprattutto umano. Vorrei dunque ringraziare di cuore tutti coloro che mi hanno sostenuto durante questo felice e travagliato periodo: innanzitutto il prof. Paolo Bettiolo, la cui paziente collaborazione si è accompagnata d'una familiarità e stima che mi lusingano. Un ringraziamento va al prof. Gaetano Lettieri, che mi ha seguito durante tutto il percorso della ricerca. Non posso non ricordare con affetto e riconoscenza il sostegno amicale e professionale della prof.ssa Isabella Adinolfi, con la quale ho visto nascere ed evolvere dal passato lavoro di tesi di laurea sulle *Pensées* di Blaise Pascal la presente indagine.

³³ «Suivant les regles prescrites aux Filles du Saint-Sacrement (qu'elles seront tenues d'observer) l'on fera une nouvelle Religion qu'on appellera les Filles impénitentes, les desesperées, les asacramentaires, les incommuniantes, les phantastiques, &c. Les Vierges folles, & tout ce qu'il vous plaira» (*Le Jansenisme confondu dans l'avocat du Sr. Callaghan, par le P. Brisacier, de la Compagnie de Jesus, Avec la defense de son sermon fait à Blois le 29 mars 1651*, s. l., 1651, p. 6). L'anno stesso della pubblicazione, lo scritto polemico di Brisacier è censurato dall'arcivescovo di Parigi.

Ho inoltre avuto il privilegio di conoscere figure la cui autorità nel campo di studi che pertiene questo lavoro è indiscussa. Vorrei esprimere la mia gratitudine agli storici del Seicento francese, che mi hanno accolto con formidabile amicizia e cordialità durante il mio soggiorno parigino e lionese: i proff. Dominique Descotes, Gérard Ferreyrolles, Laurent Thirouin e l'équipe della Bibliothèque de Port-Royal, che è riuscita a creare una rara familiarità. Un ringraziamento speciale va al prof. Philippe Sellier, per avermi sostenuto nel progetto di ricerca, il quale ha preso peraltro ispirazione dal suo geniale lavoro *Pascal et la liturgie* (Paris 1966). Non da ultimo, vorrei ringraziare la prof.ssa Benedetta Papisogli, per avermi ascoltato e consigliato durante l'ultima fase di redazione.

Infine, ringrazio le mie care amicizie che hanno visto la crescita mia e del mio lavoro con affetto e stima impareggiabili. Grazie a Francesca e ad Elettra; ad Anna, Carlotta, Eddie, Francesca, Giuliana, Sara, Stefania; a Marta, Silvia, Piero e Sergio.

Capitolo 1. STATUS QUÆSTIONIS

1.1. Quadro degli studi su Port-Royal.

Un tentativo che riducesse l'esperienza di Port-Royal a un semplice 'accidente logistico', cioè un luogo che ospita o si fa attraversare passivamente dall'infervorato dibattito delle *querelles* gianseniste o nel campo di battaglia tra i poteri costituiti (dal re alla nobiltà di toga; dal papato al clero francese e i nuovi ordini; ecc.) rischierebbe di mancare la restituzione di un oggetto d'analisi complesso – qual è in generale qualsiasi comunità – con le sue reti di contatti, gli sviluppi nel tempo e nello spazio della sua vita quotidiana e spirituale e l'evoluzione della sua identità e della rappresentazione di sé.

Volendo quindi delineare uno *status quæstionis* circa la comunità delle monache di Port-Royal, è necessario innanzitutto collocarla all'interno del quadro più ampio della riforma monastica cistercense in età moderna, a partire dagli studi classici di Louis Lekai³⁴ e Polycarpe Zakar³⁵, fino agli ulteriori aggiornamenti³⁶. Bisogna inoltre considerare che il contesto in cui si muove l'esperienza di Port-Royal partecipa allo slancio

³⁴ *The White Monks: a History of the Cistercian Order*, Okauchee (Wis.), Our Lady of spring Bank, 1953 e *The Rise of the Cistercian Strict Observance in Seventeenth Century France*, Washington, 1968.

³⁵ *Histoire de la Stricte Observance de l'Ordre cistercien, depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu (1606-1635)*, Roma, Ed. Cisteciennes, 1966. Cf. anche Antoine Dumas, *Des hommes en Quête de Dieu - La Règle de Saint Benoît*, Paris, Le Cerf, 1967.

³⁶ Cf. *inter alia*: *Réformes et continuités dans l'ordre de Cîteaux (Actes du colloque 2-3 octobre 1992)*, Brecht, 1995, che offre un quadro generale per i secoli XVI e XVII, e Jean-Marie Le Gall, *Les Moines au temps des réformes. France (1480-1560)*, Champ Vallon, 2001, dedicato al movimento di riforma dei regolari, sottolineando come tale processo sia cominciato ben prima del Concilio di Trento.

della Riforma cattolica nella Francia del XVII secolo, su cui diverse sintesi sono state offerte da Jean Delumeau³⁷, Léopold Willaert³⁸ e Alain Tallon³⁹. Si rimanda inoltre al quadro composito che emerge nel recente numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal» dedicato al caso specifico⁴⁰.

Bisogna inoltre inquadrare l'esperienza di Port-Royal avvalendosi dell'apporto non indifferente che gli storici hanno offerto con numerosi studi sugli ordini femminili nella modernità: per quanto concerne l'area francese, si ricordano monografie come quelle di Yves Chaussy sulle benedettine⁴¹; di Elizabeth Rapley sulle *Congrégées* e sulle Orsoline e gli ordini insegnanti⁴²; come pure gli studi di Marie-Elisabeth Henneau sulle cistercensi⁴³ e di Marie-Claude Dinet-Lecomte sugli ordini di formazione materna⁴⁴. Più recentemente si sono succeduti convegni sulle Visitandine⁴⁵, le Carmelitane⁴⁶ e le Annunziate⁴⁷. La riforma di diversi monasteri all'inizio del XVII secolo è analizzata nello studio di Barbara Diefendorf⁴⁸; nonché nel libro di Elizabeth Rapley, innovativo perché si

³⁷ *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Puf, 1971 (Coll. « Nouvelle Clio », n° 30 bis) e *Naissance et affirmation de la Réforme*, Thierry Wanegfflen (ed.), Paris, Puf, 1997.

³⁸ *La restauration catholique (1563-1648)*, vol. XVIII dell'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, par Augustin Fliche & Victor Martin sous la direction de J.-B. Duroselle et Eugène Jarry, Paris, Bloud & Gay, 1960.

³⁹ *La France et le concile de Trente 1518-1563*, Rome, Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome, 1997. Si consulti anche il recente studio di Pierre Benoît, *Le Bure et le sceptre: la congregation des feullants dans l'affirmation des Etats et des pouvoirs princiers (vers 1560- vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006 e lo studio di Thierry Wanegfflen su ricordato, *La France & les Français*, op. cit.

⁴⁰ *Port-Royal dans la réforme catholique (1609-1627)*, n. 60/2010.

⁴¹ *Les benedictines et la reforme catholique en France au XVIIe siècle*, Toulouse, Éditions de la Source, 1975.

⁴² *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth Century France*, McGill Queen's University Press, 1990. Cf. anche Laurence Lux-Sterri, *Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism*, Burlington, Vermont, Ashgate Publishing Company, 2005.

⁴³ *Les Cisterciennes du pays mosan, moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles/Rome, Brepols/Institut historique belge de Rome, 1990.

⁴⁴ *Les sœurs hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La charité en action*, Paris, Honoré Champion, 2005.

⁴⁵ *Visitation et visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles*, sous la direction de B. Dompnier et D. Julia, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2001.

⁴⁶ Bernard Hours, *Carmes et Carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours: actes du colloque de Lyon, 25-26 septembre 1997*, Paris, Cerf, 2001.

⁴⁷ *Jeanne de France et l'Annonciade: actes du colloque international*, Paris, Institut catholique, 13 et 14 mars 2002, Dominique Dinet, Pierre Moracchini, Marie-Emmanuel Portebos (edd.), Paris, Cerf, 2004.

⁴⁸ *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford University Press, 2004.

avvale di studi statistici su un campione di circa un migliaio di religiose⁴⁹. Accomunati da un'attenzione alla parola delle donne nel pensiero religioso della prima età moderna, si segnalano gli studi sulle *précieuses*⁵⁰ e, per l'area italiana, gli studi di Gabriella Zarri⁵¹, Marina Caffiero⁵², Manola Ida Venzo⁵³ Elisa Novi Chavarria⁵⁴.

Port-Royal è in sé un soggetto particolarmente studiato e su cui è fiorita una voluminosa letteratura, almeno a partire dall'opera monumentale di Charles-Augustin de Sainte-Beuve⁵⁵. Le monografie di Jean Orcibal⁵⁶ e Louis Cognet⁵⁷ rappresentano i classici di una ricerca che resta ancora aperta⁵⁸. Gli studi sulla comunità delle monache di Port-Royal si sono spesso preoccupati di delineare un profilo storico complessivo⁵⁹ o incentrato su prospettive biografiche relative a un personaggio di particolare importanza⁶⁰.

⁴⁹ *Social History of the Cloister: Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Mc. Gill-Queens, 2001. Cf. anche Nicole Bouter (ed.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 615-633.

⁵⁰ Mary M. Rowan, *Themes and Styles in the Writings of the Great Abbesses of Seventeenth-Century France*, «Paper of French Seventeenth-Century Literature», 16/1982, pp. 123-136. Id., *Between Salon and Convent: Marie de Rohan, a Precious Abbess*, «Papers on French Seventeenth-Century Literature», 22/1985, pp. 191-207. Id., *The Song of Songs in Conventual Discourse*, «Papers on French Seventeenth-Century Literature», 42/1995, pp. 109-127. Linda Timmermans, *Une Hérésie féministe? Jansénisme et préciosité*, in *Ordre et contestation au temps des classiques*, Paris-Seattle-Tübingen 1992, t. I, pp. 159-172.

⁵¹ *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

⁵² *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e Poligrafici internazionali, 2000.

⁵³ Cf. *inter alii*: *Scritture di donne: la memoria restituita* (atti del Convegno, Roma, 23-24 marzo 2004), a cura di Marina Caffiero e Manola Ida Venzo, Roma, Viella, 2007.

⁵⁴ *Sacro, pubblico e privato: donne nei secoli XV-XVIII*, Napoli, Guida Editori, 2009.

⁵⁵ *Port-Royal*, ed. princeps: Paris, Eugène Renduel, 1840. Ed. mod. par p. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, 1953-1955 (coll. Bibliothèque de la Pléiade).

⁵⁶ Si citano, tra gli altri: *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957 e *Le premier Port-Royal, Réforme ou Contre-Réforme*, in *Études d'histoire et de littérature religieuses XVIIe-XVIII siècles*, J. Le Brun, J. Lesaulnier (edd.), Paris, Klincksieck, 1997 (Coll. «Port-Royal »).

⁵⁷ *La réforme de Port-Royal (1591-1618)*, Paris, Sulliver, 1950 e *La spiritualité moderne. L'essor (1550-1650)*, Paris, Aubier, 1966.

⁵⁸ Si rimanda agli studi di Ellen Weaver-Laporte, *The evolution of the Reform of Port-Royal: from the rule of Cîteaux to Jansenism*, Paris, Beauchesne, 1978 e *La Contre-réforme et les Constitutions de Port-Royal*, Paris, Les éditions du Cerf, 2002.

⁵⁹ Si indicano tra gli altri: Augustin Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1939; Id., *Les belles amies de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1954. Louis Cognet, *Le Jansénisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1985. René Taveneaux, *La Vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe siècle et XVIIIe siècles*, Paris, 1973. Id., *Jansénisme et réforme catholique: recueil d'articles, [1951-1990]*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992. Id., *Catholicisme dans la France classique 1610-1715*, Paris, Sedes, 1994.

⁶⁰ Basti pensare agli studi di Louis Cognet su mère Angélique : *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris, Sulliver, 1950. *La Mère Angélique et Saint François de Sales 1618-1626*, Paris, Sulliver, 1951; o di Jean Orcibal su Saint-Cyran: *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son*

Circa la svolta che gli studi su Port-Royal hanno preso intorno alla metà del secolo passato, interessandosi piuttosto ai legami contestuali e alla decostruzione di certe categorie storiografiche passate, da Sainte-Beuve a Bremond, si rimanda all'introduzione del volume di Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature*⁶¹, che mette in rilievo le interferenze tra la letteratura e il sentimento religioso, tra teologia e creazione poetica per quanto concerne il caso di Sainte-Beuve e non solo. Si cerca invece di riconsiderare la storia della cultura letteraria fatta dagli storici, per restituire il volto della comunità assieme all'ampiezza dei suoi *réseaux*⁶². Seguendo tale orientamento, la rivista annuale delle «Chroniques de Port-Royal», formata da un'équipe di studiosi appartenenti all'antica Société de Port-Royal, ha egregiamente contribuito ad ampliare la ricerca sulla comunità delle religiose di Port-Royal e sul Giansenismo in generale, di cui rappresenta uno dei filoni più avanzati⁶³.

Inoltre, la collezione «Univers Port-Royal», diretta da Jean Lesaulnier, aggiorna regolarmente la ricerca, integrandola peraltro con la riedizione di alcune fonti importanti⁶⁴. Per quel che concerne la nostra ricerca, sono stati recentemente dedicati degli studi più specifici sulla

temps, Paris, Vrin, 1947. *Saint-Cyran et le Jansénisme*, Paris, Seuil, 1960. *La spiritualité de Saint Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962.

⁶¹ «Vers un nouveau Port-Royal. Au seuil du XXIème siècle», in *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 1999, t. I, pp. 1-28.

⁶² Due generazioni della famiglia Arnauld forniscono a Port-Royal dodici religiose (di cui tre badesse); quattro Solitaires, tra cui il poeta Arnauld d'Andilly e Isaac Le Maître de Sacy, autore della grande impresa di traduzione della Bibbia in francese; nonché, certamente, il grande teologo Antoine Arnauld, discepolo di Saint-Cyran, che intrattiene il suo epistolario con figure centrali del XVII secolo francese: Descartes, Malebranche, Leibniz, e Richard Simon. Inoltre, mère Angélique, considerata come la «santa Teresa di Cîteaux», i lega a François de Sales, all'abate di Saint-Cyran, a Jeanne de Chantal ecc.; o Jacqueline Pascal, sorella di Blaise, assiduo frequentatore dei *Messieurs*, interrotta una brillante carriera letteraria nel secolo per pronunciare i voti a Port-Royal, è nominata istituttrice delle novizie; o la seconda Angélique, nipote della prima e badessa nel triennio 1678-1680, la cui elevatura culturale e spirituale è apprezzata fortemente all'epoca. Thomas du Fossé, nelle sue memorie scrive: «[son esprit] paraissoit tellement supérieur à celui de toutes les autres, que les hommes mêmes que l'on regardoit comme les plus grands esprits l'admiraient comme un prodige» (*Mémoires*, op. cit., 1739, p. 378). Si ricorda inoltre il vasto entourage, in cui figurano teologi e intellettuali del calibro di Saint-Cyran, Antoine Singlin, Pierre Nicole, Jean Hamon, ecc.

⁶³ Si segnalano in merito alla presente ricerca i nn. speciali: *Mère Angélique de Saint-Jean* (34/1985); *Port-Royal et la vie monastique* (37/1988); *Amitiés parisiennes de Port-Royal* (38/1989); *Port-Royal de Paris*, 40/1991; *Agnès Arnauld* (43/1994); *Port-Royal et les mémoires* (48/1999); *L'ordre de Saint-Benoît et Port-Royal* (52/2003); *Port-Royal des Champs* (54/2005); *Huitième centenaire [de Port-Royal]* (55/2005); e il già citato *Port-Royal et la Réforme catholique* (60/2010).

⁶⁴ Per i tipi di Nolin (Paris). Jean Lesaulnier, *Images de Port-Royal* (2002). Frederic Delforge, *Jacqueline Pascal* (2002). Claude Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, édition établie, présente et annotée par Dominique Dontezkoff (2003). *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, édition présentée par Véronique Alemany, texte établi par Jean Lesaulnier (2004). *Lettres d'Antoine Singlin*, édition établie, présentée et annotée par Anne-Claire Josse (2004). *Journal d'un Solitaire de Port-Royal*, édition présentée et annotée par Jean Lesaulnier (2008). *Croire, souffrir et résister*, édition établie, présentée et annotée par Françoise de Noirfontaine (2009). *Port-Royal et la prison*, textes réunis par Jean Lesaulnier [Actes de la Journée d'étude organisée par Jean Lesaulnier et Gérard Ferreyrolles dans le cadre du programme «Port-Royal et la vie littéraire» du Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVIIe et XVIIIe siècles (Université Paris IV–Sorbonne)] (2011).

spiritualità delle monache, soprattutto in area anglofona, da John Conley⁶⁵ a Thomas Carr⁶⁶, da mettere senza dubbio in relazione con le ricerche sul sentimento religioso francese del XVII secolo, ampiamente studiata nella seconda metà del secolo passato, da Michel de Certeau⁶⁷, Mino Bergamo⁶⁸, Marc Fumaroli⁶⁹, Bernard Beugnot⁷⁰, Benedetta Papasogli⁷¹ e Christian Belin⁷², per citare i più noti.

Si ricorda infine il grande lavoro d'équipe che ha portato al *Dictionnaire de Port-Royal*, sotto la direzione di Jean Lesaulnier e Anthony McKenna⁷³, nonché la sintesi operata da Philippe Sellier circa Port-Royal e il suo *entourage* nel contesto culturale coevo, in particolare il secondo volume di *Port-Royal et la littérature*, dal significativo titolo *Le Siècle de Saint Augustin*⁷⁴. Infine, nuove acquisizioni della ricerca sono spesso apportate dalle diverse équipes dell'«Institut d'histoire de la pensée classique» (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand)⁷⁵ e dal «Centre d'Études de la Langue et de la Littérature Françaises des XVIIe et XVIIIe siècles», diretto attualmente da Georges Forestier (Université Paris IV-Sorbonne).

A margine, sembra opportuno un avviso al lettore: aver avuto l'opportunità di frequentare i su citati enti, nonché partecipare alla vita della Société de Port-Royal, ha permesso al presente lavoro di

⁶⁵ John J. Conley, *Adoration and Annihilation. The Convent Philosophy of Port-Royal*, University of Notre Dame Press, 2009.

⁶⁶ Thomas M. Carr, *Voix des abbesses du Grand Siècle, la prédication au féminin a Port Royal, contexte rhétorique et Dossiers*, Tübingen, Narr, 2006 (coll. Biblio 17).

⁶⁷ *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

⁶⁸ *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Firenze, Sansoni, 1983. *Anatomia dell'anima*, Bologna, Il Mulino, 1991.

⁶⁹ *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994, tr. It. M. Botto, Milano, Adelphi, 1995.

⁷⁰ *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996.

⁷¹ *Il 'fondo del cuore'. Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa, Goliardica, 1991; *La lettera e lo spirito, temi e figure del Seicento francese*, Pisa, Libreria goliardica, 1986; *La mémoire du cœur*, Paris, Champion, 2008.

⁷² *La conversation intérieure. La méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

⁷³ Paris, Champion, 2004.

⁷⁴ Paris, Champion, 2000. Il titolo riprende lo studio di Claude Dagens, *Le XVIIe siècle, siècle de Saint Augustin*, « Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises », 1/ 1951, pp. 31-38.

⁷⁵ «Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées» (CERPFI), responsabili: Pierre-François Moreau e Delphine Kolesnik-Antoine; «Groupe Renaissance et Age classique» (GRAC), responsabile: Laurent Thirouin; «Institut Claude Longeon» (ICL), responsabile: Antony McKenna; «Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge classique» (CERHAC), responsable: Dominique Descotes.

concentrarsi su un *focus* molto preciso e ben delineato, in un contesto in cui la ricerca avanza su molteplici prospettive indubbiamente necessarie per una comprensione approfondita. Lo studio della comunità delle religiose e della loro identità attraverso gli scritti di spiritualità non avrebbe senso e sembrerebbe fragile, debole o incompleto, se non lo si leggesse tenendo presente l'indagine contemporanea sull'«énigme Port-Royal»⁷⁶.

1.2. Stato delle fonti.

Uno spolio bibliografico degli scritti delle religiose di Port-Royal è preliminare a ogni ricerca in merito⁷⁷. Primo punto è assicurare l'accesso alle edizioni più attendibili per discernere la 'voce' delle monache. Come avverte Thomas Carr nel suo *état présent* sulla scrittura conventuale della prima età moderna in Francia⁷⁸, la nozione di autore singolo non è spesso funzionale. Si riscontrano infatti diversi problemi nel classificare i testi con sufficiente rigore, soprattutto se si cerca di distribuirli secondo il paradigma moderno dei generi secolari: ad esempio il racconto della vita spirituale indirizzato al confessore è visto semplicemente come forma d'autobiografia, mentre invece si tratta di una pluralità di generi, è insieme *journal intime*, scritto di pietà ecc.⁷⁹. Talvolta si tratta di generi di cui si è persa la specificità: billet, sentence, solitude, résolution⁸⁰; altre volte di testi intimi che rivestono infine per svariati motivi un interesse comunitario⁸¹.

⁷⁶ Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature*, op. cit., t. I, p. 11.

⁷⁷ Si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

⁷⁸ Thomas M. Carr, *From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing*, in «EMF: Studies in Early Modern France», Vol. 11, *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices*, Anne L. Birberick and Russell Ganim (eds), Charlottesville: Rookwood Press, 2007, pp. 7-26.

⁷⁹ Cf. Kathleen Ann Myers, *Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America*, «Colonial Latin American Review», 9/2000, p. 156.

⁸⁰ Cf. Fritz Nies, *Genres littéraires d'inspiration religieuse*, in *La Pensée religieuses dans la littérature et la civilisation au XVIIe siècle en France*. Actes du Colloque de Bamberg 1983, Manfred Tietz & Voljer Japp (edd.), Tübingen, Gunter Narr, 1984 (coll. Biblio 17), t. XIII, pp. 211-224.

⁸¹ Cf. Renée Bons, *Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVIIe et XVIIIe siècle*, in *Les Religieuses et leurs livres à l'époque moderne*. Actes du colloque de Marseille 1997, Bernard Dompnier et Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000, pp. 255-275, in part. pp. 268-270.

Per classificare i testi bisogna quindi combinare la loro finalità e il loro indirizzo: scritti di devozione personale, testi per un direttore, documenti istituzionali per la comunità, o per la sua memoria o per la sua guida, libri pedagogici, direzioni spirituali per determinate persone, opuscoli rivolti al pubblico⁸²: i testi conventuali sono spesso stratificazioni di un processo di collaborazione talvolta anche contraddittoria. Ad esempio, i discorsi pervenuti di Jeanne de Chantal o Angélique Arnauld si basano sugli appunti delle ascoltatrici; spesso prima di arrivare alle stampe, sono rivisti dalle superiori o dal direttore⁸³. Gli interventi editoriali mirano il più delle volte a rendere lo stile più moderno ed efficace, anche sacrificando o riscrivendo certi passaggi secondo gli aggiornamenti dei concetti d'ortodossia o santità.

Tra le fonti scritte dalle religiose, non sembra banale la proposta di distinguere preliminarmente due ambiti: l'edito e l'inedito, rimasto in forma manoscritta. La stessa pubblicazione è difatti il risultato di una selezione operata in relazione al contesto storico della comparsa e risulta di conseguenza interessante indagare la modalità di pubblicazione degli scritti delle monache, come avverte Thomas Carr:

On pourrait croire que la parution des textes des religieuses relève surtout de la volonté de Port-Royal de mettre ses écrits de spiritualité à la disposition du public dévot...En fait, l'initiative de la publication vient presque toujours des chefs masculins du parti plutôt que des religieuses elles-mêmes. L'histoire de leur parution se résume à l'histoire des persécutions du monastère et du jansénisme⁸⁴.

Alcune fonti sottolineano invece la casualità provvidenziale del rocambolesco salvataggio delle carte delle monache da parte dei *Messieurs*, di cui seguono gli spostamenti, una volta che essi sono costretti a vivere in clandestinità o in esilio. Secondo una testimonianza riportata da Jean Racine nel celebre *Abrégé* su Port-Royal, le religiose «confièrent deux ou trois coffres de papiers à M. Arnauld lorsqu'elles

⁸² Cf. Daniel-Odon Hurel, *Étude des correspondances et l'histoire du monachisme: Méthodes et enjeux historiographiques*, in *Érudition et commerce épistolaire: Jean Maubillon et la tradition monastique*, Daniel-Odon Hurel (ed.), Paris, Vrin, 2003, pp. 301-342. Cf. anche Id., *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses. France. XVIe-XXe siècles*, Turnhout, Brepols, 2001.

⁸³ Nella sua peculiare prospettiva di ricerca, Linda Timmermans elenca le numerose vie del processo editoriale, capaci di introdurre «des valeurs masculines et savantes» negli scritti femminili, nella sua ipotesi di relazione tra misticismo e vita intellettuale nelle donne (*L'accès des femmes à la culture (1598- 1715)*, Paris, H. Champion, 1993, p. 545, cf. anche pp. 213 e 234).

⁸⁴ Carr, *Voix des abbesses*, op. cit., p. 215.

furent dispersées. C'est par ce moyen qu'on a eu les Constitutions de Port-Royal et d'autres traités qu'on a imprimés»⁸⁵.

Sembra quindi significativo l'ordine dell'apparizione delle edizioni dei testi redatti personalmente dalle monache, pur sotto la supervisione dei confessori e dei direttori. Seppur esistano diverse testimonianze circa l'esistenza di un'attività di scrittura da parte delle religiose fin dall'inizio dell'impresa di riforma, bisogna attendere la grande persecuzione degli anni Sessanta perché i primi lavori comincino ad essere pubblicati⁸⁶.

1.2.1. *Fonti inedite.*

Le fonti manoscritte che sono state consultate per il presente lavoro di ricerca sono per lo più inedite. L'eventuale edizione è indicata nella relativa notizia bibliografica. Esse sono principalmente conservate in diversi fondi presso alcune biblioteche di Parigi: si indicano di seguito con le abbreviazioni con cui occorrono nel testo:

Ars	Bibliothèque de l'Arsenal
BM	Bibliothèque Mazarine
BN	Bibliothèque Nationale – Site Richelieu
BPR	Bibliothèque de Port-Royal
BS	Bibliothèque de la Sorbonne – Sainte-Barbe
BSG	Bibliothèque de Sainte-Geneviève

Per quanto concerne la BN, sembra opportuno precisare che la presente ricerca è stata condotta presso l'antica Bibliothèque Nationale (site Richelieu, Paris 2^e), che conserva tutti gli antichi manoscritti e non al-

⁸⁵ *Divers particularités concernant Port-Royal*, in Jean Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal, d'après un Manuscrit préparé pour l'impression par Jean-Baptiste Racine*, avec un Avant-propos, un Appendice, des Notes et un Essai bibliographique par A. Gazier, Paris, Société française d'imprimerie et de libraires, 1908, p. 205.

⁸⁶ Thomas Carr sottolinea il carattere evenemenziale della formazione del corpus di scritti attribuibili alle religiose di Port-Royal: «Si les religieuses de l'époque se sentaient obligées d'écrire avec la permission ou même sur l'ordre d'un directeur, la tradition autorisait la parole des abbesses: c'est en raison de la qualité exceptionnelle de ses abbesses et des persécutions subies par la maison que le corpus unique de Port-Royal nous est parvenu» (*Voix des Abbesses*, op. cit., p. 13).

la nuova Bibliothèque de France (BnF, sul sito Mitterand, Paris, 13^e). Tutti i mss. della BN citati nel presente lavoro, appartengono al Fonds Français (f. fr.). In generale, all'interno delle diverse collezioni si trovano spesso pezzi di diverso uso e destinazione, trattandosi per la più parte di assembramenti di mss. provenienti da diversi fondi e aree, ciascuno con la sua propria tradizione, da parte di curatori che non sempre operano con rigore sistematico. Si propone, per un'esposizione delle più importanti fonti mss. consultate, una distinzione in pochi gruppi⁸⁷. Si ricorda inoltre che per la trascrizione dei documenti si è cercato di mantenere il più possibile l'ortografia antica, inserendo alcune integrazioni quando è sembrato opportuno ai fini di una migliore comprensione.

Si mostra quindi di seguito la parte più significativa del materiale consultato: per alcuni mss. sono indicati nello specifico i pezzi di particolare interesse per la presente ricerca e, tra parentesi quadre, la data di collezione, quando espressa.

a) Raccolte di pezzi propriamente liturgici⁸⁸:

Ars, ms. 425	Leçons qui se disent au monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement en des festes particulières, 263 p., in-8°.
Ars, ms. 2043	Conférences du calendrier de Port-Royal avec le calendrier ordinaire, pour les saints dont l'office se célébrant un jour différent, 77 p. in-4°. [1773].
Ars, ms. 2044	<i>Cérémonial de Port-Royal</i> , 163 p., in-4°.
BSG, ms. 1282	Liturgie, à l'usage de Port-Royal, 19 ff., in-4°.
BSG, ms. 2654	Leçons qui se disent au monastère du Port Royal du Saint Sacrement, en des festes particulières [1676], 63 ff.
BSG, ms. 2655	Pièces liturgiques diverses, dont quelques-unes au moins à l'usage de Port-Royal, 32 ff.
BSG, ms. 2658	Recueil d'hymnes, notées, probablement à l'usage du monastère de Port-Royal des Champs, 61 ff.
BSG, ms. 2659	Proprium missarum. Noté, 288 p.

⁸⁷ Per un'esposizione completa, si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

⁸⁸ Queste fonti sono state studiate principalmente per la pratica del canto liturgico a Port-Royal, ma contengono alcuni. Si rimanda agli studi di Cécile Davy-Rigaux, *L'Oratoire, Port-Royal et la réforme du chant des offices*, «Chroniques de Port-Royal», 50/2001, pp. 413-432; Id., *La pratique liturgique & le chant*, «Chroniques de Port-Royal», 54/2005, pp. 87-100; di Odette Barenne, *Liturgie et musique à Port-Royal de Paris*, «Chroniques de Port-Royal» 40/1991, pp. 119-135; e di Eva Madeleine, *Le chant des anges*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 93-114.

- BSG, ms. 2660 Recueil d'hymnes, antiennes, complaintes, le tout noté, à l'usage de Port-Royal-des-Champs, 99 p.
- BSG, ms. 2669 Graduel parisien, noté, 169 ff.
- BSG, ms. 2672 Antiphonarii parisiensis pars hyemalis et æstivalis, à l'usage des religieuses de Port-Royal; avec notation, 324 p.
- BSG, ms. 2673 Antiphonarium parisiensis [sic], à l'usage des religieuses de Port-Royal ; avec notation, 95 ff.
- BSG, ms. 2727 Leçons qui se disent au monastère de Port Royal du St Sacrement, en des festes particulières [1671], 87 ff.

b) Scritti di pietà

- Ars, mss. 1968-1969 Pièces relatives à Port-Royal des Champs. «Récit de la conduite et des exercices des pénitents solitaires de Port-Royal des Champs», di Antoine Singlin [1644ca.] pubblicato nei *Mémoires* di Fontaine (1736, t. I, pp. XI-XXX).
- Ars, ms. 2064 Recueil, 542 ff. «Dispositions et pensées pour tous les jours de la semaine au regard du Saint-Sacrement» (f. 385); *Projet de règlement* (f. 398).
- Ars, mss. 5345-5346 Recueil de documents relatifs au jansénisme, 2 voll. «De la mère Angélique de St-Jean durant sa prison. — Copié d'après un petit livre in-24 écrit de la main de quelque religieuse de Port-Royal» (ff. 13r-54v).
- Ars, ms. 5370 «Paraphrase du Pater. — Copié sur le manuscrit même de la mère Angélique de St-Jean Arnaud, abbesse de Port-Royal des Champs. — Villers-le-Bel, ce 25 aoust 1799» (ff. 1-82 = BPR, ms PR 148b, ff. 1-85); «[Commentaires au cantique] Benedictus de St. Jean Baptiste» (ff. 82-91 = BPR, ms. PR 175bis, n. 3).
- Ars, ms. 7081 [Remarques] sur les avis écrits par la M. Agnès pour instruire de la manière dont on devoit agir en cas qu'il arrivast du changement dans la conduite de la maison (de Port-Royal) [1680], 255 p.
- BN, ms. 13891 Recueil de discours, prières, méditations etc., provenant de Port-Royal des Champs et réuni par G.-L. de Bullion, maréchal de camp et prévôt de Paris [1743]. «Oraisons que l'on peut dire en adorant la mort de Jésus-Christ», 3 p. (f. 76); «Horloge de la Passion», 4 p. (f. 78); «Le Chapelet du Saint-Sacrement», 11 p. (f. 81); «Pour les festes semidoubles, les festes simples, et les jours de ferries», 6 p. (f. 88); «La manière de parler par signe, pratiquée en l'ordre de Cisteaux», 22 p. (f. 95); «La prière de l'Eglise pour les agonisants», 13 p. (f. 107); «Excellente prière à Jésus-Christ pour honores ses sacrées playes» (Paris, Desprez, 1682, in-32) 81 p. (f. 114).
- BN, ms. 13893 Recueil de pièces sur Port-Royal, 443 p. «Éclaircissement touchant l'origine de la querelle du chapellet secret du St Sacrement, par la M. Angélique de St Jean Arnaud» (f. 421).
- BN, ms. 13962 Mélanges théologiques et pièces sur Port-Royal recueillis par Clément, évêque constitutionnel de Seine-et-Oise, 215 p.
- BN, ms. 17773 Conférences du Port-Royal, sur diverses matières de théologie et de discipline ecclésiastique [1652-1654], 657 p.
- BN, ms. 17807 Mélanges sur le Jansénisme, 125 ff. «Règlement de M. Hamon» (ff. 32ss).

BN, ms. 19693	Instructions pour les religieuses du Saint-Sacrement, 348 ff.
BPR, ms. PR 8	Vénération du Saint-Sacrement, 1109 p. (vd. Prospetto E).
BPR, ms. PR 15	Remarques sur quelques endroits de la Sainte Ecriture, 832 ff.
BPR, ms. PR 53	Instructions de la mère Marie Angélique Arnauld sur quelques chapitres de la Règle de Saint Benoît, 370 p. «Instructions de la M. Marie Angélique sur quelques chapitres de la règle de St Benoît» (ff. 1-96); «Avertissement sur les coupes» (ff. 97-232); «Instructions sur des miséricordes» (ff. 233-258); «Instructions sur la reception des filles à la communauté», (ff. 259-294); «Avis divers» (ff. 295-349); «Discours aux sœurs de la communauté [1634]» (ff. 350-370).
BPR, ms. PR 128	Réflexions de la mère Angélique de Saint-Jean sur les avis de la mère Agnès, 170 p.
BPR, ms. PR 128bis	Reflexions de la Mere Angelique de Saint-Jean Arnauld pendant sa captivité au monastere des religieuses annonciades de Paris en l'année 1664. (= BN, ms. 5345, ff. 41v-44v, pubblicato in Vies édifiantes..., t. I, p. 250).
BPR, ms. PR 130	Recueil, 240 p. (vd. Prospetto E).
BPR, ms. PR 148bis	<i>Recueil</i> , in tre fascicoli: n. 1 «Explication du logement», n. 2 «Paraphrase du pater», n. 3 «Dévotion Sainte Epine».
BPR, PR 175bis	Diverses pièces sur Port-Royal, Diversi fascicoli. n. 1 «Paraphrase du Pater»; n. 3 «Paraphrase du cantique Benedictus» (= Ars, ms. 5370, ff. 82-91); n. 4, De la direction».

c) Scritti di memorie ed epistolari

BN, mss. 17774-17779	Journal de l'abbaye de Port-Royal (1661-1694), 6 voll.
BPR, «Recueil Silvy» ⁸⁹	[Diversi epistolari e documenti], 5445 ff.

⁸⁹ La raccolta prende il nome dal curatore Louis Silvy, magistrato parigino cui si deve l'esistenza della Bibliothèque de Port-Royal. Si tratta di 545 in-folio numerati. A tale fonte hanno attinto diversi storici: Louis Prunel, biografo di Sébastien Zamet; le sorelle Gillet, per l'edizione delle lettere di mère Agnès Arnauld; Jean Orcibal per l'epistolario di Janssen e Lucien Godmann, per Martin de Barcos. Il Recueil si compone di due parti: la prima comprende alcune lettere autografe, con firma o senza, di mère Angélique e Agnès Arnauld, Mme de Longueville, Sébastien Zamet, Charles de Condren, Janssen, Martin de Barcos e Robert Arnauld d'Andilly. La seconda parte presenta documenti ufficia-

d) Miscellanea pertinenti a Port-Royal

- Ars, ms. 2099 Recueil sur le jansénisme, 100 f. «Divers points extraits d'une lettre de la mère Angélique de S[aint]-J[ean], 13 juillet 1668» (ff. 43-88).
- Ars, mss. 6034-6042 Papiers de la famille Arnauld, 9 voll. «Lettre imprimée à l'abbesse et religieuses de Port-Royal pour les consoler» (ms. 6036, t. III, années 1661-1665, f. 344). «Lettre écrite par la communauté de Port-Royal des Champs à celle de Port-Royal de Paris» (ms. 6037, t. IV, années 1666-1671, ff. 572-572sexies). «Vœu des religieuses de Port-Royal des Champs» (ms. 6039, t. VI, années 1681-1696, f. 818).
- BPR, PR 128b Recueil de dissertations sur divers sujets théologiques et de morale, [1662].

e) Prospetto di alcune raccolte di particolare interesse per la ricerca presente.

PR 8, Vénération du Saint-Sacrement.	PR 130, Pensées de la mère Angélique [de Saint-Jean]	Altri
	<p><i>Saintes pensées de la mere Angélique de Saint-Jean sur les O.O. De Noel</i>, ff. 1-11.</p> <p><i>Meditation sur ces Paroles de Notre Seigneur Jesus Christ Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur</i>, ff. 12-18.</p> <p><i>Preface sur les billets qui se firent pendant l'année</i>, ff. 19-30.</p> <p><i>En la Fête de saint Jean l'Evangeliste</i>, ff. 30-34.</p> <p><i>Le jour de la Circoncision</i>, ff. 34-37.</p> <p><i>Pour le même jour</i>, ff. 38-39.</p> <p><i>En la Feste des Rois</i>, ff. 39-44.</p> <p><i>Le Dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie</i>, ff. 44-50.</p>	

	<p><i>Pour le second Dimanche après l'Épiphanie, f. 50.</i></p> <p><i>Extraits d'un manuscrit de P. R. sur la pauvreté, ff. 53-64.</i></p> <p><i>De la Sainte Vierge, ff. 65-68. «Marie cachée dans l'Évangile depuis la naissance jusques à l'incarnation» (cf. Pascal)</i></p> <p><i>Pensées de la mere Angelique de Saint-Jean sur le tems Paschal, ff. 73-108.</i></p>	
Fasc. n. 1, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, <i>Conférences sur les Constitutions</i> , ff. 1-655.		<i>Conférences sur les Constitutions, 3 voll.</i>
Fasc. n. 2, <i>Méditations... sur l'état ou est N[otre] S[eigneur] J[ésus]-C[hrist] dans L'Eucharistie</i> , ff. 657-661.		<p>BPR, ms. PR128b, <i>Reflexions de la Mere Angelique de Saint-Jean Arnauld pendant sa captivité au monastere des religieuses annonciades de Paris en l'année 1664</i>, ff. 305-312.</p> <p>BF, ms. f. fr. 5345, ff. 41v-44v.</p>
Fasc. n. 3, <i>Autres méditations de la mère Angélique de Saint-Jean.</i>		
<p><i>De la foy</i>, ff. 665-678.</p> <p><i>De l'Esperance en Dieu</i>, ff. 679-690.</p>		
<i>Des sept paroles &c</i> , ff. 690-722.		<i>Des sept paroles de Notre Seigneur J. C. sur la croix</i> , in <i>Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement</i> , s. l., Au Désert, 1787, § 11, pp. 140-175.
<i>Comment on se doit offrir soi-même à Dieu, ou Reflexions sur les 1. 2. Versets du XII Chapitre aux Romains obsecro vos</i> [de la mère Agnès], ff. 722-744. Bis in: ff. 940-957.		
<i>Sur les paroles de saint Paul aux Philippiens</i> [de la mère Agnès], ff. 745-772. Bis in: ff. 987-1011.		In <i>Mémoires d'Utrecht</i> , t. III, p. 246 si conferma che è uno scritto commissionato dal direttore e legato allo Chapelet.
<i>Sur le pseume 26 Dominus illum[inatio] et salus mea</i> , ff. 772-793.		
<i>Sur l'Antienne du Saint-Sacrement Unus panis</i> , ff. 793-801.		

<i>[Pensées] sur l'antienne du Saint Sacrement o Pretiosissimum et admirandum conuiuium &c., ff. 801-805.</i>		
<i>Sur le verset Vacate & videte quoniam ego sum Deus, ff. 805-813.</i> <i>Action de graces d'une guerison miraculeuse operée par la Sainte Eucharistie, ff. 813-832.</i> <i>Priere pour l'examen du soir [de la mère Agnès], ff. 832-834.</i> <i>Pensées durant la messe [de la mère Agnès], ff. 834-840.</i> <i>[Pensées] Après la Communion [de la mère Agnès], ff. 840-843{}862-878. Il primo paragrafo ha un bis in: f. 1039.</i>		
<i>Pensées de pieté pour s'occuper en trauaillant a diverses ouurages, ff. 844-856 de la mère Angélique de Saint-Jean.</i>		
<i>Sur l'Ecriture, ff. 857-862.</i>		
<i>Ecrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un etre plein, ff. 878-896 de la mère Angélique de Saint-Jean.</i>		
<i>Instruction du serpent [de la mère Angélique de Saint-Jean], ff. 897-902.</i>		
	<i>Considérations pour l'assistance devant le Saint Sacrement tirées des actions de la M[arie] Madeleine qui sont représenté [sic] dans l'Evangile [de la mère Angélique de Saint-Jean], ff. 113-139, cf. anche Pour la feste de Sainte Magdelaine par la Mere Agnes, ff. 813-832. [= BN, ms. 13886, ff. 410ss]</i>	<i>Pour l'assistance du Saint Sacrement. Considérations tirées des actions de la Madeleine, in Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, s. l., Au Désert, 1787, § 27, pp. 325-348.</i>
<i>Fasc. n. 4, Traitez de la mere Catherine Agnès Arnauld.</i>		
<i>De l'amour de Dieu, ff. 903-923</i>		<i>Recueil de divers traitez de pieté, Paris, Delespine, 1734, t. I, pp. 1-41.</i>
<i>De l'amour de soi-mesme, ff. 924-940.</i>		<i>Recueil de divers traitez de pieté, Paris, Delespine, 1734, t. I, pp. 42-72.</i>
<i>Epitre de S[aint] Paul aux Romains Chapitre 12, ff. 940-957, bis di, ff. 722-744.</i>		

<p><i>Les effets de la Charité, selon S[ain]t Paul aux Corinthiens, chap. 13, ff. 957-987.</i></p> <p><i>Preface sur les effets de la Charité tels que Saint Paul les marque dans le 13 chapitre de l'Épître aux Corinthiens, ff. 1011-1012 .</i></p> <p><i>Prière pour demander à Dieu la charité du prochain, telle que S[ain]t Paul la depeint, ff. 1012-1016.</i></p>		<p><i>De la charité du prochain, in De la charité selon saint Paul 1er traité, pt. III, in Recueil de divers traitez de pieté, Paris, Delespine, 1734, t. I, pp. 74-76; 76-124; 125-131.</i></p>
<p><i>Petit traité de l'humilité sur les paroles de Saint Paul aux Philippiens, ff. 987-1011, bis in: ff. 745-772.</i></p>		<p><i>In Mémoires d'Utrecht, t. III, p. 247 si conferma che è uno scritto commissionato.</i></p>
<p><i>Chapelet du Saint-Sacrement, ff. 1016-1036 (par Saint-Cyran). Cf. BPR ms. PR 31, ff. 235-283 e ms. 148bis, n.1.</i></p>		
<p><i>Exercices de devotion pendant l'Octave du très Saint-Sacrement, ff. 1036-1067.</i></p>	<p><i>Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement, ff. 139-190.</i></p>	<p><i>Exercices de devotion durant l'Octave du très Saint-Sacrement, in Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, s. l., Au Désert, 1787, § 15. pp. 208-249.</i></p>
	<p><i>De L'usage qu'il faut faire de la privation de la St Communion quand on la pert par sa faute, avec Prière finale, ff. 190-199.</i></p>	
<p><i>De l'Eucharistie [de la mère Agnès], ff. 1067-1069.</i></p>	<p><i>De l'Eucharistie, ff. 199-202.</i></p>	
<p><i>De l'assistance à la S[ain]te Messe, ff. 1069-1075.</i></p>	<p><i>De l'assistance a la Sainte Messe, ff. 202-211.</i></p>	
<p><i>De la Sainte Communion, ff. 1075-1080.</i></p>	<p><i>De la Sainte Communion, ff. 211-219.</i></p>	
<p><i>De l'assistance au Saint-Sacrement, ff. 1080-1087.</i></p>	<p><i>De l'assistance au Saint-Sacrement, ff. 219-234.</i></p>	

	<p>[Prière] «Jadore mon Sauveur...», ff. 230-239.</p> <p>[annesso, non presente negli <i>Exercices</i>] [238] «Le mystere de la vie inconnüe et laborieuse de Notre Seigneur J[ésus]-C[hrist]. Envoyez Seigneur vôte Sagesse de vôte Ciel s[ain]t et sacré et du trosne de votre grandeur infini[e] qu'elle soit avec moy [239] et qu'elle travaille avec moy et que je sache que lui est agreable car elle scait et comprend toutes choses, et elle me conduira dans mes actions selon la prudence elle me protegera par sa puissance divine. le Saye</p> <p>Lamour du travail par Esprit de pénitence» (f. 239).</p>	<p><i>Adorations pour le tems de la Résurrection de Notre Seigneur Jesus-Christ</i>, in <i>Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement</i>, s. l., Au Désert, 1787, § 13, pp. 189-202.</p>
<p><i>Les cinq playes de notre Seigneur Jesus Christ</i>, ff. 1087-1097.</p>		<p><i>Les cinq Playes de notre Seigneur</i>, in <i>Exercices</i> 1787, cit., pp. 176-189.</p>
<p><i>Pensées sur le chapelet secret du Saint-Sacrement</i>, ff. 1097-1104.</p>		
<p><i>Défense et approbation de Saint-Cyran</i>, ff. 1105-1106.</p>		

1.2.2. Fonti edite.

Tra le fonti edite, la priorità, per la pertinenza alla ricerca presente, è data alle opere che descrivono la comunità e la vita quotidiana e spirituale condotta: oltre agli epistolari delle badesse Arnauld⁹⁰, si ricordano almeno *l'Image d'une religieuse parfaite... avec les Occvpations interieures* (1664)⁹¹, che precede di qualche mese le *Constitutions du Monastere de Port-Royal* (1665), riedite con qualche aggiornamento nel primo Settecento⁹². È probabile che ciò accada per motivi d'immagine: risulta strategicamente meno efficace una resa della quotidianità del monastero, piuttosto che la completa e metodicamente

⁹⁰ Si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

⁹¹ Paris, chez Charles Savrevx, 1665.

⁹² *Les constitutions du monastere de Port-Royal du Saint Sacrement*, Mons, chez Gaspard Migeot, 1665; Paris, Desprez-Desessartz, 1721.

ordinata figura che se ne vuol dare con degli scritti stesi peraltro un una forma simile al saggio⁹³.

Giusto un anno dopo, nel 1666 è pubblicata un'importante raccolta di scritti di pietà delle religiose⁹⁴: mentre alcuni altri sono inseriti in una silloge a cura di Jean Hamon⁹⁵ risalente agli anni 1670, e in due importanti miscellanee che compaiono solo nel secolo successivo⁹⁶.

Si ricorda ancora l'insieme degli scritti che sono indirizzati direttamente alla comunità da parte delle badesse. I diversi discorsi tenuti al capitolo funzionano sia in senso normativo, che come strumento interno di coesione e autorappresentazione. Il riferimento è agli *Entretiens ou conférences*⁹⁷ di mère Angélique e alle esplicazioni della nipote Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly: i discorsi sulla Regola benedettina⁹⁸; le conferenze sulle Costituzioni⁹⁹; le raccomandazioni penitenziali¹⁰⁰ e le riflessioni per il tempo della persecuzione¹⁰¹. Si ricordano le su citate Costituzioni e l'*Image*, che sono i *pendants* di un'unica e completa rappresentazione della comunità.

⁹³ Guy Basset, *Du parfait et de l'imparfait: qu'est-ce qu'une religieuse?*, in «Chroniques de Port-Royal» 43/1994, p. 91.

⁹⁴ *Divers traités de piété*, Cologne, chez Balthazar Egmont, 1666. Il rimando è ancora alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*, dove sono indicate le corrispondenze con i mss.

⁹⁵ La nuova edizione del *Recueil de divers traitez de pieté* (Paris, chez Delespine, 1734, 2 voll.) riedita un primo volume pubblicato a Parigi nel 1671 a cura di Nicolas Fontaine (e riedito nel 1680); e un secondo che compare pochi anni più tardi (Paris, chez Guillaume Desprez, 1675) a cura di Pierre Nicole, che ne stende la prefazione (riedito nel 1687). Alcuni trattati del primo volume non sono di Hamon, ma di mère Agnès Arnauld. Jean Hamon, nato a Cherbourg nel 1618, è una delle figure più vicine a Port-Royal, soprattutto durante il periodo più oscuro della persecuzione. Sotto l'influenza di Antoine Singlin, si unisce ai *Solitaires* nel 1650. Dopo la dispersione dei *Messieurs*, riesce a rimanere vicino alle religiose e per sostenerle nella loro resistenza, moltiplica la pubblicazione di scritti di pietà. Dopo la Paix de l'Église del 1668-1669 resta a Port-Royal dove esercita la funzione di medico fino alla morte, nel 1687.

⁹⁶ Il rimando è alla raccolta a cura di Pierre Le Clerc, *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étoient attachés, précédées de plusieurs Lettres & petits Traités, qui ont été écrits pour consoler, soutenir & encourager ces Religieuses dans le tems de leur oppression, afin de servir à tous les fidèles qui se trouvent dans les tems de trouble*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1750-1751, 2 voll.; nonché agli *Exercices de piété à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787.

⁹⁷ *Entretiens ou conférences de la révérende mère Marie Angélique de Sainte Madeleine*, Bruxelles-Paris, chez Antoine Boudet, 1757, raccoglie alcuni discorsi pronunciati tra il 1652 e il 1659.

⁹⁸ *Discours de la Reverende Mere Marie Angelique de S. Jean, Abbessse de P.R. des Champs, sur La Règle de S. Benoît*, Paris, Osmont-Delespine, 1736, 3 voll.

⁹⁹ *Conferences de la Mere Angelique de Saint Jean, Abbessse; Sur les Constitutions du Monastere de Port-Royal du Saint Sacrement*, Utrecht, 1760, 3 voll. I discorsi datano 1679-1680.

¹⁰⁰ *Discours de la R.M Angelique de S. Jean, Abbessse de P.R. des Champs, appellés Misericordes, ou recommandations faites en Chapitre, de plusieurs personnes unies à la Maison de Port-Royal des Champs*, A Utrecht, Chez Corneille Le Fevre, 1735.

¹⁰¹ *Reflexions de la R. Mère Angélique de S. Jean Arnaud (sic); Abbessse de P[ort] R[oyal] des Champs, Pour préparer ses Sœurs à la persécution, conformément aux Avis que la R. Mère Agnès avoit laissés sur cette matiere aux Religieuses de ce Monastere*, s. l., 1737. Le riflessioni sono stese intorno al 1680.

Ancora, si registrano variazioni della distanza tra la stesura e la pubblicazione degli scritti. Ad esempio, il voluminoso epistolario intrattenuto dalle badesse ha una pubblicazione relativamente tarda: a quasi ottant'anni dall'inizio della persecuzione, vengono pubblicate le lettere di mère Angélique¹⁰², pur se sono già da qualche tempo raccolte e collazionate¹⁰³. Le lettere di mère Agnès solo edite solo nell'Ottocento, grazie alla collaborazione di Rachel Gillet col grande filologo pascaliano Prosper Faugère¹⁰⁴. Altre volte invece la pubblicazione delle opere delle religiose avviene molto presto e per l'insolita via dell'editoria avversaria: si pensi all'edizione dello *Chapelet secret* da parte del gesuita François Pinthereau¹⁰⁵, nel tentativo di collezionare qualunque testo possa incriminare Port-Royal.

A margine, si ricorda che di origine gesuitica è anche la raccolta di manoscritti riuniti sotto il titolo *Papiers de la famille Arnauld* in più tomi che si trova alla biblioteca dell'Arsenal¹⁰⁶, così anche lo scritto conservato alla BN, *Explication de la regle de Saint Benoît* (1653) di mère Agnès¹⁰⁷. Non bisogna trascurare le edizioni a cura degli amici e *attachés*: è attraverso Mlle de Joncoux, che detiene i manoscritti, che vengono pubblicati nel 1710 l'importante *Petit Écrit sur la conformité de Port-Royal à l'Eucharistie*

¹⁰² *Lettres de la reverende mere Marie Angélique Arnauld Abbessse et Reformatrice de Port-Royal*, Utrecht, Aux Depens de la Compagnie, 1742, 3 voll. Esiste un'edizione parziale risalente a circa otto anni prima: *Extraits des lettres de la mere Marie-Angélique Arnauld divisés en deux parties*, A Leyde, chez Willem de Groot, 1734. Si rimanda infine all'esemplare dattilografato del lavoro di François Boulètreau, *Edition de la correspondance de la mère Angélique Arnauld [...] avec Louise de Gonzague [...] reine de Pologne*, Paris, 1980, 4 tomi in 5 voll., conservato presso la Bibliothèque de la Sorbonne. Cf. *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

¹⁰³ Cf. Jean Mesnard, *Pour une édition critique des lettres de la mère Angélique*, in «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 213-214. La nipote Angélique de Saint-Jean raccoglie quasi 1500 lettere, di cui 1200 sono pubblicate in tre volumi su citati. Queste lettere sono scritte tra il 1640 e il 1660, spesso di notte. Molte lettere sono indirizzate alla regina di Polonia, Luisa Maria di Gonzaga, per la quale aveva un attaccamento materno, e sono probabilmente copiate dalle religiose prima di partire per la posta, come pure accade per il resto dell'epistolario.

¹⁰⁴ *Lettres de la mère Agnès Arnauld abbessse de Port-Royal*, Paris, Benjamin Duprat, 1858, 2 voll.

¹⁰⁵ *Reliques de Messire Jean Duvergier de Hauranne*, Louvain, 1646, pp. 432-438. Il testo è attribuito erroneamente a Saint-Cyran (*Defense de la Censure de M. de Paris*, in *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, Noël de Larrière, Gabriel Du Pac de Bellegarde (edd.), Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay, 43 tt. in 38 voll., t. XXIX, 1779, pp. 575-576), come pure l'affermazione (p. 60): «Saint Pierre et saint Paul ont été tous deux chefs de l'église» che invece si trova nell'introduzione alla *Fréquente Communion*, redatta dal nipote Martin de Barcos, e che è stata anch'essa motivo di una censura antigiansenista nel 1646.

¹⁰⁶ Ars, mss. 6034-6042, 9 voll.

¹⁰⁷ BN, ms. 19714, 315 p. Come testimonia la menzione «Saint Germain, d'abord les Jésuites». Il ms. entra nella collezione gesuita intorno al 1762, anni della chiusura dei collegi e della dispersione dei loro beni, per passare infine al prezioso archivio di Saint-Germain e infine ai fondi della Bibliothèque Royale, confluiti nell'attuale BN-Richelieu. Seguono ad esempio lo stesso destino i mss. pascaliani (C1, R.O., mss. Périer).

e l'anno dopo la *Relation de captivité* di Angélique de Saint-Jean, a cura di Quesnel.

Altre fonti edite sulla comunità delle religiose si possono considerare i numerosi *Mémoires*, le storie, le raccolte di *pièces* che servono a tramandare la storia di Port-Royal. I cosiddetti *Mémoires d'Utrecht*¹⁰⁸ rappresentano tra essi la fonte storica più completa e consultata, anche se non la più antica. Nei primi anni 1720 sono già stati pubblicati il necrologio di Antoine Rivet de la Grange¹⁰⁹ e una raccolta di scritti di comunità connessi alla firma del Formulario¹¹⁰. Nel decennio successivo, si assiste a una moltiplicazione di memorie su Port-Royal che abbracciano un periodo più ampio: ciò avviene dopo le condanne antigianseniste dell'*Unigenitus* e gli episodi dei «Convulsionnaires»¹¹¹. Importante è la silloge a cura dell'oratoriano Pierre-Claude Goujet (1697-1767), che raccoglie le relazioni delle religiose dedicate a mère Angélique¹¹². Nello stesso periodo vengono pubblicati i lavori dei memorialisti di Port-Royal: Nicolas Fontaine¹¹³, Claude Lancelot¹¹⁴ e Thomas Du Fossé¹¹⁵, infine integrati da un *Recueil* del 1740¹¹⁶. Seguono

¹⁰⁸ *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, Et de la Vie de la Reverende Mere Marie Angélique de Sainte Magdeleine Arnauld Reformatrice de ce Monastere*, A Utrecht, Aux depens de la Compagnie, 1742, 3 voll.

¹⁰⁹ *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs, Ordre de Cîteaux, qui contient les éloges historiques avec les épitaphes des fondateurs et bienfaiteurs de ce monastere*, Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1723 con un *Supplément* del 1735.

¹¹⁰ *Divers actes lettres et relations des religieuses de Port-Royal du Saint Sacrement, Touchant la persecution & les violences qui leur ont été faites au sujet de la signature du Formulaire*, s. l., 1724.

¹¹¹ Una lista dei numerosi pamphlets giansenisti che si scagliano contro la Bolla *Unigenitus* si può trovare nel *Dictionnaire des livres jansenistes*, A Anvers, chez Jean-Baptiste Verdussen, 1752, 3 voll.

¹¹² I *Mémoires* di Goujet si dividono in tre tomi pubblicati separatamente. Il primo ha per titolo: *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal ou Relations de la vie et des vertus de quelques unes des filles de la Mère Angélique, nombre desquelles ont été sa mère & ses soeurs qui sont mortes Religieuses à Port-Royal*, s.l. 1733. Il secondo: *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, suite des Relations contenant la Vie & les Vertus de quelques Religieuses de cette sainte Maison*, s. l., 1734. Il terzo: *Relations sur la vie de la Reverende Mere Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld ou Receüil de la Mere Angélique de Saint Jean Arnauld d'Andilly, sur la Vie de sa Tante la Mere Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, & sur la réforme des Abbayes de Port-Royal, Maubisson & autres, faite par cette Sainte Abbessse*, s. l., 1737, che comprende: I. *Mémoires sur la Vie de la Mere Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, et sur les commencemens de la Réforme de Port-Royal, selon le raport [sic] des Anciennes qui y étoient alors, & confirmé par la plupart d'Elles*; II. *Mémoires pour servir à la vie de la R. Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, Réformatrice de Port-Royal*.

¹¹³ *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal par M. Fontaine*, A Utrecht, Aux depens de la Compagnie, 1736; rééd. crit. par Pascale Thouvenin, *Mémoires ou Histoire des solitaires de Port-Royal*, Paris, Champion, 2001.

¹¹⁴ *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, aux dépens de la Compagnie, 1738, 2 voll.; rééd. mod. par Dominique Donetzkoff, Paris, Nolin, 2003 (Coll. «Univers Port-Royal»).

¹¹⁵ *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal par M. Du Fossé*, A Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1739.

d'una ventina d'anni le opere dell'abate Pierre Le Clerc (1706-1781)¹¹⁷, del dottore di Sorbona Jérôme Bésogne (1686-1763)¹¹⁸, lo storico bendettino Charles Clemencet (1708-1778)¹¹⁹ e Pierre Guilbert (1697-1759)¹²⁰. Il celebre *Abrégé* su Port-Royal di Jean Racine è steso subito dopo la tragedia di *Esther*, tra il 1692 e il 1697, e pubblicato postumo nel 1742¹²¹.

1.3. Quadro storico su Port-Royal.

Per ovviare alla necessaria frammentarietà d'informazione storica presente nei singoli capitoli, concentrati su tematiche specifiche, si sceglie di fornire un quadro sintetico della vicenda complessiva di Port-Royal, al fine di fornire uno strumento atto a contestualizzare vicende tanto diverse per tempi di realizzazione e aree di pertinenza. Si è pensato infatti che fosse poco utile un'esposizione cronologica esaustiva e sistematica, di cui esistono diversi e autorevoli esempi antichi e moderni¹²²; mentre invece è sembrato opportuno focalizzare alcuni nodi problematici della storia di Port-Royal più strettamente relativi alla presente ricerca, cedendo di conseguenza a inevitabili approssimazioni e omissioni.

¹¹⁶ *Recueil de plusieurs Pieces pour servir a l'Histoire de Port-Royal; ou Supplément aux Mémoires de Messieurs Fontaine, Lancelot & du Fossé*, A Utrecht, Aux Dépens de la Compagnie, 1740.

¹¹⁷ *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étoient attachés, précédées de plusieurs Lettres & petits Traités, qui ont été écrits pour consoler, soutenir & encourager ces Religieuses dans le tems de leur oppression, afin de servir à tous les fidèles qui se trouvent dans les tems de trouble*, s. l., 1750-1751, 4 voll.

¹¹⁸ *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, A Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752-1753, 6 voll.

¹¹⁹ *Histoire generale de Port-Royal depuis la Réforme de l'Abbaïe jusqu'à son entiere destruction*, A Amsterdam, Chez Jean Vanduren, 1755-1757, 4 voll.

¹²⁰ *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs depuis sa fondation en 1204 jusqu'à la mort des dernières Religieuses & Amis de ce Monastère*, Utrecht, 1755-1758, 7 voll.

¹²¹ *Abrégé*, op. cit. Cf. anche Philippe Sellier, *Préface à l' Abrégé de Port-Royal de Jean Racine*, «Publications électroniques de Port-Royal», Série 2013, section des Articles et contributions.

¹²² Per un'ampia esposizione della storia di Port-Royal, rinvio agli ormai classici studi di Louis Cognet (*Le Jansénisme*, Paris, Puf, 1961; *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris, Sulliver, 1950); Jean Orcibal (*Les origines du Jansénisme*, Paris, Vrin, 1947-1952, 3 voll.).

1.3.1. Ragioni che han reso Port-Royal ostile ai poteri costituiti.

A partire dal Concordato di Bologna (1516-1517) il Papato assegna al regno di Francia un ruolo privilegiato, riconoscendogli una posizione importante nella Chiesa d'Occidente, in ragione del soggiorno avignonese durante il Grande Scisma (1378-1417) e la crisi conciliare che ne segue. Secondo Thierry Wanegfflen, il Concordato rappresenta parallelamente il tentativo di controllo delle chiese nazionali da parte del papa:

Sur le plan religieux, le Concordat de Bologne, qui subordonnait l'Église de France au roi de France rendit les relations avec Rome très difficiles: être évêque, c'était être soumis au roi de la terre et non plus au Roi du Ciel, avec, en prime, des biens matériels, et des bénéfices, souvent non négligeables. Peu à peu les libertés de l'Église gallicanes gagnaient du terrain: le roi était le chef de l'Église de France, et le pape n'avait plus de pouvoir disciplinaire sur elle. Mais il y avait pire: c'est le Parlement qui était chargé de contrôler toutes les activités religieuses, y compris dans les monastères¹²³.

Si pone quindi attenzione a quel nodo religioso e storico-politico che intreccia la Chiesa e l'Ancien Régime, di fronte alle grandi trasformazioni del Cristianesimo nel XVII secolo¹²⁴. La costituzione in senso assolutistico del potere regale rappresenta la conclusione di un processo di annientamento del potere parlamentare, in simmetria col tentativo del papato di accentrare il potere su di sé, contro l'autorità del collegio episcopale e contro le libertà gallicane. La Chiesa di Roma è inoltre impegnata nella difesa dell'ortodossia della dottrina, attaccata dalle diverse confessioni protestanti, che minano il fondamento stesso dell'autorità romana.

¹²³ Thierry Wanegfflen, *La France & les Français. XVIe – milieu XVIIe siècle. La vie religieuse*, Paris, Ophrys, 1994 (coll. «Documents Σ Histoire»), p. 16.

¹²⁴ Rimando, all'interno della numerosa bibliografia sull'argomento, ad alcune opere a carattere generale: *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Lucien Bély (ed.), Paris, Puf, 1996. *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de Fr. Bluche, Paris, Fayard, 1990. *Dictionnaire culturel du Christianisme*, Nicole Lemaître, Marie-Thérèse Quinson et Véronique Sot (edd.), Paris, Nathan, 1994. François Lebrun, *Le XVIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1967 (coll. «U»). Cf. inoltre l'importante opera di Pierre Goubert, *L'Ancien Régime* (Paris, Armand Colin, 1973, in part. Pt. II, cap. 19) e Id., *Les Français et l'Ancien Régime, culture et société*, Archives de la France, t. 4, sous la direction de Jean Favier, Paris, Armand Colin, 1984; come pure altre opere più specifiche: *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. III, *Réforme et Contre-Réforme*, sous la direction de Hermann Tüchle, Paris, Éditions du Seuil, 1968; Nicholas Sinclair Davidson, *La Contre Réforme*, Paris, Cerf, 1989; René Taveneaux, *Catholicisme dans la France classique (1610-1715)*, Paris, Sedes, 1994; François Lebrun, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime (1516-1790)*, Seuil, Paris 1996; J.-C. Petitfils, *Louis XIV. La grandeur et les épreuves*. Tallandier-Historia, 2001. Louis Châtellier, *L'Europe des Dévots*, Paris, ~~20~~mmarion, 1987.

L'ecclesiologia giansenista, in particolare, difende l'autonomia dei vescovi¹²⁵, pur nella sostanziale fedeltà all'istituzione papale, il cui potere è però subordinato all'insegnamento delle Scritture e dei Padri. I giansenisti inoltre si trovano in sintonia con le idee di riforma della Chiesa di Francia già presenti nelle posizioni ecclesiologiche appartenenti alla Congregazione dell'Oratorio, che predilige le vie regolari e gerarchiche per il ripristino dell'osservanza dei Canoni e la subordinazione del clero regolare e secolare all'autorità vescovile. Questi sono elementi di scontro sia con gli ordini monastici contemporanei, che cercano di rafforzare il loro potere nel tentativo di mettersi al servizio della Chiesa di Roma (è il caso, ad esempio, dei gesuiti); sia con il papato, che cerca di rafforzare il suo primato e la sua infallibilità in senso assoluto.

Per quanto concerne lo scontro tra i giansenisti e la monarchia francese, sembra opportuno ricordare che nel 1661, quando il Consiglio del re ordina a tutti i membri della chiesa la firma del formulario di condanna di Janssen ratificando le disposizioni delle bolle papali¹²⁶, la Corona compie un atto eclatante di pronunciamento nello sviluppo degli affari religiosi, in coerenza con quanto già espresso con le lettere patenti di ricezione della bolla *Cum Occasione* in Francia nel 1653 e secondo la tradizione più antica e ben radicata del rapporto speciale intrattenuto col papato da lungo tempo.

Secondo Dale Van Kley un tratto significativo dell'assolutismo borbonico consiste nel tentativo di esercitare maggiore controllo sulla coscienza individuale per accrescere la propria solidità, nella misura in cui «[it] place[s] itself securely above the confessional fray»¹²⁷ sul solco delle Guerre di religione. In tal senso, trovando la sua origine da un radicale tentativo di difesa dell'ortodossia teologica, la lotta intrapresa dai giansenisti per contrastare tale ingerenza dei poteri costituiti nel dominio dell'ambito individuale elaborerebbe un linguaggio capace di contribuire

¹²⁵ Basti ricordare il *De ierarchia ecclesiastica* (1631), inserito infine nei quattro tomi del *Petrus Aurelius* (1632-1635) di Saint-Cyran, nei quali si sottolinea, contro il Calvinismo la correttezza della successione cattolica dei vescovi, della tradizione dei riti romani, nonché l'infalibilità e l'indivisibilità della Chiesa.

¹²⁶ *Cum Occasione* 1653 di Innocenzo X e *Ad Sacram* 1656 di Alessandro VII.

¹²⁷ Dale Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, New Heaven, Con., 1996, p. 35.

alla maturazione nella cultura politica del XVIII secolo alla base del pensiero della Rivoluzione¹²⁸.

Volendo delineare sinteticamente i motivi che rendono Port-Royal invisibile al potere della Corona e della Chiesa di Francia, bisogna senz'altro ricordare che sono molteplici: a partire dall'opposizione Saint-Cyran a Richelieu circa la *querelle* sull'attrizione nella confessione; passando poi per la profonda diversità di vedute circa la supremazia europea della Francia, sostenuta dal cardinale con tutti i mezzi, anche a costo di alleanze con i Protestanti, e il trionfo del cattolicesimo, obiettivo del partito devoto, e infine per le aspre critiche alla spregiudicata politica estera del Mazarino, durante la guerra franco-spagnola¹²⁹. Vincent Carraud aggiunge a proposito che Saint-Cyran è in sintonia con le posizioni di Bérulle e del filospagnolo Janssen¹³⁰. Bisogna infatti ricordare che i berulliani e il partito devoto si trovano in pieno accordo con Saint-Cyran e Janssen nella volontà di riformare il cattolicesimo in senso austero e antiassolutista¹³¹.

Inoltre, i *Messieurs* assumono un atteggiamento complesso di fronte al potere del re e del parlamento, che si esplicita in occasione delle Fronde. Portando avanti una posizione agostiniana, per cui è necessaria

¹²⁸ Cf. il su citato studio di Van Kley; Catherine Maire, *Port-Royal: la fracture janséniste*, in *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora (ed.), Paris, 1992, t. III, pp. 471-529. Cf. soprattutto *Jansénisme et politique*, Paris, A. Colin, 1965 e il numero speciale *Jansénisme et révolution* delle «Chroniques de Port-Royal» 39/1990.

¹²⁹ Fra il 1635 ed il 1659, il cardinale non esita ad allearsi con i puritani inglesi di Oliver Cromwell contro la cattolica Spagna, che non ha aderito alla Pace di Vestfalia del 1648. Janssen lo criticherà nel *Mars Gallicus* (1635).

¹³⁰ «On reprocha enfin à Bérulle puis à Saint-Cyran de représenter le parti de l'étranger. Bérulle avait introduit en France le Carmel, d'origine espagnole. Saint-Cyran, ami de Bérulle, s'était lié à Jansénius (auteur du *Mars Gallicus*) à Louvain, dans les Pays-Bas espagnols. Tous ces milieux représentaient l'exact opposé intellectuel, théologique et politique de Richelieu. Pour lui c'était, en France même, le parti de l'ennemi» (*Le Jansénisme*, «Etudes & Recherche d'Auteuil», 20 janvier 1996).

¹³¹ Il cardinale di Bérulle, l'abate di Saint-Cyran e il futuro vescovo di Ypres s'incontrano per dieci giorni al convento dell'Oratorio di Péronne, al confine coi Paesi Bassi ai primi di maggio 1623. Duvergier de Hauranne ha ricevuto la nomina all'abbaziale di Saint-Cyran tre anni prima da parte del suo protettore, il vescovo di Poitiers, Henri-Louis Chasteigner de La Roche-Posay (1577-1631); mentre Janssen sarà consacrato vescovo solo nel 1636. All'incontro parigino segue, tre anni più tardi, l'istituzione di conventi oratoriani nei Paesi Bassi spagnoli sotto la protezione dell'arciduchessa Isabella d'Asburgo e grazie alla collaborazione di Janssen, che gradualmente si allontana dagli oratoriani in seguito alla domanda di approvare il trattato del seguace di Bérulle Guillaume Gibieuf (1580ca.-1650), *De Libertate Dei et creaturæ* (1630) di Guillaume Gibieuf, attaccato dal gesuita Théophile Raymond, che vi individua l'influsso di Ruysbroec. Saint-Cyran e Janssen condividono inoltre con Bérulle alcune posizioni circa la pratica sacramentaria. Nel solco del rinnovamento tridentino che mira a restaurare l'uso dei sacramenti e moltiplicare le devozioni, Bérulle insiste sulla loro indispensabilità, in quanto strumenti per attingere all'amore di Dio e non per dispensare da tale sforzo: con tale posizione partecipa alla polemica su attrizione e contrizione concernente il sacramento della penitenza, che lo vede all'opposto della posizione dell'emergente Richelieu. Bérulle promuove una nozione della contrizione marcatamente agostiniana, in quanto l'intende come la trasformazione dell'uomo attraverso l'intervento della grazia efficace di Dio, che l'agisce e l'ispira nei suoi movimenti: quando Bérulle muore nel 1629, il suo insegnamento è portato avanti da Saint-Cyran, che sarà infine punito con la reclusione al Castello di Vincennes (1638-1642).

una sottomissione assoluta dei sudditi al principe, Antoine Arnauld, essendo peraltro la sua famiglia legata ai Condé, si schiera ufficialmente contro la Fronda parlamentare di Broussel e contro la Fronda dei principi di Beaufort e della duchessa di Chevreuse. Tuttavia, i *Messieurs* esprimono la fedeltà alla tradizione e alle regole scritte¹³² e sono pertanto ostili ai cambiamenti del potere monarchico in senso assolutista, guadagnando la stima delle élites parlamentare e aristocratica¹³³. Il partito gallicano vede ancora nella difesa dell'autorità dei vescovi presente nel *Petrus Aurelius* di Saint-Cyran un appoggio forte alle sue rivendicazioni per il mantenimento delle libertà della Chiesa di Francia contro il potere assoluto del papa. Durante gli anni 1660, la strategia ingaggiata dalla Corona nella persecuzione del Giansenismo diventa uno strumento del potere regale per ribadire la sua autorità di fronte alle élites del clero francese e del Parlamento¹³⁴. Circa la connessione tra giansenisti e frondisti, commenta lucidamente Sainte-Beuve nel suo *Port-Royal*: «C'était le roi très chrétien, c'était aussi purement et simplement le roi ayant le goût du pouvoir absolu et de l'entière unité dans les choses de son royaume... Il s'était accoutumé à voir dans le jansénisme une de ces productions suspectes qui grandissent et se développent pendant les régences et sous les Frondes et qu'un bon régime abolit»¹³⁵.

Esistono nondimeno periodi particolarmente felici, in cui Port-Royal è appoggiato positivamente nelle sue scelte innovative da esponenti anche importanti: basti pensare al sostegno che riceve mère Angélique al debutto della riforma da parte degli abati di Cîteaux o ai rapporti di stima reciproca intercorsi con François de Sales e il milieu oratoriano in generale. L'aura di rigore spirituale che s'irraggia dalla comunità di Port-Royal, sia agli Champs, sia al monastero di Parigi, aumenta a metà secolo

¹³² Saint-Cyran scrive l'*Admonitio ad imperatorem*, in risposta all'*Admonitio ad regem* del gesuita tedesco Jakob Keller (cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 99-101 e 400). Desmarets de Saint-Sorlin, *Advis du Saint-Esprit au Roi*. Antoine Arnauld scrive il *Mémoire pour un souverain* (1643) dove esalta il potere regale che evita la simonia e i duelli e organizza in maniera più equa la distribuzione delle tasse per combattere la povertà. Lo scritto è dedicato alla regina Anna d'Austria per l'educazione del Delfino, si trovano due copie manoscritte alla Bibliothèque de l'Arsenal (Ars., ms. 6034) e un'edizione a stampa a cura di Pierre Varin, *La Vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite*, Poussielgue-Rusand, 1847, note F, 352-357.

¹³³ Si ricordi il caso dell'avocat-général Jérôme Bignon che difende in Parlamento i giansenisti, non tanto per una condivisione delle dottrine teologiche, quanto piuttosto per un'opposizione più forte ai gesuiti, essendo egli di orientamento gallicano. Una sua nipote, Christine Briquet, è religiosa a Port-Royal e scriverà una delle relazioni più interessanti relative al periodo della prigionia.

¹³⁴ Ad esempio, la richiesta di bolle papali contro Janssen ha l'obiettivo supplementare di indebolire il potere di Jean-François Paul de Gondi, futuro cardinale di Retz, sotto la cui giurisdizione è Port-Royal, accusandolo di Giansenismo.

¹³⁵ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Robert Laffont, 2004, t. I, p. 921.

e si determina come una componente d'élite, formando un polo d'attrazione per il mondo della nobiltà, in diretta concorrenza con la proposta gesuitica. S'instaura quindi gradualmente una dinamica che prevede la compresenza tra consenso e dissenso, censura e giustificazione da parte di diverse aree della cultura del tempo, capaci di influenzare le stagioni del Potere.

La comunità di Port-Royal è al centro d'una serie di vicissitudini che rappresentano progressivamente per le autorità regia ed ecclesiastica un elemento di estraneità non indifferente e sempre guardata con sospetto. Seppure il fatto di essere strettamente legata alle grandi figure del Giansenismo, condividendo con decisione il loro insegnamento, è il motivo principale del contrasto eclatante col potere; non bisogna trascurare che già all'inizio del secolo la riforma del monastero da parte d'una leadership femminile, con l'approvazione unanime della comunità delle monache, si può considerare un caso inedito per la Chiesa di Francia, impegnata a ridefinire il suo statuto rispetto alla Controriforma e al gallicanesimo, nel quadro inquieto delle guerre di religione.

1.3.2. Port-Royal e il Giansenismo.

Quella che segue non vuol essere un'esposizione completa ed esaustiva dei rapporti tra la comunità delle religiose di Port-Royal e il Giansenismo francese, sui quali esiste un'ampia e autorevole letteratura cui si rimanda: non bisogna infatti trascurare l'innegabile influenza complessiva e *de facto* dell'esperienza giansenista sulla spiritualità del monastero. Qui si tratta piuttosto d'un supporto utile alla lettura dei capitoli che seguono, decisamente concentrati sulla prospettiva interna di comunità.

Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, dopo una brillante formazione accademica presso il collegio gesuitico di Lovanio¹³⁶, rientra in

¹³⁶ La sua tesi viene elogiata anche dal filologo e umanista Joost Lips (1546-1606). Cf. Sainte-Beuve, éd. 1840, p. 289.

Francia¹³⁷, dove conosce Cornelis Janssen¹³⁸ e si lega ad alcune influenti personalità del tempo, impegnandosi a ricevere la nomina per il piccolo abbaziale di Saint-Cyran-en-Brenne¹³⁹. Nei primi anni Venti, egli entra in contatto con alcune importanti figure della spiritualità del periodo, tra cui François de Sales¹⁴⁰ e Pierre de Bérulle¹⁴¹.

Contestualmente alla predicazione di François de Sales, incentrata sulla direzione spirituale, Bérulle esprime la sua vocazione attiva tramite la fondazione della Congregazione dell'Oratorio¹⁴² e collabora alla creazione dell'Ordine di Saint-Sulpice, della Congregazione della Missione o di S. Lazare (con Vincent de Paul) e degli Eudisti (con Jean Eudes).

¹³⁷ Rientrato a Parigi, si iscrive alla Sorbona e partecipa alla vita dei circoli letterari della città, in particolare quello del conte di Cramail, cui dedica la sua prima opera, la *Question royale et sa décision* (1609), in cui sostiene la legittimità del suicidio, purché operato per la gloria del sovrano, in contrasto con l'insegnamento cattolico, ma in accordo alla cultura monastica e principesca del tempo.

¹³⁸ Nel 1611 avviene a Parigi l'incontro tra Saint-Cyran e Cornelis Janssen: quest'ultimo è venuto a studiare il greco antico e l'ebraico alla montagne Sainte-Geneviève. La loro amicizia prolunga il soggiorno di Janssen in Francia fino al 1614 circa. I due si ritirano per circa due anni la tenuta familiare di Saint-Cyran a Camp-de-Prats, per approfondire gli studi patristici.

¹³⁹ Dal 1611 entra sotto la protezione del vescovo di Bayonne, Bertrand d'Eschaux e del vescovo di Poitiers, Henri-Louis Chasteigner de la Roche-Posay, dedicando a quest'ultimo un'*Apologie* (1615), in difesa del suo operato in quanto ecclesiastico a capo di una soppressione armata di una ribellione di protestanti. Dal vescovo di Poitiers riceve nel 1620 la carica di abate dell'abbazia di Saint-Cyran-en-Brenne, tra la Turenna e il Poitou.

¹⁴⁰ L'opera del primo è familiare a Saint-Cyran e ne raccomanderà spesso la lettura ai suoi diretti (cf. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962. Id., *Les origines du Jansénisme*, t. V, p. 35, cf. anche *Saint-Cyran et le Jansénisme*, Paris, Le Seuil, 1961). L'ispirazione salesiana influenza Saint-Cyran circa la nozione del primato della carità e dell'amor di Dio e la concezione intramondana della santità: essa dipende dal progresso dell'anima nella carità e non da un genere particolare di vita, perché ogni condizione di vita è voluta da Dio, determinata dalla grazia, che l'orienta verso la sua santificazione (cf. Louis Cognet, *Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme*, in *La notion du mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, «Revue d'ascétique et de mystique» 41/1965, pp. 387-402). Ciò appare in piena coerenza con il discorso agostiniano della grazia e della predestinazione che in Saint-Cyran troverà, poco più tardi della frequentazione di de Sales (morto nel 1622), l'originale sviluppo teorico e pratico in stretta collaborazione con Janssen.

¹⁴¹ Pierre de Bérulle (1575-1629), cardinale oratoriano, capo della *école française* e fondatore dell'Oratorio di Parigi assieme a san François de Sales. Per una presentazione generale di Bérulle, cf. Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998, pp. 111-123; Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952 e Raymond Deville, *Bérulle et l'École française*, Paris, Desclée, 1987.

¹⁴² L'Oratorio, installato al faubourg Saint-Jacques nel 1611, vede la sua moltiplicazione in poco tempo (44 *maisons* in Francia nel 1629), attestando il successo della sua impresa. Amico intimo del guardasigilli Marillac e confidente della regina madre Maria de' Medici, Bérulle estende la sua influenza sulle personalità più importanti della spiritualità del periodo e infine anche su Saint-Cyran. Il fulminante incontro col cardinale nel 1620, fa di lui un suo diretto, partecipando alla *réformation catholique* assieme a Vincent de Paul, Charles de Condren, François Bourgoing, Claude Séguenot e diverse altre figure: è l'inizio di una collaborazione che durerà oltre la morte del maestro (1629). In una lettera del 5 ottobre 1629 al generale dell'Oratorio Bourgoing, Saint-Cyran afferma: «Je lui attribue quasi tout le bien qui est arrivé en notre royaume et à l'Eglise de France depuis quelques années, et je pourrais dire beaucoup d'autres choses si je ne voulais réserver cela à un autre temps» (*Lettre VI*, in *Lettres chrestiennes et spirituelles de Messire Jean Du Verger de Hauranne abbé de Saint-Cyran, dédiées a messeigneurs les illustrissimes & reverendissimes Archevesques & Evêques de France*, par Robert Arnauld d'Andilly, A Paris, Chez la veuve Martin Durand, S. Huré, J. Le Mire, R. Le Duc, 1645-1647, 2 voll., t. I, p. 462).

La forte influenza bérulliana su Saint-Cyran è rievocata anche da mère Angélique¹⁴³: essa appare ancora evidente se si considera l'insegnamento lasciato dal cardinale¹⁴⁴. Bérulle concepisce una teologia cristocentrica incentrata sulla sequela tradizionalmente intesa, integrandola però con i nuovi apporti della cosiddetta *devotio moderna* e della spiritualità ignaziana. Le posizioni di Bérulle acquistano spesso le sembianze di un cattolicesimo austero e radicale e si trovano in piena sintonia con l'autonomo sviluppo del pensiero e della spiritualità di Saint-Cyran nel senso di un agostinismo radicale¹⁴⁵. Egli condivide con Bérulle non soltanto diverse posizioni dottrinali, come ad esempio la riforma dei costumi verso la perfezione cristiana mediante la riforma interiore, cioè attraverso una via personale di conversione che si applica ed estende alla condotta regolare¹⁴⁶; ma anche ecclesiologiche, nello sforzo di

¹⁴³ Riferendosi ai primi anni Venti, la riformatrice di Port-Royal non manca di ricordare che: «M. le Cardinal de Berulle, ami intime de M. de Genève... entretenoit M. de S. Cyran, qui me disoit qu'il voyoit une éminence de lumiere & de discernement merueilleux en ce saint homme, & qu'ils se confirmoient ensemble dans le silence que les vrais enfans de l'Eglise devoient garder dans la vûe de ces maux interieurs & de ces plaies intestines» (*Entretiens Le Maître* [26 avril 1653], in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 309). I mali in questione son descritti da François de Sales alla stessa interlocutrice che li rapporta qualche pagina prima: «Les Conciles œcumeniques devoient reformer la tête & les membres, étant certainement par dessus le Pape. Mais les Papes s'aigrissent lorsque l'Eglise ne plie pas toute sous eux, quoique selon le vrai ordre de Dieu elle soit au dessus d'eux lorsque le Concile est universellement & canoniquement assemblé. [...] & nous devons nous humilier sous les puissances Ecclesiastiques auxquelles il [Dieu] nous a soumises» (*Mémoires d'Utrecht*, II, p. 308).

¹⁴⁴ Tra i diversi studi sull'argomento, si rimanda al numero speciale di «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» (40/2005 n. 3) *La meditazione nella prima età moderna*, in particolare gli articoli di Héléne Michon (*La spiritualité bérullienne: une synthèse originale*, pp. 563-578) e Mariel Mazzocco (*Creazione e relazione: la storia dell'uomo secondo Pierre de Bérulle*, pp. 311-340). Si ricorda inoltre il volume di Richard Cadoux, *Bérulle et la question de l'homme: servitude et liberté*, Paris, Cerf, 2005.

¹⁴⁵ A margine, bisogna sottolineare che quest'ultimo intraprende la lettura approfondita e sistematica dei testi di Agostino giusto pochi anni prima di conoscere Bérulle e indipendentemente dagli studi compiuti con Janssen, tra il 1611 e il 1617. Quest'ultimo non prende in considerazione la teologia agostiniana in maniera specifica che a partire dal 1619 dopo due anni dal suo rientro a Lovanio, e da allora la sua conoscenza del vescovo d'Ipbona diventa fondamentale per l'intera sua teologia. Qualche anno più tardi, nel 1622, Janssen si procura diverse copie dell'importante edizione lovaniese degli opuscoli di sant'Agostino contro i pelagiani da distribuire al suo *entourage* (*D. Aurelii Augustini opera contra pelagianos in duos tomos digesta*, Lovanio, ex officina Bartholomæi Gravii, 1555).

¹⁴⁶ Bérulle, Saint-Cyran e Janssen condividono l'insistenza sul ritorno alle fonti dei Padri e specialmente sant'Agostino, e approvano la creazione di una congregazione, quella dell'Oratorio, formata da prelati e sottomessa all'autorità dei vescovi, non facendo quindi parte di un corpo particolare in seno alla Chiesa. Si trovano inoltre d'accordo circa diverse posizioni dottrinali, come ad esempio la riforma dei costumi verso la perfezione cristiana mediante la riforma interiore, cioè attraverso una via personale di conversione che si applica ed estende alla condotta regolare, da cui deriva una nuova ecclesiologia che approfondisce le acquisizioni tridentine, proponendo un episcopato scevro di servitù politiche e un clero parrocchiale interamente occupato alla cura delle anime, ma legato all'autorità del vescovo del luogo e rivolto all'apostolato attivo. In tal senso lo stesso Oratorio prevede che i sacerdoti congregati non pronuncino voti; mentre raccomanda ai monasteri femminili sotto la sua influenza di sottrarsi alla tutela dell'Ordine d'appartenenza per passare sotto l'autorità dell'Ordinario (come fa, per diversi motivi, mère Angélique Arnauld alla fine degli anni Venti). Infine, sempre nel solco del rinnovamento tridentino, che mira a restaurare l'uso dei sacramenti e moltiplicare le devozioni, Bérulle insiste sulla loro indispensabilità, ma in quanto strumenti per attingere all'amore di Dio, e non per dispensare da tale sforzo: con tale posizione partecipa alla polemica su attrizione e contrizione concernente il sacramento della penitenza, che lo vede all'opposto della posizione dell'emergente cardinale Richelieu. Bérulle promuove una nozione della contrizione marcatamente agostiniana, in quanto l'intende come la trasformazione dell'uomo attraverso l'intervento della grazia efficace di Dio, che l'agisce e l'ispira nei suoi movimenti. Le posizioni dottrinali sulla

approfondire le disposizioni tridentine, proponendo un episcopato scevro di servitù politiche e un clero parrocchiale interamente occupato alla cura delle anime, seppur legato all'autorità del vescovo del luogo e rivolto all'apostolato attivo¹⁴⁷.

Saint-Cyran matura ad ogni modo una dottrina e una spiritualità proprie e originali, senza però trascurare l'amicizia con Bérulle. Si erge infatti a suo difensore già all'inizio degli anni 1620¹⁴⁸ e anche dopo la sua morte nel 1629. È infatti nel quadro dello scontro tra la Compagnia di Gesù e la riforma berulliana, che Saint-Cyran inizia a comporre nel 1625 la *Somme des Fautes et Faussetés contenues en la Somme théologique du P. François Garasse, de la Compagnie de Jésus*, in cui si scaglia contro il tentativo di alterare la dottrina della Chiesa per avvicinarla alla cultura classica¹⁴⁹.

Intorno agli anni Trenta, Saint-Cyran vede crescere il suo prestigio con la pubblicazione del *Petrus Aurelius* che riscuote grande successo¹⁵⁰. Nel 1632, François Le Clerc du Tremblay, detto père Joseph, direttore delle religiose del Calvaire du Luxembourg al faubourg Saint-Germain, affida a Saint-Cyran la direzione temporanea del convento. I due si

contrizione e l'attrizione saranno all'origine dello scontro tra Richelieu e Saint-Cyran, che sarà infine punito con la reclusione al Castello di Vincennes (1638) fino alla morte del cardinale (1642).

¹⁴⁷ In tal senso lo stesso Oratorio, da lui fondato, prevede che i congregati non pronuncino altri voti che il loro sacerdozio; mentre raccomanda ai monasteri femminili sotto la sua influenza di sottrarsi alla tutela dell'Ordine d'appartenenza per passare sotto l'autorità dell'Ordinario.

¹⁴⁸ Saint-Cyran difende Bérulle quando i carmelitani mettono in dubbio l'ortodossia dei suoi voti, nel 1621. In tale occasione, Saint-Cyran incontra a Lovanio Lessio, da cui ottiene la ritrattazione della censura dei voti del cardinale e riceve inoltre l'approvazione dell'amico Janssen. Saint-Cyran cura infine la revisione dell'opera maggiore di Bérulle, i *Discours sur les Grandeurs de Jésus*, pubblicati nel 1623, ancora con le approvazioni dei contatti più stretti: Janssen e La Roche-Posay (Paris, Antoine Estienne, 1623. Ed. mod. A cura di Michel Dupuy è inserita nelle *Œuvres complètes* di Bérulle (Paris, Les éditions du Cerf, 1995 (coll. «Oratoire de Jésus»). Uno studio approfondito è condotto da Christian Belin nel volume dedicato alla spiritualità francese del XVII secolo, *La conversation intérieure*, chap. X, «La dynamique des Élevation dans les *Discours* de Bérulle», pp. 187-202. Le lettere di Bérulle sono pubblicate in: *Un néant d'être, Correspondance du Cardinal de Bérulle*, éd. J. Dagens, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1937-1939, t. III). Il successivo abate di Saint-Cyran, Martin de Barcos, nipote di Duvergier de Hauranne, tradurrà sotto invito dello zio, i *Discours* in latino.

¹⁴⁹ La pubblicazione della *Somme des faussetés* incontra una forte opposizione gesuita, ma nell'aprile del 1626, Saint-Cyran riesce infine a pubblicare il primo tomo, con una dedica a Richelieu, dal quale in questo periodo è particolarmente stimato: egli, come già il vescovo di Bayonne, gli propone alte cariche ecclesiastiche, puntualmente rifiutate dall'abate (Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 58-59).

¹⁵⁰ Nei quattro tomi usciti tra il 1632 e il 1635, Saint-Cyran, erede dell'insegnamento di Bérulle, difende la gerarchia dei vescovi e del clero contro le imprese dei Regolari, e più specificamente dei gesuiti, che cercano di acquisire il monopolio dell'insegnamento attraverso un compatto spirito di aiuto reciproco e proponendo una morale rilassata in ragione di un tentativo di aggiornamento della Chiesa in senso 'modernista'. Nell'opera è inserito il trattato *De ierarchia ecclesiastica*, pubblicato con grande successo l'anno prima: l'insieme costituisce un documento importante per il gallicanesimo, in quanto auspica una Chiesa governata da un'aristocrazia vescovile, sostanzialmente indipendente dalla Santa Sede e rimarca inoltre i diritti delle Chiese nazionali. A causa del successo incontrato, l'opera viene pubblicata a più riprese dalla stessa Assemblea del Clero di Francia.

conoscono dal 1623, dal tempo in cui il primo ha redatto un'approvazione ai *Discours des Grandeurs de Jésus* di Bérulle su richiesta del secondo, che ne cura la pubblicazione. L'influenza di Saint-Cyran sulle religiose del Calvaire è tale da provocare un allontanamento affettivo delle stesse dal vecchio direttore durante la sua assenza¹⁵¹. Durante la sua direzione, Saint-Cyran predica tesi contrizioniste, come pure all'abbazia di Maubisson (1632-1633), dove dirige mère Marie des Anges Suireau, stretta amica di mère Angélique che qualche anno prima è venuta a riformare la comunità¹⁵².

Un caso simile si ripropone negli stessi anni con Port-Royal. Sébastien Zamet, vescovo di Langres, grande ammiratore di Bérulle, condivide con quest'ultimo le idee generali dell'Oratorio, come la riforma della Chiesa di Francia attraverso le vie regolari e gerarchiche, il ripristino dell'osservanza dei Canonici e la subordinazione del clero regolare e secolare all'autorità vescovile. Nel *milieu* oratoriano, Zamet entra a conoscenza di Saint-Cyran, che lì gode, come si è detto, di grande stima.

Zamet ha da tempo intrapreso la riforma di alcuni monasteri della sua diocesi: le Orsoline di Langres, e le cistercensi di Notre-Dame de Tart. In quest'ultima abbazia, trova l'appoggio dell'ultima badessa titolare, mère Jeanne de Courcelle de Pournal, ma non delle religiose: la comunità si divide, alcune restando a Tart, le altre trasferendosi il 14 maggio 1623 in un altro convento a Digione. Mère de Pournal è affiancata nel 1625 da mère Jeanne-Françoise de Chantal, riformatrice delle Visitandine, che in tale periodo conosce Sébastien Zamet a Langres, dove è vescovo. Risale a questo periodo l'incontro con mère Angélique.

Jeanne de Chantal è sua grande amica e con lei intrattiene una corrispondenza, avendo condiviso per qualche tempo il direttore spirituale, François de Sales¹⁵³. In ragione della loro confidenza, mère de

¹⁵¹ Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 79-82.

¹⁵² Mère Marie des Anges Suireau è una figura ricordata con devozione da Angélique Arnauld. Nata nel 1599 entra a Port-Royal il 12 aprile 1615 (la professione è del 1617); dopo qualche anno è inviata al monastero di Lys. Il suo badessato al convento di Maubisson dura dal 1627 al 1649, seguito dal badessato a Port-Royal, dal 1654 al 1658, anno della sua morte. Cf. *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs, Ordre de Cîteaux, qui contient les éloges historiques avec les épitaphes des fondateurs et bienfaiteurs de ce monastere*, Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1723, pp. 470-475.

¹⁵³ Egli dirige infatti mère Angélique sin da quando, al tempo della Pasqua del 1619, i due si incontrano in occasione di una visita del prelado a Maubisson (il 5 aprile), allora sede di un'opera di riforma da parte della badessa di Port-Royal (cf. Angélique Arnauld, *Relation*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, 30

Chantal esprime diversi elogi del prelato alla badessa di Port-Royal, che ha da poco trasferito la comunità presso l'Hôtel de Clagny di Parigi¹⁵⁴, dove decide infine di conoscere Zamet, quando egli si reca nella città per partecipare all'Assemblea del Clero, verso la fine del 1626. Mère Angélique trova nel vescovo di Langres una nuova guida spirituale dopo De Sales, morto quattro anni prima, lasciandole la raccomandazione di affidarsi all'Oratorio. A Zamet, che per qualche tempo ha pensato di dimettersi dal vescovado per entrare nella congregazione fondata da Bérulle, essendone infine dallo stesso dissuaso, la badessa confida le difficoltà che l'ordine di Cîteaux presenta per la riforma e il desiderio di lasciarlo per entrare sotto la giurisdizione dell'Ordinario: Zamet condivide appieno le sue proposte, in quanto da tempo pensa di fare lo stesso per il monastero di di Tart.

I due concepiscono quindi il progetto di unire le due comunità in un unico ordine dedicato all'adorazione perpetua¹⁵⁵. Nasce così l'Institut du Saint-Sacrement: grazie agli sforzi di Zamet e l'aiuto di Bérulle, Condren, e Vincent de Paul¹⁵⁶, nel 1627 si ottiene da Urbano VIII il breve che sancisce il passaggio di Port-Royal e Notre-Dame du Tart alla giurisdizione dell'Ordinario e l'autorizzazione di fondere le due *maisons* nel nuovo ordine del Saint-Sacrement, sotto la direzione congiunta dell'arcivescovo di Parigi, Jean-François de Gondi, dell'arcivescovo di

pp. 313ss). Il pensiero salesiano entra a far parte della spiritualità di mère Angélique pur senza determinare particolari innovazioni pratiche, se non in continuità con il progetto di riforma nato un decennio prima (pneumatismo forte nell'orazione, esaltazione dell'amour de Dieu, ecc). De Sales, da parte sua, sottolinea un eccesso di rigore nella badessa, nella sua risoluzione ad accettare anche novizie senza dote e nel disinteresse all'istruire quelle che non sanno leggere, se non all'ascolto delle Scritture tramite la liturgia, per mantenerle nello stato di un'umiltà e purezza. Morto nel 1622, mère Angélique rimane per qualche anno senza una guida spirituale precisa. Cf. Louis Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales (1618-1626)*, Paris, Sulliver, 1951.

¹⁵⁴ Le lettere patenti del Re risalgono al 1625, il trasferimento comincia già l'anno prima. «Savoir faisons qu'inclinant volontiers à la supplication de notre très honorée Dame & Mere, & de notre grace speciale, pleine puissance & autorité royale, par ces presentes signées de notre main, nous lui avons permis & permettons du consentement de notre âme & feal l'Archevêque de Paris, d'ériger & arrenter, bâtir & édifier ledit Monastere & Abbaye en cette ville de Paris, ou aux Faubourgs d'icelle, & y faire transporter lesdites Religieuses, Abbessse & Couvent de Notre Dame de Port-Royal. Voulons & nous plaît que ladite Abbaye continue d'être dite, tenue & estimée de fondation royale, & qu'elle jouisse de tous & chacuns les droits & privilèges dont jouissent les autres Maisons & Familles religieuses fondées par les Rois» (*Lettres patentes du Roi Louis XIII. sur la translation du Monastere de Port-Royal des Champs dans la ville de Paris*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 413-418. p. 415).

¹⁵⁵ Essa è già praticata a Port-Royal, almeno dopo la scomparsa di Nicolas II Boucherat, generale di Cîteaux, nel 1625, poco dopo aver avuto concesso il permesso del trasferimento parigino, e di Denis l'Argentier, abate di Clairvaux, protettore di Port-Royal, col fine di ottenere dalla preghiera sacramentale la protezione contro i nuovi abati contrari alla riforma e alla Stretta Osservanza di Cîteaux (cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, 379).

¹⁵⁶ Bisogna ricordare che all'impresa accorda la sua protezione Louise de Longueville de Bourbon-Soissons, che intercede per loro nella richiesta delle bolle di autorizzazione da parte del papa.

Sens, Octave de Saint-Lary de Bellegarde e di Zamet, che assicura infine la direzione effettiva.

In attesa delle lettere patenti del re e l'autorizzazione dell'arcivescovo di Parigi, che si riserva il diritto di essere il principale superiore dell'istituto, passano diversi anni. L'inaugurazione della Maison avviene il 10 maggio 1633. La direzione di Zamet si caratterizza per un'attenzione alla «propreté»¹⁵⁷, che nel vocabolario del XVII secolo significa un certo prestigio ed eleganza esteriore: il nuovo Institut si presta infatti ad accogliere novizie che provengono dall'aristocrazia, colte e che apportano ricche doti, in ciò allontanandosi visibilmente da quello spirito di povertà e semplicità che guida il Port-Royal riformato da mère Angélique¹⁵⁸. Questo sarà uno dei motivi della crisi dell'Institut, assieme alla differenza di vedute sulle pratiche religiose intercorrente tra il vescovo e la badessa¹⁵⁹.

Parallelamente, emerge la presenza di Saint-Cyran a Port-Royal. Egli conosce dal 1620 il fratello di mère Angélique, Robert Arnauld d'Andilly e frequenta regolarmente casa Arnauld¹⁶⁰. Già il 4 luglio 1623, informato da Madame Arnauld che la figlia ha accolto trenta nuove religiose senza la corresponsione di dote, scrive una lettera di lode alla badessa¹⁶¹. Mère Angélique, incontra per la prima volta Saint-Cyran in occasione della sua predicazione a Port-Royal-des-Champs alla veglia dell'Ascensione del 1625: ne rimane colpita e mantiene i contatti, senza però intrattenere una relazione stretta per ragioni per lo più logistiche, come lei stessa spiega nella sua autobiografia. «Peu à peu je le connoissois davantage; mais je n'osois m'engager à lui, parce que j'étois ailleurs»¹⁶². La badessa ritiene peraltro il prelado troppo importante e

¹⁵⁷ Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, 337.

¹⁵⁸ Port-Royal è poco conosciuto in quel tempo, seppure sia trasferito a Parigi ormai da quasi 12 anni (Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., p. 18-19). La consuetudine di accogliere religiose senza dote è da mère Angélique considerata «comme un caractere propre de Port-Royal» (*ivi*, p. 347). Cf. Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 334-335.

¹⁵⁹ «La direzione di Zamet fu per madre Angelica un periodo di prova. Qualunque sia stata la sua personale venerazione per il prelado, non poté mai condividere in pieno la sua spiritualità astratta... né fu più permeabile al misticismo degli oratoriani, e inconsciamente, si irrigidì nelle sue tendenze ascetiche, pur sempre temperate da un sentimento profondo di unione personale a Cristo» (Louis Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966; tr. it. di Giuseppe Cestari, Bologna, Dehoniane, 1974, p. 319).

¹⁶⁰ Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit. in *Mémoires d'Utrecht*, I, p. 338.

¹⁶¹ Alcuni estratti della lettera si trovano in Lancelot, *Mémoires*, op. cit., pp. 348-350.

¹⁶² Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, I, p. 340.

prestigioso per potersi occupare di lei e men che meno della sua comunità ed è inoltre già impegnata nella conduzione dell'Institut con Zamet¹⁶³.

Un altro incontro tra i due segue nel 1626, come testimonia la lettera al fratello Robert Arnauld d'Andilly¹⁶⁴. Tuttavia, negli otto anni che vanno dal 1625 al 1633, mère Angélique e Saint-Cyran non intrattengono una regolare relazione amicale né epistolare: i contatti riprendono effettivamente solo quand'egli è chiamato da Zamet a predicare a Port-Royal. Durante questo periodo mère Angélique si trova in una fase cruciale della sua vita: a qualche anno è uscita dall'importante direzione di de Sales, morto nel 1622, e si è lasciata guidare, secondo il suo consiglio, da confessori oratoriani. Attraverso mère Jeanne de Chantal, è venuta a conoscenza di Zamet, che è divenuto suo direttore. All'inizio del 1629 comincia però a distaccarsi da lui per un insieme di divergenze circa la conduzione dell'Institut du Saint-Sacrement.

All'inizio degli anni Trenta la badessa si trova dunque in piena crisi: dimissionaria a Port-Royal-de-Paris per l'introduzione della triennio elettivo, la sua guida è nondimeno messa in discussione anche nell'Institut, dove Zamet cerca di introdurre altre religiose di sua fiducia alla direzione; rimasta di fatto senza una guida spirituale, comincia a riconsiderare di tornare agli Champs.

Verso la fine del 1633, Zamet, in ragione della stima che nutre per Saint-Cyran, per aver difeso lo *Chapelet* dallo scandalo scoppiato nel 1633¹⁶⁵, decide di invitarlo a predicare presso il convento del Saint-Sacrement. Per quasi dieci mesi, Saint-Cyran istruisce regolarmente le religiose, pur non essendo il loro confessore, né il loro direttore, né il

¹⁶³ Angélique de Saint-Jean fa risalire a questo periodo (1625) l'inizio dell'influenza dell'abate di Saint-Cyran su mère Angélique, mettendolo in relazione con l'inizio della loro collaborazione, che comincia effettivamente solo a partire dal 1633. Scrive nella sua relazione sulla zia: «M. de S. Cyran fit en cettte occasion un très beau discours sur le sujet du mystere de l'Ascension, dont il fit voir le rapport admirable avec celui de l'Eucharistie: comme si le S. Esprit eût voulu dès-lors se servir de son ministère pour nous apprendre à appliquer notre pieté au culte de cet auguste Sacrement, qui fut l'occasion où Dieu engagea M. de S. Cyran à prendre la conduite de la Mere Angélique & de la Communauté» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 210).

¹⁶⁴ «J'ai eu le bonheur de posséder M. de Saint-Cyran deux jours, qui m'ont semblé des momens. Que je vous ai d'obligation de m'avoir donné part à la sainte amitié d'un si incomparable ami... pour la sainte verité dont il est rempli & pour la sincerité & la grandeur de son affection; & tout cela dans un esprit excellentissime» (*Lettre XIX à M. d'Andilly* (28 mai 1626), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 29).

¹⁶⁵ Per una esposizione più approfondita, si rimanda al paragrafo 4.1, *infra*, pp. 213ss. Generalmente le fonti concordano.

direttore di mère Angélique. Quando poi, nel 1635, Zamet deve rientrare alla sua diocesi di Digione, affida a Saint-Cyran la direzione temporanea delle religiose di Port-Royal e dell'Institut. Saint-Cyran introduce pratiche di penitenza in parallelo con le pratiche di annientamento oratoriane già presenti¹⁶⁶ e ne sperimenta di nuove, profondamente segnate dall'assetto teologico agostiniano di base: primo fra tutte il *renouvellement*¹⁶⁷.

La comunità delle religiose rimane in un primo periodo disorientata dalle innovazioni di Saint-Cyran e soprattutto dalla modifica della gestione e della frequenza dei sacramenti¹⁶⁸; tuttavia, passati diversi mesi di predicazione, ed esortate da mère Angélique sempre più legata alla nuova figura, alla fine della quaresima del 1635, la comunità decide di fare una confessione generale per mettersi definitivamente sotto la sua condotta: Saint-Cyran, dopo una serie di rifiuti, consente alla proposta e diventa il loro confessore, cercando di rinnovare la vita delle religiose in continuità con i primi insegnamenti di Zamet¹⁶⁹.

In particolare, Saint-Cyran e mère Angélique s'ispirano il modello delle prime comunità cristiane, esaltando la separazione dal mondo e l'unione di comunità. Saint-Cyran guida le religiose del Saint-Sacrement come quelle di Port-Royal: la mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif, badessa di Port-Royal de Paris al secondo triennio, gli chiede regolarmente consiglio ed egli le dona una copia della Regola di san Benedetto con la raccomandazione di «[ne pas] y mêler rien de celle des

¹⁶⁶ Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, I, pp. 334-335. Cf. anche: *Apologie pour Monsieur de S. Cyran di Antoine Arnauld* (t. XXIX, pp. 350-360).

¹⁶⁷ Coerentemente alle tesi contrizioniste e sul presupposto che la remissione dei peccati nel sacramento della penitenza esige un pentimento fondato sul reale amore di Dio, Saint-Cyran consiglia la pratica del *renouvellement*: esso prevede una penitenza prolungata e una dilazione della comunione, con l'obiettivo di una conversione stabile, autentica e duratura capace di preparare una partecipazione all'eucaristia più corretta e fruttuosa.

¹⁶⁸ Scrive Claude Lancelot nelle sue memorie su Saint-Cyran: «Jusqu'alors la Mère Angélique, qui souhaitoit qu[e] les religieuses du Saint-Sacrement se missent sous [la] conduite [de Saint-Cyran], avoit essayé de le leur inspirer doucement; mais la plupart appréhendoient qu'il ne fût trop severe, & qu'il ne les tint long-tems séparées de la Sainte Communion» (*Addition. Recit particulier de la manière dont les Religieuses de Port-Royal vinrent sous la conduite de M. de S. Cyran, & des bénédictions que Dieu répandit sur elles par son ministere*, in Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 351).

¹⁶⁹ «Ce fut alors qu'il leur fit faire une application des principes qu'il leur avoit donnés dans ses instructions, & qu'il leur fit connoître que les premières pensées que M. de Langres [Zamet] avoit eues à leur sujet, en voulant qu'elles vécussent dans la retraite & la pauvreté, étoient plus selon l'esprit de Dieu que le secondes... On vit bientôt, sous la conduite de M. de S. Cyran, un changement admirable dans cette Maison... "une Pentecôte"» (Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 402-403), anche la comunità riformata da Saint-Cyran è riferita alla Pentecoste, p. 352. Lancelot cita Angélique de Saint-Jean (Pierre-Claude Goujet (ed.), *Mémoires pour servir à la vie de la révérende Mère Angélique de Sainte Madeleine Arnauld ou Receuil de la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, sur la Vie de sa Tante la Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, & sur la réforme des Abbayes de Port-Royal, Maubisson & autres, faite par cette Sainte Abbessse*, s. I., 1747, p. 203).

Carmelites, que les Religieuses de Tart avoient fait pratiquer à Port-Royal»¹⁷⁰. Mère Le Tardif adotta delle riforme simili a quella angelicana: ripristina l'orario; fa dire il Mattutino alle due; restaura l'uso delle conferenze al posto delle due ricreazioni giornaliere; fa cessare l'abitudine di andare al parlatorio¹⁷¹.

Al contempo, i rapporti tra mère Angélique e Zamet s'incrinano ulteriormente: egli introduce all'Institut una giovane religiosa di sua fiducia, sœur Marie-Anne de Jésus Chamesson, con l'incarico di curare le novizie e le postulanti. Non riuscendo nella mansione, la religiosa chiede aiuto a Saint-Cyran, l'autorizzazione di Zamet, maturando ben presto una profonda stima per il primo¹⁷².

Esaudendo una richiesta segretamente avanzata da mère Angélique, il 10 febbraio 1636 l'arcivescovo le dà il permesso di lasciare l'Institut per ritornare a Port-Royal-de-Paris, il suo incarico passa a mère Geneviève, che decide di far ritornare al secolo sœur Marie-Anne de Jésus Chamesson. Saint-Cyran è accusato da Zamet di aver influenzato tale decisione. Il 13 maggio 1638 l'arcivescovo di Parigi invia a Port-Royal le quattro religiose e le quattro converse rimaste nel convento di rue Coquillière.

I rapporti tra Saint-Cyran e Zamet sono definitivamente peggiorati, tanto che quest'ultimo partecipa alla serie di dibattiti circa la pericolosità del suo insegnamento e nel gennaio 1638 invia un *mémoire* indirizzato al vescovo di Saint-Malô, Achille de Haraÿs, che arriva al cardinale Richelieu¹⁷³. In un passo particolarmente saliente, Zamet ricorda la

¹⁷⁰ Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de S. Cyran*, p. 407.

¹⁷¹ Angélique de Saint-Jean scrive con ammirazione nella biografia di mère Le Tardif: «Cette Abbesse changea beaucoup de conduite depuis ce tems là, & on ne vit plus dans la Communauté cet esprit de raillerie & de liberté qui s'y étoit introduit pendant le gouvernement précédent, mais l'on commença à rentrer dans une plus grande affection aux observances Religieuses» (Lancelot, *Mémoires*, op. cit., p. 407). Dopo l'unione delle comunità gestite da Zamet sotto l'ordine del Saint-Sacrement, le religiose di Tart sono introdotte a Port-Royal-de-Paris, mentre mère Angélique gestisce l'Institut.

¹⁷² «Elle ne vit plus – scrive Lancelot – en son Directeur les qualités qui le lui avoient rendu si respectable, & ne s'adressa point à lui depuis ce tems là. Elle cessa même d'écrire à M. de Langres, come elle avoit coutume de le faire. Tout le monde eut bientôt à souffrir de sa mauvaise humeur» (Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 403-405).

¹⁷³ Una *Copie d'une Lettre de Monseigneur l'Evesque de Langres, à Monseigneur l'Evesque de S. Malô, touchant les Maximes de l'Abbé de saint Cyran*, si trova inserita nelle *Reliques de M. de Saint-Cyran* (1649), una raccolta di testi sancyraniani a cura del gesuita François Pinthereau, che opera una selezione di testi chiaramente attribuiti (il *Petrus Aurelius*; le *Lettres chrétiennes*; la *Théologie familière*) o erroneamente attribuiti (lo *Chapelet secret*; le note al *De la sainte virginité* di Séguenot; addirittura la *Fréquente Communion* di Arnauld) e riesce a consultare, peraltro, il dossier

maniera carismatica con cui Saint-Cyran esercita la sua influenza su Port-Royal:

le n'ay aucune auersion pour les Filles du Port-Royal, ny pour celles du saint Sacrement, avec lesquelles i'ay depuis deux ans aussi peu de commerce, qu'avec les premieres, & aussi peu avec les deux, qu'avec celles que ie ne vis iamais. le leur ay donné l'Abbé de saint Cyran, comme le croyant capable de les seruir en la vie spirituelle, mais auant que de l'auoir assez conû. Ayant esté estably en cette maison, il a pris puissance sur les esprits... sur tout en Marie Angelique Arnauld, ... à laquelle l'Abbé de S. Cyran ordonna de tenir secrettes les pensées qu'il luy communiquoit, & de me cacher la conduite qu'il tenoit enuers elle, quoy qu'il n'eut aucune autorité sur ledit Monastere¹⁷⁴.

Due mesi dopo, Claude Séguenot pubblica una traduzione del *De sancta virginitate*¹⁷⁵ di Agostino, corredandolo di note che affrontano il problema della grazia e del libero arbitrio, la contrizione perfetta e i voti religiosi, cioè una sintesi delle polemiche del periodo. Il libro è censurato dalla Sorbona e si dichiara essere opera di Saint-Cyran, cui Séguenot non avrebbe prestato che il nome: è una calunnia, ma Richelieu ha finalmente modo di condannare Saint-Cyran con l'accusa di far parte degli *illuminés*, contro cui il cardinale combatte da tempo. Il 14 maggio 1638, Saint-Cyran è infine arrestato e portato alla prigione di Vincennes, dove resterà per cinque anni, fino alla morte del potente prelato.

Antoine Adam fornisce diverse motivazioni per l'arresto di Saint-Cyran, celate dietro la principale, cioè d'aver scritto il libro di Séguenot: ad esempio l'appoggio che Saint-Cyran dà a Bérulle all'indomani della «Journée des Dupes» (10-11 novembre 1630) o l'avversione maturata nei suoi confronti da parte di Sébastien Zamet e François Le Clerc du Tremblay (1577-1638)¹⁷⁶. Tra il 1624 e il 1627, quest'ultimo collabora con Richelieu nella lotta contro una comunità della Piccardia riunita attorno alla figura di Pierre Guérin, sulla scorta della condanna degli *alumbrados* da parte dell'Inquisizione spagnola nel 1623¹⁷⁷. Quando quest'ultimo si

segreto del processo a Saint-Cyran, i suoi interrogatori e le deposizioni dei testimoni. Cf. BN, ms. 17804, *Interrogatoire de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, détenu au château de Vincennes* (mai 1639), 38 ff.

¹⁷⁴ Pinthereau, *Copie d'une Lettre...*, pp. 378-379.

¹⁷⁵ Il testo è scritto nel 401 assieme al *De bono coniugali* ed è inserito nelle *Retractationes* (2, 23, PL 40, 397; C.S.E.L., 41, 233). La traduzione di Claude Séguenot esce col seguente titolo: *De la sainte virginité. Discours traduit de S. Augustin, avec quelques Remarques pour la clarté de la Doctrine*, a Paris, chez Jean Camusat, 1638.

¹⁷⁶ Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1968, pp. 139-140.

¹⁷⁷ Cf. A. Dodin, *Saint-Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, *Mélanges Villier*, 1949, pp. 446-456. Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Bossuet, Fénelon*, [1958], nouv. éd. par Jean-Robert Armogathe, Paris, Desclée, 1958, pp. 34-45. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment*

schiera contro Laurent de Troyes e il suo gruppo di francescani ritenuti vicini agli *illuminés*, questi sono difesi apertamente da Saint-Cyran nel processo del 1629, che si conclude con l'arbitraria reclusione dell'imputato fino alla morte di Richelieu, nonostante la mancanza di prove¹⁷⁸.

Quanto alle motivazioni politiche, a Saint-Cyran è attribuito un ruolo decisivo nella conversione di Antoine Le Maître, conclusa verso la fine del 1637: ritirandosi dalla brillante carriera di avvocato – ha ottenuto il Brevet de Conseiller d'Etat, come pure lo zio Robert Arnauld d'Andilly –, egli decide di trascorrere a Port-Royal des Champs il resto della sua esistenza¹⁷⁹. Presto raggiunto dal fratello Isaac Le Maître de Say, e da diversi altri intellettuali, attorno alla scelta di Antoine, si forma il gruppo dei cosiddetti *solitaires*¹⁸⁰: ciò contribuisce a far maturare l'idea che la spiritualità di Saint-Cyran sia politicamente fuorviante, se non sovversiva, capace di sottrarre persone illustri agli affari di stato.

Quando, alla morte di Richelieu, alla fine del 1642, può essere restituita la libertà a Saint-Cyran, i suoi avversari denunciano all'arcivescovo di Parigi uno scritto di qualche anno precedente redatto per i figli di Jérôme Bignon sottoforma di catechismo¹⁸¹. Poco tempo dopo, il 27 gennaio 1643, l'arcivescovo di Parigi Jean-François de Gondi prepara la redazione di un'ordinanza in cui censura un altro scritto di Saint-Cyran, la *Théologie familière*¹⁸², versione più estesa del primo catechismo. Il libello è censurato non tanto per il contenuto, quanto in ragione d'una precedente disposizione disciplinare che vieta l'uso di catechismi non formalmente approvati dall'arcivescovo della diocesi: al

religieux en France depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours, Paris, Bloud et Gay, t. XI, *Le procès des mystiques*, Parigi, Bloud et Gay, 1933, pp. 1-156.

¹⁷⁸ Cf. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, op. cit., pp. 443-447.

¹⁷⁹ Le Maître rimane per tutta la vita un discepolo fedele di Saint-Cyran: pubblica le lettere di Saint-Cyran con la dedica al clero di Francia (cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. II, pp. 49-54, 68, 274, 442). Sul suo ritiro a Port-Royal, cf. *ivi*, pp. 205, 256, 282-283, 339.

¹⁸⁰ Cf. *Histoire de l'origine des pénitents et solitaires de Port-Royal des Champs*, à Mons, chez Mi-geot le fils, libraire, 1733.

¹⁸¹ Si tratta del *Le petit Catéchisme* (in BPR, ms. PR 15, ff. 347-362 = BN 17801, ff. 1-23). Redatto in forma di domanda e risposta, la ventina di pagine rappresentano una concisa esposizione dogmatica. Lo scritto è infine pubblicato in *Lettres chrestiennes et spirituelles*, cit., t. I (1645, ed. mod. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, op. cit., t. V, pp. 149-161). Jérôme Bignon è avocat-général presso il Parlamento reale. Sua nipote, Madeleine de Sainte-Christine Briquet (sœur Christine Briquet), è religiosa a Port-Royal.

¹⁸² «[Il est interdit] d'enseigner, lire, publier, ou retenir sans nostre permission vn certain liuret intitulé *Theologie familière*... imprimé sans aucun nom d'Autheur & sans nostre approbation» (*Ordonnance de Monseigneur l'Archevesque de Paris contre la Theologie familiere de l'Abbé de S. Cyran*, in Pinthereau, *Reliques*, op. cit., p. 357.

tempo ne circolano diversi altri, come quello del gesuita Bonnefons, di Bellarmino, di Canisius ecc. Antoine Arnauld e Martin de Barcos, nipote dell'abate, redigono due apologie che giustificano lo scritto di Saint-Cyran, riuscendo a dimostrare che si tratta di una sintesi dottrinarica, non a funzione catechetica, ottenendo che una prima ordinanza di censura non sia nemmeno pubblicata e che sia definitivamente revocata nel febbraio dall'arcivescovo tramite una seconda lettera circolare. A Saint-Cyran è infine restituita la libertà¹⁸³.

Qualche mese dopo la morte di Luigi XIII (14 maggio 1643), i gesuiti tornano all'attacco pubblicando una serie di scritti in cui criticano alcuni tratti del Catechismo: in particolare quello in cui si afferma nel Canone della Messa che il Padre è principio di tutte le Persone divine e di tutta la Trinità¹⁸⁴. Antoine Singlin propone a Saint-Cyran di cambiare il passo per evitare lo scontro, ma quest'ultimo rifiuta, perché lo ritiene conforme ai Concili e all'insegnamento dei Padri. Saint-Cyran è invitato a comparire al Consiglio dell'arcivescovo e rischia d'essere imprigionato nuovamente¹⁸⁵. Si discute anche di una missione dell'arcivescovo a Port-Royal per interrogare le religiose sulle istruzioni loro date da Saint-Cyran e sulle carte che possono conservare di lui¹⁸⁶. Egli muore però in seguito alle complicazioni di un colpo apoplettico l'11 ottobre dello stesso anno¹⁸⁷.

¹⁸³ Nel 1644 il Catechismo è già arrivato alla quinta edizione, sempre stampato con privilegio e approvazione (*Théologie familière, avec divers petits traités de dévotion... Cinquième édition*, Paris, Jean Le Mire, 1644⁵, 376 p., in-12), grazie anche all'intervento della principessa di Guimené presso il Consiglio del clero di Parigi. Saint-Cyran la ringrazia nella lettera LXII (in *Lettres chrestiennes et spirituelles*, op. cit., t. I, pp. 505-511).

¹⁸⁴ Si trova un'esposizione delle critiche nella raccolta di Pinthereau, *Reliques*, op. cit..

¹⁸⁵ A mère Angélique, che gli consiglia una ritrattazione come esercizio di umiliazione, risponde: «Pour vous qui êtes dans cette disposition & qui n'engageriez en rien l'honneur de la vérité, vous le pourriez faire; mais pour moi je me briserois devant Dieu, si je le faisois» (Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. II, p. 327).

¹⁸⁶ Saint-Cyran scrive a mère Angélique un'istruzione che non sarà mai dimenticata: «Il faut prier Dieu qu'il nous humilie, & qu'il nous persécute même beaucoup s'il le trouve bon. [...] C'est l'avis de l'Écriture & de tous les Saints, qu'il faut augmenter ses bons exercices... Si en telles occasions votre Monastere pouvoit être renversé de fond en comble, & que vous fussiez transportées ailleurs, ce seroit pour moi une moindre affliction que le renversement de votre discipline, qui est le plus grand mal, qu'ils vous puissent faire en vous donnant d'autres Directeurs» (Lancelot, *Mémoires*, op. cit., pp. 234-235).

¹⁸⁷ I *Points sur la mort de M. de Saint-Cyran* sono raccolti da M. de Touches e pubblicati in gran parte nelle *Considerations chrétiennes sur la mort*, in centosessantuno titoli con altri trattati sullo stesso soggetto (in-12°). Si trovano anche nel IV tomo delle Lettere (ed. Lyon, 1679). Saint-Cyran viene sepolto alla chiesa di S. Jacques a Parigi. Dal suo corpo si traggono alcune reliquie (cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 253-258): una parte del suo cranio è inviata alle religiose della Visitazione di Poitiers, conosciute al tempo della collaborazione con La Roche-Posay; mentre il cuore e la mano sono portati agli Champs, e la camicia indossata alla morte viene donata a mère Angélique. Le viscere sono infine interrate a Port-Royal-de-Paris.

All'inizio degli anni 1640, pur al centro di tanta agitazione, la comunità delle religiose di Port-Royal cresce fino al numero di cento, che aumenta considerevolmente i beni del monastero con le donazioni in entrata. Si compone quindi il quadro complessivo del primo Giansenismo francese: la decisiva influenza di Saint-Cyran; la progressiva creazione della comunità dei *Solitaires*¹⁸⁸; l'istituzione delle Petites Écoles; nonché l'ascesa di Antoine Arnauld a erede di Saint-Cyran sia nella difesa di Janssen, che delle idee di riforma della Chiesa.

Port-Royal è definitivamente associato ai «Disciples de saint Augustin» e ne condivide appieno l'impostazione teologica, che si esprime anche nella pratica liturgica e sacramentale. Non è ancora il tempo di opporsi alla firma del formulario, né della famosa distinzione del diritto e del fatto, che può dar pretesto di considerare le religiose e i *Messieurs* come ribelli alla Chiesa: ma attorno a Port-Royal si intreccia una rete di relazioni che lega la comunità ai teologi giansenisti. Basti ricordare innanzitutto i membri appartenenti alla famiglia Arnauld¹⁸⁹: tra le religiose, la madre di Antoine, sei delle sue sorelle, tra cui mère Angélique e sei delle sue nipoti; fra i *Solitaires*, si trovano il fratello Arnauld d'Andilly e i cugini Le Maître; nonché i nipoti di Saint-Cyran, de Barcos ecc. e anche una monaca, Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny, sorella del vescovo di Meaux, Dominique de Ligny, convinto giansenista. Pare quindi significativo un passo della storia che Jean Racine, già allievo delle Petites Écoles, e nipote di Agnès de Sainte-Thècle Racine, religiosa a Port-Royal, scrive alla fine del XVII secolo:

[Antoine Arnauld] avait aussi choisi sa retraite dans la solitude de Port-Royal des Champs, avec M. d'Andilly, son frère aîné, et avec ses deux neveux, M. Le Maître et M. de Sacy. C'est de là que sortaient tous ces excellents ouvrages, si édifiants pour l'Église, et qui faisaient tant de peine aux jésuites. C'en fut assez pour rendre cette maison horrible à leurs yeux. Ils s'accoutumèrent à confondre dans leur idée les noms d'Arnauld et de Port-Royal, et conçurent pour toutes les religieuses de ce monastère la même haine qu'ils avaient pour la personne de ce docteur¹⁹⁰.

Inoltre alla fine del decennio 1640, oltre all'opposizione gesuita, i giansenisti incontrano l'avversione di alcuni membri importanti del Consiglio di Stato, tra cui il principe di Condé e il duca di Longueville. Al

¹⁸⁸ I *Solitaires* si ritirano già nel 1638 seguendo l'iniziativa di Antoine Le Maître.

¹⁸⁹ Cf. Claude Lancelot elenca puntualmente le religiose appartenenti alla famiglia Arnauld nei suoi *Mémoires*, t. I, pp. 312, 323.

¹⁹⁰ Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 44.

contrario, molte dame dell'alta società passano sotto la direzione giansenista: la marchesa d'Aumont e la contessa di Maure si stabiliscono vicino al monastero di Parigi; madame de Sablé e madame de Guémené vi hanno un proprio appartamento. Ancora, il marchese di Liancourt e il duca di Luynes entrano nella cerchia dei *Solitaires*. In Parlamento, i giansenisti godono invece dell'appoggio di alcuni alti magistrati, come Jérôme Bignon e Omer Talon, non tanto per la condivisione dell'impostazione teologica, ma per rimarcare un'opposizione più forte contro i gesuiti, notoriamente anti-gallicani.

Tuttavia, la vera e propria propaganda contro i giansenisti riesce a modificare l'opinione comune: essa non è solo condotta dai gesuiti, ma anche da chi qualche tempo prima è legato e stima profondamente Saint-Cyran, come i congregati dell'Oratorio, i Cappuccini, i Carmelitani, i Foglianti e tutto il movimento che gravita attorno a Vincent de Paul, portando avanti l'immagine di un 'partito' giansenista che, da una parte, trama un progetto di annientamento dello stato presente della Chiesa, non solo in riferimento alla polemica contro i Regolari o i casuisti; e, dall'altra, provoca una modifica considerevole delle abitudini di partecipazione ai sacramenti, causando una forte diminuzione della frequenza della comunione, imputata al trattato di Antoine Arnauld. A ciò bisogna aggiungere il successo di quest'ultimo alla Sorbona, guadagnato l'appoggio degli studenti che sostengono il ritorno dell'agostinismo, e la contestuale opposizione degli altri dottori.

Nel 1646, l'Institut du Saint-Sacrement, già in crisi al 1638, viene definitivamente lasciato per essere incorporato l'anno successivo a Port-Royal: le religiose appongono allo scapolare bianco cistercense una croce rossa, emblema del Sacramento, e assicurano come culto proprio l'adorazione sacramentale. Alla fine dell'anno successivo si celebra la fusione dei due istituti nell'unico Port-Royal du Saint-Sacrement¹⁹¹. Mère Angélique ottiene quindi dall'arcivescovo di Parigi, Jean-François de Gondi, il permesso di riprendere il badessato congiunto dei due monasteri di Champs e di Parigi¹⁹². I fondi della Maison du Saint-

¹⁹¹ «Elles feront tous les ans une Commemoration du jour que les premieres Religieuses reçurent l'habit du Saint Sacrement, qui fut le 24. Octobre 1647. Elles celebrent cette memoire le Jeudi plus proche dudit jour 24» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 21-22).

¹⁹² Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. III, p. 484-486.

Sacrement sono utilizzati per costruire la chiesa di Port-Royal al faubourg Saint-Jacques (completata nel 1648); mentre grazie all'aiuto del duca di Luines e di M. de Bagnols, si eseguono lavori di recupero del sito di Chevreuse, che si protraggono fino all'anno successivo: la chiesa è soprelevata per ovviare all'umidità e i dormitori vengono ampliati per un numero di settantadue celle. I *Solitaires*, guidati da Le Maître e Arnauld d'Andilly, si sono già installati da qualche tempo nelle *dépendances* dell'abbazia. Il 16 maggio 1648 mère Angélique torna a Port-Royal-des-Champs con nove monache, sette professe di coro e due converse (16 maggio), lasciando mère Agnès resta a Port-Royal-de-Paris col resto della comunità. Il trasferimento fuori città è turbato dall'avvicinarsi delle due Fronde del 1649 e del 1652, durante le quali le religiose sono costrette a rientrare dentro la cinta di Parigi, mentre agli Champs proseguono i lavori di ristrutturazione.

1.3.3. La stagione delle grandi querelles.

Terminata l'agitazione delle Fronde, la comunità di Port-Royal si ricomponne divisa nelle due realtà degli Champs e di Parigi: raggiunge in questi anni il culmine del successo. Il numero delle religiose è ai massimi storici; i *Solitaires* conducono la loro vita ritirata, gestendo con efficienza le *Petites Écoles*; il partito degli *augustiniens* è ben presente alla Sorbona. In tale contesto hanno luogo le polemiche che interesseranno la seconda metà del Seicento e oltre, ma i cui retroscena risalgono al secolo precedente. Sembra quindi necessaria una breve digressione per mostrare gli antefatti dello scoppio della più importante controversia giansenista che coinvolge la comunità delle religiose di Port-Royal.

Nel 1640, la pubblicazione postuma dell'*Augustinus* di Janssen lancia, attraverso una critica radicale dell'eresia pelagiana, un attacco alla teologia molinista e all'ordine dei gesuiti inserendosi nel contesto delle lotte tra i Domenicani e la Compagnia di Gesù, cominciata già nel secolo precedente. Vale la pena di inserire una breve digressione per illustrare la nascita della polemica che interessa più a lungo Port-Royal.

Fin dalla fine del Cinquecento, i Domenicani contrastano fortemente ogni tentativo che miri a rimarcare un'indipendenza delle dottrine agostiniane sulla grazia e la predestinazione dalla sintesi che ne ha fatto la tradizione scolastica¹⁹³. Contemporaneamente, un'importante riflessione è condotta presso la facoltà di teologia dell'università di Lovanio. Basta ricordare la figura di Baio¹⁹⁴, che lascia un insegnamento importante per gli sviluppi successivi dell'interpretazione della dottrina della grazia, individuando i punti chiave nello stato di natura lapsa; la necessità della grazia di Cristo; la presenza nell'uomo della carità divina che attira verso Dio; l'adesione alla mozione divina, all'opposto della concupiscenza che attira verso il male, partecipando entrambe alla libertà sovrana di Dio e trovando in essa insieme la libertà e la necessità in riferimento alla tematica della predestinazione. La risposta di Lessio a Baio tramite le trentaquattro *Theses* ribalta la questione, affermando che la predestinazione non è anteriore ai meriti: la grazia essendo donata a tutti, non è efficace che in corrispondenza all'azione della libertà umana attraverso le opere. Le tesi lessiane sono condannate l'anno dopo a Lovanio, mostrando quanto forte sia l'insegnamento di Baio, nonché l'attenzione alle tematiche della grazia, che avrà il suo sviluppo nell'interpretazione di Janssen¹⁹⁵.

Egli, stretto amico e collaboratore di Saint-Cyran, intrattiene con lui un fitto epistolario sin dal suo ritorno in Belgio, nel 1617. Intorno agli anni

¹⁹³ Le innovazioni proposte dai teologi appartenenti all'ambiente gesuita sono notevoli: l'opera di Lessio, *Theses theologicae* (1586), sostiene che il dono della grazia è esteso a tutti gli uomini; la tesi di Molina nel *De concordia liberi arbitrii cum divinæ gratiæ doni* (1588), introduce il concetto di grazia sufficiente in sostituzione alla nozione di grazia efficace, sulla scorta delle tesi lessiane sulla posteriorità della grazia divina non nel tempo, ma nella causalità nella previsione dei meriti. Il domenicano Bañez attacca il sistema di Molina e lo taccia d'eresia. Quando il caso arriva all'Inquisizione spagnola, le università e i vescovi si dichiarano contro la nuova teologia. Arriva dunque l'intervento della Santa Sede: sotto ingiunzione di Clemente VIII, nel 1594 il cardinale Aquaviva pubblica un'ordinanza, dove raccomanda san Tommaso come dottore proprio della Compagnia di Gesù. Dopo che, a partire dal novembre 1597, una commissione di dodici membri esamina il *De Concordia*, dichiarandosi contro il molinismo, nel 1598 è creata la congregazione «De Auxiliis» per esaminare il carattere di soccorso che la grazia apporta alla natura umana. Sarà chiusa nove anni dopo da Paolo V, succeduto a Clemente VIII e come lui incline verso la difesa dell'agostinismo, al di là del filtro della scolastica e facendo ricorso alle fonti della tradizione. La scelta papale consiste infine nel non pronunciarsi su una posizione precisa; ma piuttosto evitare che due ordini religiosi particolarmente importanti per la Chiesa non si accusino reciprocamente di eresia. Si susseguono nel 1611 e nel 1625 dei decreti che interdicono la pubblicazione di opere *de auxiliis*, subito dopo la comparsa dell'opera di Alvarez (*De auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitrii... libri duodecim* (Romæ, apud Stephanum Paulinum, 1610) e le preannunciate risposte di Molina e Lessio.

¹⁹⁴ Le sue tesi sull'agostinismo radicale sono condannate prima alla Sorbona (1560), dove l'agostinismo è pure comunemente insegnato, e poi due volte dal papato, con le bolle del 1567 e del 1579 (*Ex omnibus afflictionibus* di Pio V e *Provisionis nostræ* di Gregorio XIII), da cui avrà origine l'affaire del *comma planum* (Cf. Jean Orcibal, *De Baius à Jansénius: le 'comma planum'*, in «Revue de sciences religieuses», 36/1962, pp. 115-139 e Gaetano Lettieri, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Dehoniane, 1999, in part. Cap. 2).

¹⁹⁵ Cf. Adam, *Du mysticisme à la révolte*, op. cit. pp. 53-57. Si rimanda allo studio di Lettieri, *Il metodo della grazia*, op. cit.

Venti, la loro corrispondenza comincia a essere percorsa da uno stile volontariamente oscuro, con nomi cifrati, primo fra tutti il *Pilmot*, che sembra essere un riferimento nascosto a un'opera che affronta in maniera esaustiva la dottrina della grazia in Agostino, tematica abbastanza pericolosa, nel mezzo delle *querelles* tra gesuiti e domenicani e contestualmente alle condanne di Baio attorno all'affaire del *comma planum*¹⁹⁶.

Divenuto titolare della cattedra di esegesi a Lovanio, Janssen raccoglie i suoi corsi fin dal 1623, con l'obiettivo di redigere il grande lavoro su Agostino, impresa che lo vedrà impegnato per quasi vent'anni. Nel 1630 termina l'indice del primo tomo; il secondo, concluso quattro anni più tardi, è seguito dal terzo ed ultimo, pubblicato postumo nel 1640, che rappresenta la sintesi di tutta l'opera¹⁹⁷. Essa viene pubblicata a Lovanio legittimamente, perché i decreti papali del 1623 e del 1625 che recano l'interdizione di pubblicare un'opera *de auxiliis* non sono stati trasmessi al vescovado di Bruxelles, che si trova quindi in diritto di ignorarli.

All'inizio del 1641 una commissione di teologi esamina su ordine della Santa Sede l'*Augustinus*, senza trovare gli elementi per una condanna dottrinale. Il 1° agosto 1641, Urbano VIII emana un decreto a carattere disciplinare che ricorda le interdizioni concernenti la controversia *de auxiliis* e dove l'*Augustinus* e le *Theses* di Lessio figurano in testa alla lista di opere messe all'Indice per non aver rispettato il divieto di pubblicazione di testi su materia di grazia. Durante l'agitazione crescente delle controversie nel contesto di Lovanio, che ricorda la pubblicazione legittima dell'opera di Janssen, e sotto l'impulso dell'assessore Francesco Albizzi, giurista legato alla Compagnia di Gesù e al Collegio romano, la Santa Sede decide d'emanare un provvedimento di condanna dell'opera di Janssen. La bolla *In eminenti* del 19 giugno 1643 rinnova le posizioni del decreto di due anni prima e condanna

¹⁹⁶ Cf. Orcibal, *De Baius à Jansénius*, op. cit.

¹⁹⁷ L'opera essendo molto complessa, si possono tuttavia ricordare i concetti chiave: la grazia efficace, la libertà nella necessità, la *lucta delectationum*. Si scarta infatti la nozione di grazia sufficiente, proposta da Molina, e si afferma con fermezza la libertà della volontà nell'accogliere la forza efficace e irresistibile della grazia. Inoltre, la nozione di *delectatio* celeste non contrasta con la concupiscenza perché non le si oppone meccanicamente, ma rappresenta la sottrazione dell'anima alla servitù del peccato. Infine, dietro il progetto di illustrare una teologia storica, ricordando gli errori del pelagianismo, dei Marsigliesi, Cassiano e Fausto, Janssen si scaglia contro i teologi moderni, Molina, Lessio, Suarez, Vasquez, dando all'opera un forte senso polemico.

l'Augustinus esplicitamente per il fatto che contiene e rielabora diverse proposizioni giudicate errate con le bolle contro Baio, ma non si pronuncia a livello dogmatico.

In Fiandra, patria di Janssen, le resistenze più dure alla bolla *In Eminentis* fan capo all'Università di Lovanio, attorno a personaggi quali Jacques Boonen, arcivescovo di Malines, e Pierre Roose, presidente del Consiglio di Stato. Per fronteggiare queste opposizioni, il nuovo papa Innocenzo X è costretto a ricorrere alla coercizione del potere regale, allo scopo di garantire la ricezione della bolla. Mentre Roma condanna con un decreto del S. Ufficio del 6 ottobre 1650 le risposte fornite il 20 marzo 1647 a proposito della pubblicazione della bolla da Jacques Boonen, arcivescovo di Mechlin (1573-1655) e d'Antonius Triest (1577-1655), vescovo di Gand, il re di Spagna Filippo IV offre il suo appoggio al papa. Innocenzo X deve comunque evitare che la richiesta di aiuto pregiudichi la sua autorità e quindi rifiuta categoricamente il decreto dell'arciduca Leopoldo Guglielmo d'Asburgo (1614-1662), che concede il *placet* reale alla bolla *In eminentis* il 28 febbraio 1651. Dopo una protesta del pontefice e alcuni mesi di gelo diplomatico, Filippo IV accetta di non appoggiarsi al decreto assicurando ugualmente assistenza all'internunzio. Quando alla fine Boonen e Triest si sottomettono, nell'estate del 1653, Innocenzo X ha preso nuovi provvedimenti contro i giansenisti.

Diversamente, in Francia, la bolla è recepita come un atto di pacificazione delle numerose *querelles* in atto: all'inizio del 1644, Jean-François de Gondi, arcivescovo di Parigi, si limita a vietare al clero di affrontare la materia di predestinazione e di grazia nei sermoni e nei catechismi. Le autorità civili esigono un'accettazione ufficiale del documento da parte della Sorbona, che riunisce una commissione di dottori per studiarlo: l'assemblea del 15 gennaio 1644 decide di non rendere pubblica la bolla, ma vieta ai dottori e agli studenti di sostenere tesi sulla materia proibita. Già dal 1644 i gesuiti pubblicano un certo numero di proposizioni che dicono di aver trovato nell'opera di Janssen e che sono condannabili alla luce delle bolle di Pio V (1567) e Gregorio XIII (1579). Ad essi rispondono i difensori giansenisti, primo fra tutti Antoine

Arnauld con l'*Apologie de Jansénius*¹⁹⁸, preparata già qualche anno prima, ma pubblicata solo nel 1644. La controversia continua fino alla pubblicazione del *Factum* di Isaac Habert (1646), che elenca otto proposizioni dichiarate estratte dall'*Augustinus* e da condannare secondo l'*In Eminentis*.

Mentre si sviluppa la controversia sui dogmi della predestinazione e della grazia, debutta un'altra controversia concernente la natura e il ruolo della tradizione nella Chiesa, con il relativo dibattito sulla morale e la pratica dei sacramenti. Nel 1640, l'équipe formata dai teologi gesuiti Sesmaisons, Bauni e Rabardeau stende uno scritto per criticare i direttori di coscienza troppo severi: la principessa di Guémené, legata a mère Angélique e che l'anno prima ha lasciato la direzione gesuita per farsi seguire da Antoine Singlin e Saint-Cyran, fa pervenire lo scritto a quest'ultimo mentre si trova in prigione a Vincennes: egli, non potendo rispondere approfonditamente, confida ad Antoine Arnauld la cura di una replica adatta. La *Fréquente Communion* è conclusa già nel 1641 e, dopo la morte di Saint-Cyran, e viene infine pubblicata nel maggio 1643, con l'approvazione di quattro arcivescovi, dodici vescovi e una ventina di dottori¹⁹⁹.

La *Fréquente Communion* apre inoltre la controversia circa la pratica sacramentale. Lo scritto gesuita sostiene: «que plus on est denué de grace plus on doit hardiment s'approcher de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, & que ceux qui sont remplis de l'amour d'eux mêmes & si attachés au monde que de merveille, font très bien de communier très souvent»²⁰⁰. La *Fréquente Communion* sostiene al contrario la necessità di dilazione dell'assoluzione, fondata sulla necessità di una disposizione santa per ricevere la comunione dopo un periodo opportuno di penitenza²⁰¹.

¹⁹⁸ *Apologie De Monsieur Jansenius Evêque D'Ipre & De La Doctrine De S. Augustin, expliquée dans son Livre, intitulé, Augustinus: Contre Trois Sermons De Monsieur Habert, Theologal de Paris, Prononcez dans Nostre-Dame, le premier et le dernier Dimanche de l'Advent 1642 et le Dimanche de la Septuagesime 1643*, s. l., 1643.

¹⁹⁹ *De la Fréquente Communion, ou les sentiments des Pères, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés*, Paris, A. Vitry, 1643.

²⁰⁰ *De la Fréquente Communion*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXVII, p. 564.

²⁰¹ In una lettera del 1689 (*Lettre CCCIX*, in *ivi*, t. IV, p. 377) Arnauld scrive: «Avant le Livre de la fréquente Communion, presque tous les pécheurs quels qu'ils fussent, étoient absous en France avec une excessive facilité. C'est ce qui fut cause qu'il fit tant de bruit lorsqu'il parut. Ce fut une nouveauté qui surprit fort diversement... Cependant qu'est il arrivé, la pratique recommandée par ce Livre

Il trattato arnauldiano è ancora attaccato l'anno successivo alla comparizione dal vescovo di Lavaur, Charles-François d'Abra de Raconis, che pubblica l'*Examen et jugement du livre De la fréquente Communion*²⁰². Saint-Cyran e anche Arnauld vengono messi nuovamente in relazione agli *alumbrados* spagnoli, come già ai tempi dell'incarcerazione del primo.

Nel 1646 la Santa Sede pubblica infine una censura della *Fréquente Communion*, non circa la correttezza delle pratiche sacramentali raccomandate, ma piuttosto condannando l'introduzione del libro, redatta da Martin de Barcos, nipote di Saint-Cyran, in cui si trova l'affermazione: «Saint Pierre et saint Paul ont été tous deux chefs de l'église»²⁰³: essa minebbe l'autorità della Chiesa romana secondo la tradizione apostolica e il potere del magistero di determinare prassi ortodosse. La censura romana tiene conto del dibattito degli anni precedenti, in cui la questione è affrontata dal gesuita Denis Pétau (1583-1652) nel trattato *De la penitence publique* (1644), scritto in risposta di quello di Arnauld, il quale replica con *La tradition de l'Église*²⁰⁴, portando a testimonianza delle sue tesi diversi esempi tratti dalla tradizione dei Padri e dall'autorità di Carlo Borromeo, François de Sales e Pierre de Bérulle²⁰⁵.

Contemporaneamente alla *querelle* sulla prassi sacramentale, dopo una pausa durata tre anni, nel 1649 riprendono le polemiche sull'*Augustinus*. Il nuovo sindaco di Sorbona, Nicolas Cornet, professa tesi moliniste e, riprendendo le proposizioni presentate a Roma da Isaac Habert, vescovo di Vabres nel 1646 e ritenute all'interno dell'opera di Janssen, crea una commissione di dottori per esaminarle e comincia a formarsi a più riprese il progetto di una censura, che fallisce in breve tempo, aprendo una stagione in cui s'infervora lo scambio di pamphlets

s'est peu à peu tellement établie, qu'il y a peu de Dioceses en France où les Evêques ne l'aient recommandée».

²⁰² Paris, Cramoisy, 1644.

²⁰³ *De la Fréquente Communion*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., *Préface*, t. XXVII, p. 85.

²⁰⁴ Paris, Vitry, 1644.

²⁰⁵ Sull'importanza del dibattito jansenista e arnauldiano concernente la tradizione patristica, si rimanda agli studi: *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle* (Actes du Colloque tenu en octobre 1991 à Lyon, Paris, Cerf, 1993) e Hervé Savon, *L'argument patristique dans la querelle de La Fréquente communion (Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, «Chroniques de Port-Royal» 44/1995, ins-112) nonché alla recente sintesi di Simon Icard, *Les saints Pères ont-ils besoin d'une apologie ? L'argument de la tradition dans la défense de Jansénius par Antoine Arnauld (1644-1651)*, in Didier Boisson et Elisabeth Pinto-Mathieu (dir.), *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 313-324.

fra i teologi della Sorbona, divisi tra agostiniani e molinisti, con la graduale ascesa di questi ultimi²⁰⁶. Intorno ai primi mesi del 1651, Isaac Habert stila una lettera destinata alla circolazione segreta per la condanna delle proposizioni – ridotte la numero di cinque – che si ritengono estratte dall'opera di Janssen: il 28 aprile 1651 il nunzio può infine inviare alla Santa Sede la lettera firmata da circa sessanta vescovi.

Tuttavia, già il 12 aprile 1651 Innocenzo X crea una commissione di cardinali per esaminare lista di Cornet-Habert: della commissione fan parte il fedele datario Domenico Cecchini, ma non i teologi Vincenzo Maculano e Giovanni de Lugo, rispettivamente domenicano e gesuita. Il pontefice segue da vicino i lavori della commissione, che si riunisce due volte la settimana, guidata dall'assessore Francesco Albizzi (1593-1684).

Parallelamente alla lettera di Habert, a Roma ne arriva un'altra, firmata da undici vescovi, che denuncia le manovre del partito molinista. Tra i firmatari vi è anche Henri de Pardallain de Gondrin, arcivescovo di Sens, che aggiunge allo scontro un tratto gallicano, quando sottolinea che la causa portata avanti da Habert avrebbe dovuto, prima di arrivare a Roma, essere discussa da un consiglio di vescovi appartenenti al regno di Francia. Contro l'équipe antigiansenista, guidata da François Hallier, Jérôme Lagauld e François Annat, arriva a Roma deputazione giansenista, di cui fanno parte Noël de Lalane e Louis Gorin de Saint-Amour²⁰⁷. Solo nel luglio 1651 entrambi gli scritti arrivano alla Santa Sede.

Nel frattempo a Parigi esce il libro di Brisacier, che cerca di incrinare maggiormente l'immagine dei Messieurs: *Le Jansénisme confondu*²⁰⁸ viene subito condannato dall'arcivescovo di Parigi, per la sua violenza e per la falsità delle sue affermazioni. Il gesuita taccia le religiose di Port-Royal, dirette da teologi giansenisti, di essere irreligiose, di non avvicinarsi ai sacramenti e di non praticare gli Uffici regolari; mentre

²⁰⁶ Si pensi agli scritti *pendant* di Le Moine, de Lalane, Claude Morel (*Véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce*, Paris, Pierre Rocolet, 1650) e Arnauld (*Apologie pour les Saints Pères*, Paris, 1650), cf. Simon Icard, *Les Pères, ont-ils besoin d'une apologie? L'argument de la tradition dans la défense de Jansénius par Antoine Arnauld (1644-1651)*, in Didier Boisson et Élisabeth Pinto-Mathieu (dir.), *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 313-324.

²⁰⁷ L'équipe redigerà l'*Écrit à trois colonnes, ou De la distinction des sens*, presentato al papa all'udienza del 19 maggio 1653 e riprodotto in appendice al diario di M. de Saint-Amour, s. i. 1662. Cf. Lettieri, *Il metodo della grazia*, op. cit., cap. 4.

²⁰⁸ *Le Jansenisme confondu*, op. cit..

invece esse si comunicano tutte le domeniche, il giovedì e i giorni di festa; fanno una processione mariana ogni settimana e recitano regolarmente il rosario²⁰⁹. Dopo Brisacier, anche Bernard Meynier pubblica un libello antigiansenista²¹⁰, dove si accusano i portorealisti di calvinismo e si ricorda la falsa notizia di un complotto organizzato da Saint-Cyran e Antoine Arnauld nel 1621 per distruggere la religione della Chiesa per stabilire il deismo (è il cosiddetto «Projet» o «Fable de Bourfontaine»).

Nell'aprile 1652 Innocenzo X coinvolge, nella commissione che esamina le proposizioni, anche Fabio Chigi (1599-1667), che insieme a Francesco Albizzi (1593-1684) riesce a concludere la stesura della bolla *Cum occasione*, del 31 maggio 1653, pubblicata il 9 giugno. La costituzione si presenta come dogmatica, ma che non entra profondamente nel merito della *querelle*²¹¹: condanna cinque proposizioni giudicate eretiche in quanto compendiano gli errori di Baio, però non le attribuisce a Janssen, ma al contesto delle controversie relative all'*Augustinus*. La bolla è accompagnata da un breve a Luigi XIV e un altro ai vescovi di Francia, che l'anno successivo prescrivono al clero la firma di un formulario, obbligando a condannare «de cœur et de bouche» la 'dottrina' delle cinque Proposizioni.

In realtà, lungi dall'aver annientato il Giansenismo, la bolla *Cum occasione*, al contrario, apre la strada a futuri conflitti. Antoine Arnaud, nel marzo 1654, sostiene diverse argomentazioni sui difetti del testo, fondato su affermazioni dogmatiche e non su citazioni precise: la prima proposizione è estrapolata dal contesto che la rende ortodossa; quanto alle altre quattro, non figurano nell'*Augustinus*. Malgrado un nuovo decreto del Sant'Uffizio del 23 aprile 1654, che condanna una cinquantina di scritti giansenisti, questa distinzione prelude a un lungo periodo di resistenza passiva e di «rispettoso silenzio».

²⁰⁹ Cf. Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 45.

²¹⁰ *Le Port-Royal et Geneve d'intelligence, contre le tres-saint sacrement de l'autel dans leurs livres: et particulièrement dans les équivoques de l'art. XV. de la seconde partie, de la seconde lettre de Monsieur Arnauld, quoy qu'il y pretende faire passer pour vue horrible imposture cette intelligence*, A Paris, chez Jean Fleuriau, 1656.

²¹¹ Lo studio di Toon Quaghebeur, sulla base delle diverse versioni del testo, afferma che «nulle part la bulle [*Cum Occasione*] ne dit que les cinq propositions, se trouvent dans le livre de Jansénius, nulle part la bulle n'affirme que les cinq propositions sont de Jansénius, nulle part la bulle ne confirme que les *opinionnes libri Jansenii* sont condamnées» (*The Religion of Unigenitus in the Faculty of Theology at Louvain, 1713-1719*, «The Catholic Historical Review», 93/2007, p. 270)

1.3.3.1. *Le redazioni del Formulario.*

Dunque intorno agli anni 1650, in relazione alla polemica sull'*Augustinus*, nasce e si sviluppa lo scontro politico-religioso circa la firma di un formulario che sottoscrive le condanne papali del libro di Janssen. Nel 1655 viene redatto dal Clero di Francia il primo formulario in cui si condannano le cinque proposizioni ritenute nell'*Augustinus*, in adesione alla costituzione *Cum occasione* di Innocenzo X del 31 maggio 1653 e al breve del 29 settembre 1654, che invece esprimono una condanna dottrinale delle cinque proposizioni, senza essere attribuite ad alcun teologo in particolare, ritenendole nate dal dibattito occasionato dalla pubblicazione dell'*Augustinus*.

È in tale contesto che nasce la distinzione arnauldiana tra diritto e fatto: essa sarà la principale strategia difensiva dei giansenisti. La questione della distinzione è importante perché pertiene l'infallibilità del papa ed ha gravi conseguenze nella concezione ecclesiologica dell'autorità papale. In riferimento alla *Cum Occasione*, Antoine Arnauld distingue dunque il diritto (la possibilità di condannare certe posizioni come eretiche) dal fatto (l'espressione di certe tesi in un'opera determinata): se il papa si può perfettamente pronunciare rispetto al diritto, non lo può sul fatto. Si esplica in tal modo l'errore di fatto, che consiste ad attribuire delle tesi, effettivamente condannabili, a un autore che non le ha in alcun caso sostenute: è il caso delle cinque proposizioni condannate a Roma e ritenute espresse da Janssen. Non solo quindi l'autorità papale non si estende al fatto, ma deve sempre essere confortata dalla rivelazione delle Scritture e dalla relativa tradizione interpretativa ortodossa²¹².

Arnauld propone una distinzione logica: bisogna accettare la condanna delle cinque proposizioni e ripudiarle, come ha fatto il papa, non si può però acconsentire a sottoscrivere il fatto che queste proposizioni sono contenute nel libro di Janssen, o, se si trovano all'interno, lo sono nel inteso nel documento pontificio. Secondo Arnauld,

²¹² Sulla la distinzione arnauldiana di diritto e fatto nell'infalibilità dei pronunciamenti papali, si rimanda alla sintesi offerta da Nicolas Piqué, *Arnauld, Rome et la tradition. L'enjeu historique de la distinction du fait et du droit*, «Chroniques de Port-Royal» 46/1997, pp. 169-184. Cf. anche Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 6e éd. Paris, 1901, t. iv, pp. 352-410 e A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, Louvain, 1917 e al più recente studio di Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

l'interpretazione di Janssen è fedele alla dottrina di Agostino, che la Chiesa non vorrebbe né potrebbe censurare. I giudizi ecclesiastici non sono tutti di uguale valore e non implicano gli stessi obblighi: dove è in questione la verità o la falsità di una dottrina, circa le sue origini rivelate o la sua eterodossia, la Chiesa, in virtù della sua missione, ha infatti il potere di decidere nella sua materia di diritto. Tuttavia, il dubbio sulla presenza di tale dottrina in un libro, è una questione di fatto, la quale non cade sotto la giurisdizione del magistero della Chiesa apostolica. Bisogna quindi confermare con fiducia le decisioni dottrinali e non contraddire la questione di fatto, ponendo un rispettoso silenzio circa l'assenso interiore.

La distinzione arnauldiana è ribadita nei primi mesi del 1655, quando il duca di Liancourt vede rifiutarsi l'assoluzione da père Picoté della Missione di Saint-Sulpice (fondata da Vincent de Paul), a causa delle sue simpatie gianseniste e per aver introdotto a Port-Royal la sua figlia minore come pensionaria. Verso la fine di febbraio, Arnauld pubblica quindi in sua difesa la prima lettera sull'*affaire*, dal titolo: *Lettre à une personne de condition*, seguita presto da una *Seconde lettre à un duc et pair, al duca Louis-Charles d'Albert de Luynes*²¹³. In essa, esposta una sintesi sulla dottrina della grazia giansenista, Arnauld si ritiene d'accordo sulla legittimità del giudizio papale circa l'ereticità delle cinque proposizioni, ma non sul fatto della presenza effettiva delle stesse nell'opera di Janssen.

In questa occasione, mère Angélique risponde al fratello Antoine, che l'ha informata dell'*affaire*, con una lettera in cui esprime il suo apprezzamento²¹⁴. La badessa di Port-Royal invia quindi una copia della lettera di Arnauld a Luisa di Gonzaga, regina di Polonia e sua fedele amica, definendola «un tissu des passages des Peres» e ribadendo la fedeltà dei giansenisti alla Chiesa cattolica: «[les] Jansenistes, – scrive – qui est... le faux nom qu'on nous donne, n'en ayant point d'autre que celui de Chrétiens & de Catholiques»²¹⁵. E ancora: «[les] Jansenistes, qu'ils ne sont autres que très Catholiques & très affectionnés au Saint Siege»²¹⁶. La

²¹³ Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XII, Pt. II, n. 15.

²¹⁴ Cf. *Lettre DCXCIV a M. Arnauld* (12 mars 1655), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., II, p. 573.

²¹⁵ *Ivi*, p. 621.

²¹⁶ *Lettre DCXCVI à la Reine de Pologne* (19 mars 1655), *ivi*, p. 578.

regina di Polonia scrive quindi al papa Alessandro VII, il quale, apprezzando la lettera di Arnauld, disapprova il rifiuto dell'assoluzione²¹⁷.

Sempre nel 1655, Pierre de Marca, arcivescovo di Tolosa (1596-1662), e il gesuita François Annat (1590-1670) redigono un formulario, da sottoscrivere come prova di ortodossia da parte del clero francese, in cui le cinque proposizioni sono condannate ed esplicitamente attribuite a Janssen, respingendo la distinzione tra diritto e fatto. Il 16 ottobre 1656, il nuovo papa Alessandro VII (Chigi, 1655-1667) nella bolla *Ad Sanctam Beati Petri Sedem*, ribadisce la condanna delle cinque proposizioni (quattro dichiarate eretiche, la quinta falsa), e afferma che si trovano effettivamente nel libro di Janssen. Poco tempo dopo, i dottori della Sorbona decidono l'espulsione di Arnauld per aver difeso la distinzione e sospettandolo di sostenere la prima proposizione.

A Port-Royal è nel frattempo avvenuto il miracolo della Santa Spina: le preghiere in occasione dell'esposizione delle reliquie hanno guarito una giovane religiosa, Marguerite Périer, malata di fistola lacrimale. Il miracolo è riconosciuto il 22 ottobre 1656, quando arriva la sentenza del vicario generale dell'arcivescovo di Parigi, che l'approva formalmente. L'episodio suscita una rivalsa giansenista contro gli attacchi gesuitici, che interpretano nell'avvenimento un segno d'approvazione divina alle posizioni dogmatiche sostenute dai *Messieurs* e comincia la campagna delle Provinciali da parte di Blaise Pascal, assiduo frequentatore di Port-Royal, dove è entrata come religiosa la sorella Jacqueline²¹⁸.

Infine, tra il 1657 e il 1660, Arnauld ribadisce nuovamente la distinzione, quando stende la difesa della traduzione latina delle *Provinciales* di Blaise Pascal da parte di Pierre Nicole sotto lo pseudonimo di Wilhelmus Wendrochius, e protestata dai gesuiti al Parlamento di Bordeaux. Le *Défenses*²¹⁹ arnauldiane riguardano il dominio del diritto, mentre le poco successive *Réflexions* sullo stesso caso

²¹⁷ Cf. Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 390. Cf. anche *Necrologe*, art. *Reine de Pologne* (10 maggio), redatto da mère Angélique de Saint-Jean.

²¹⁸ Sulla campagna delle provinciali, cf. lo studio di E. D. James, *The Problem of Sufficient Grace and the Lettres Provinciales*, «French Studies» 21.3/1967, pp. 205-219, e J. Plainemaison, *Blaise Pascal et la grâce suffisante des thomistes dans les Provinciales*, «Revue Thomiste» 80.4/1981, pp. 575-585, ripreso in Id., *Blaise Pascal polémiste*, Clermont-Ferrand, 2003, pp. 57-69. Si rimanda infine al numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal», 58/2008.

²¹⁹ Cf. *Défences I e II des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXI (1779), *lère e Ilème Défences* e (1657 e 1660) pp. 106-181.

concernono il fatto «si l'on peut être obligé de croire un point de fait contre sa propre lumière»²²⁰.

Il 17 marzo 1657, l'assemblea del Clero di Francia redige un nuovo formulario in esecuzione della bolla *Ad Sacram*, esigendo la sottoscrizione anche della condanna di fatto. Il testo fissato in questi termini:

Ego N... Constitutioni Apostolicae Innocentii X, datæ die 31 maii 1653 et Constitutioni Alexandri VII, datæ die 16 octobris 1656, Summorum Pontificum, me subicio et quinque propositiones ex Cornelli Jansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas, et in sensu ab eodem autore intento, prout illas per dictas constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo rejicio ac damno, et ita juro: sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia²²¹.

Sia Arnauld che le religiose di Port-Royal rifiutano la firma, contro l'autorità regia ed ecclesiastica, giustificandosi col fatto che non è in potere di alcuna persona di obbligare a un atto di ipocrisia. Parimenti, quattro alti prelati del clero di Francia, François-Étienne de Caulet (1610-1680), vescovo de Pamiers, Nicolas Choart de Buzenval (1611-1679), vescovo de Beauvais, Henri Arnauld de Trye (1597- 1692), vescovo d'Angers, e a Nicolas Pavillon (1597-1677), vescovo d'Alet si oppongono alla firma, rifiutando una sottoscrizione non sincera²²². Arnauld, probabilmente in collaborazione con Pascal, scrive allora il *Cas proposé par un Docteur, touchant la signature*²²³ e, assieme a Pierre Nicole e Antoine Le Maître, pubblica infine una lettera il 28 agosto 1657²²⁴, in cui reclama la libertà di coscienza sulla questione di fatto, protestando più o meno apertamente e dichiarando che la firma del formulario pertiene solo alla questione di diritto; mentre la condanna del fatto è riservata e deve restar tale, non essendo ambito di giurisdizione né della Chiesa né dell'infallibilità papale.

Un nuovo formulario, di poco diverso dal precedente, viene redatto nel 1661, ma non basta a convincere alla firma i quattro vescovi, i

²²⁰ *Réflexions d'un docteur en Sorbonne sur l'avis donné par Mgr l'évêque d'Apt*, s. l., 1657, p. 19.

²²¹ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum...*, Barcelona-Freiburg in Briscou – Roma, 1976, n. 2020.

²²² Cf. Jérôme Besoigne, *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*, Paris, 1756, 2 vol.

²²³ *Cas proposé par un Docteur, touchant la signature de la Constitution dernière du Pape Alexandre VII. Et du Formulaire, arrêté en l'Assemblée générale du Clergé, le 17 mars 1657* Oc Arnauld XXI, pp. 1-13.

²²⁴ *Lettre d'un Ecclesiastique à un de ses amis, sur le jugement que l'on doit porter de ceux qui ne croyent pas que les cinq propositions soient dans le livre de Jansenius*, s.l., 1657, in-4°.

Messieurs guidati da Arnauld, le religiose di Port-Royal, e altri membri del clero. Per le evoluzioni della *querelle*, si rimanda al prossimo paragrafo. Qui interessa notare che il formulario cambia tre volte la sua redazione, man mano modificandosi secondo gli accordi assunti fra le parti circa la questione del fatto e la possibilità di una firma condizionata, che esprima cioè con una postilla la distinzione del diritto e del fatto. La sua tormentata stesura è l'esempio di come non solo le monache di Port-Royal e i loro confessori ed *entourage*, ma anche teologi importanti e alti dignitari ecclesiastici, rifiutino con convinzione di sottomettersi alla firma pura e semplice d'una vera e propria professione di fede, che può implicare una condanna di Janssen, anche alla luce della possibilità del 'rispettoso silenzio' sulla questione del fatto. L'*affaire* coinvolge infatti persone che ricoprono importanti cariche di potere, come annota il re stesso nelle sue memorie:

L'Église, sans compter ses maux ordinaires, après de longues disputes sur les matières de l'école, dont on avouait que la connaissance n'était nécessaire à personne pour le salut, les différends s'augmentant chaque jour avec la chaleur et l'opiniâtreté des esprits, et se mêlant même incessamment de nouveaux intérêts humains, était enfin ouvertement menacée d'un schisme par des gens d'autant plus dangereux qu'ils pouvaient être très utiles, d'un grand mérite, s'ils en eussent été moins persuadés. Il ne s'agissait plus seulement de quelques docteurs particuliers et cachés, mais d'évêques établis dans leur siège, capables d'entraîner la multitude après eux, de beaucoup de réputation, d'une piété digne en effet d'être révérée, tant qu'elle serait suivie de soumission aux sentiments de l'Église, de douceur, de modération et de charité²²⁵.

La situazione si complica ulteriormente nel 1661, quando la firma del formulario viene prescritta in via ufficiale dal Consiglio di Stato, ragion per cui la disobbedienza ecclesiastica diventa un'insubordinazione effettiva al potere monarchico, a causa della contiguità degli ambiti di competenza delle autorità, che si conclude con l'esplicito intervento regio volto ad assicurare l'efficacia dell'obbligo di sottoscrizione, con la decisione dell'aprile 1665: «Nous voulons que personne ne puisse être cy après pourvu de quelque bénéfice que ce soit qu'il n'ait auparavant souscrit ledit formulaire en personne entre les mains de son évêque»²²⁶.

Se dunque all'interno del più ampio quadro che rappresenta il lungo raggio del riassetto dogmatico e istituzionale di riforma della Chiesa

²²⁵ *Mémoires historiques pour l'année 1661*, in *Mémoires de Louis XIV*, Jean Longon (ed.), Paris, Tallandier, 2001, p. 35.

²²⁶ op. cit. in Alain Boussand, *Pietro Berardi, auditeur de la nonciature de France*, «Archivium historiae pontificiae», 35/1997, p. 130. Cf. anche Pierre Blet, *Louis XIV, les papes et le Jansénisme*, «Archivium historiae pontificiae», 31/1993, pp. 109-192 e le lettere patenti datate aprile 1664, quelle del 31 agosto 1705 rinnovate nel 1720 e 1730.

cattolica di fronte alle diverse riforme protestanti, si pone il lungo periodo che ospita la nascita e lo sviluppo del dibattito sul Giansenismo, abbracciando propriamente circa due secoli, il XVII e il XVIII, durante i quali, alla campagna di matrice non solo gesuitica contro Port-Royal, si affiancano le ripetute difese dei *Messieurs* e dei direttori e confessori dell'antico monastero; nel breve periodo della seconda metà del Seicento esiste invece un dibattito parallelo, ma d'ordine pratico, che concerne più direttamente la stesura di un formulario di sottoscrizione delle condanne pontificie delle dottrine ritenute eretiche e rinvenute, a torto o a ragione, negli scritti di Janssen o nella loro costellazione d'influenza²²⁷. Congiuntamente all'obbligo della firma imposto ai religiosi ed espresso sottoforma di *mandement* o da parte del Consiglio del Clero francese o del Consiglio del re, si configura una serie casi di coscienza che vanno via via ponendosi, ad esempio nell'episodio dei quattro vescovi, oltre al caso più emblematico e tormentato della comunità di Port-Royal.

1.3.4. *La grande persecuzione.*

Intorno ai primi anni Cinquanta, allo stesso tempo in cui infuria la *querelle* sull'*Augustinus* e sulla firma del Formulario, la comunità delle monache attraversa una breve crisi interna in relazione allo scandalo avvenuto alla fine del quarto ed ultimo triennio di badessato di mère Angélique (1651-1654), quando una suora conversa d'identità non precisata, la non meglio specificata sœur F., lascia il convento di Port-Royal di Parigi per affiliarsi alle suore dell'Incarnazione. In seguito, pubblica diversi scritti che attaccano la comunità precedente, circa l'ortodossia della conduzione delle religiose. Gli scritti sono subito intercettati dai nemici, primo fra tutti il gesuita Jean Brisacier²²⁸. L'anziana riformatrice, non potendo sostenere un quinto mandato, indice allora un'elezione capitolare che, per salvaguardare l'austerità della riforma e il 26 novembre 1654 nomina badessa sœur Marie des Anges Suireau,

²²⁷ Le stesse dottrine di Quesnel sono influenzate dalla medesima lezione gianseniana e le sue opere sono parimenti condannate.

²²⁸ Cf. *Lettres de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld, ancienne abbesse de Port-Royal (1620-1658)*, t. V, BN, ms. 17794, ff. 240 ss.

formata dalla stessa mère Angélique e fedele all'*esprit de la maison*²²⁹. Si chiude così il lungo badessato della riformatrice, sotto il segno di una perfetta continuità col passato e in un momento si preparano le congiunture storiche che portano all'esito negativo della persecuzione.

In seguito, a partire dal 1659, a Port-Royal si assiste alla formazione di due fronti che vedono opporsi Arnauld e Nicole da una parte, orientati verso una lettura scolastico-razionalistica della dottrina della grazia giansenista, e, dall'altra, Barcos e Singlin, strenui difensori di un agostinismo radicale. La contrapposizione genera un acceso dibattito interno che mina i rapporti intercorrenti tra i difensori di Janssen.

In tale contesto, la comunità di Port-Royal si trova dunque ad affrontare la più grande prova della sua storia. La grande persecuzione comincia, si diceva, nel 1661, con la decisione di Luigi XIV di rendere obbligatoria la firma del formulario del 1657. Le religiose di Port-Royal rifiutano di eseguire l'ordinanza e il 13 aprile 1661²³⁰, il Consiglio del re ordina come misura punitiva l'espulsione di novizie e postulanti dei due conventi di Port-Royal-des-Champs e di Parigi, allora abitati da più di duecento religiose, di cui centoundici professe²³¹. Il 21 dello stesso mese, mère Agnès²³² riunisce la comunità di Parigi, avvertendola del probabile peggioramento delle condizioni del convento. Due giorni dopo, il luogotenente civile Dreux d'Aubray d'Offemont e il procuratore regale dello Châtelet, Arnauld de Riems, si recano al faubourg Saint-Jacques per notificare la decisione del re e ordinare il rinvio in tre giorni delle pensionarie e delle novizie dal convento alle famiglie d'origine. L'indomani, il commissario Sébastien Camuset Picart si reca a Port-Royal-

²²⁹ La sua biografia, a cura di Anne-Marie de Flécelles de Brégy e Pierre Nicole, è pubblicata nel *Modèle de foi, et de patience, ou, Vie de Marie des Anges (Suireau) Abbessse de Maubisson & de Port-Royal*, s. l., Aux dépens de la Compagnie, 1754.

²³⁰ Le fonti non mancano di sottolineare che quel giorno cade in quell'anno di Mercoledì Santo, collegando gli eventi alla Passione, secondo il carattere agiografico-martirologico che caratterizza la storiografia di Port-Royal (cf. *inter alia* Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. IV, p. 27).

²³¹ Dom Le Clerc ne riporta una dettagliata lista nell'*Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal écrite par elles-mêmes*, à Ville Franche, aux dépens de la Société, 1753, pp. 11ss.

²³² Essendo stata eletta il 13 dicembre 1658, mère Agnès è allora giunta alla fine del suo triennio di badessato unico per le due *maisons*. Dopo le sue dimissioni, il 3 dicembre 1661 sarà eletta la nuova badessa mère Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny, la sorella del vescovo di Meaux, Dominique de Ligny. Appartenendo entrambi alla famiglia Séguier, dopo l'ostilità dichiarata del cancelliere Séguier all'abate Saint-Cyran ai tempi della sua influenza all'Institut du Saint-Sacrement, la scelta di impegnarsi per Port-Royal è particolarmente significativa, in quanto rappresenta un'opposizione alla famiglia. Madeleine de Sainte-Agnès conserverà la sua carica fino alla scissione dei due conventi nel 1669, anche se il monastero del faubourg Saint-Jacques è dal 1665 retto da Dorothee Perdeau, di nomina reale.

des-Champs, per significare il medesimo ordine, con l'aggiunta del divieto di non ricevere né pensionarie né novizie: vi ritornerà il 30 dello stesso mese, non trovando che quattro delle ventuno pensionarie presenti alla prima visita, che lasceranno infine il convento.

A fine aprile, mère Agnès invia al re una lettera, chiedendo informazioni su un eventuale decisione di sopprimere il convento: la sua richiesta riceve una risposta rassicurante; tuttavia, il 4 maggio, il luogotenente Aubray torna una seconda volta al monastero di Parigi, con una *lettre de cachet* del re, in cui si ordina il trasferimento delle rimanenti pensionarie e novizie al monastero delle Orsoline, nello stesso faubourg Saint-Jacques, in attesa che possano rientrare in casa. In seguito, il 13 maggio 1661, il luogotenente Aubray e il procuratore de Riems si recano per la terza volta a Port-Royal-de-Paris, per concludere l'ordinanza regale. Mère Agnès invita le novizie a scegliere da sé di dismettere l'abito: pur appoggiate da Robert d'Andilly a resistere²³³, non resta loro che l'obbedienza e il 14 maggio lasciano il convento quindici persone, otto postulanti e sette novizie.

L'episodio suscita polemiche sulla legittimità del provvedimento anche presso alcuni vescovi²³⁴, cui le autorità controbattono con la giustificazione che alcune fra le novizie espulse hanno ricevuto l'abito dopo la ingiunzione del Consiglio del re (13 aprile), e quindi in maniera illegittima, almeno nei riguardi del potere secolare: su questo assunto si basa l'azione dei *messieurs de la justice*, che, quando si vedono rifiutare la resa delle novizie, si recano presso i vicari dell'arcivescovo perché facciano dismettere l'abito alle novizie. Ricevuta la comunicazione dell'impossibilità di tale atto, essi decidono di costringerle a lasciare il convento²³⁵.

Il 17 maggio, entra a Port-Royal il nuovo direttore Louis Bail (1610-1669), dottore di Sorbona e curato di Montmartre: la sua nomina è in aperta contraddizione con la regola delle Costituzioni del monastero, che prevede la scelta da parte della comunità con la conseguente

²³³ Cf. *Histoire des persécutions*, op. cit., chap. VIII, pp. 25ss. Cf. anche Du Fossé, *Mémoires* 1739, op. cit., Livre II, chapp. I ss.

²³⁴ Cf. Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. II, pt. I, XIII. *Relation*, p. 132.

²³⁵ Cf. *Histoire des persécutions*, op. cit., chap. VIII, pp. 17-18.

presentazione all'autorità ecclesiastica superiore. Tuttavia, l'intervento di Jean-François-Paul de Gondi (1613-1679), cardinale di Retz, conferma la nomina e permette a Bail di far dimettere gli altri confessori, esigendo inoltre che la comunità si formi con la lettura dei suoi libri. All'ennesimo sopruso contro Port-Royal, mère Angélique tenta di giustificare l'innocenza della comunità con una lettera indirizzata alla regina madre: la missiva, datata 25 maggio 1661, è dettata dall'anziana religiosa a più riprese²³⁶ ed è subito pubblicata, senza ricevere alcun riscontro. Nel frattempo lo stato della sua idropisia si aggrava notevolmente e le memorie non mancano di rintracciare un collegamento con lo stato della *maison*²³⁷.

All'inizio di giugno 1661 i vicari dell'arcivescovo di Parigi pubblicano un'ordinanza dove viene accettata la proposta di Arnauld di apporre una firma condizionata che lascia alla libertà di coscienza di ciascun firmatario la condanna circa il fatto²³⁸. Nascendo per sedare le polemiche e ristabilire la pace, il *mandement* è firmato anche dai dottori di Sorbona che difendono Janssen; le religiose giustificano invece il proprio rifiuto al fine d'evitare il rischio di spergiuro con un giuramento su qualcosa che si ignora o di cui si dubita. Il 22 giugno, a Port-Royal-de-Paris si firma infine il primo *mandement*, apponendo in testa una nota in cui si spiega il senso della firma come una dichiarazione con cui si accetta assolutamente la dottrina della Chiesa e la condanna degli errori, ma sottolineando che la firma non testimonia che tale disposizione e non si pronuncia circa la questione di fatto. Allo stesso modo, qualche giorno più tardi, tra il 23 e il 25 giugno, seguendo le indicazioni dei *Messieurs*, le religiose del monastero degli Champs firmano il primo *mandement*, apponendo in testa una formula simile, ma aggiungendo in coda un più esteso chiarimento.

²³⁶ Nei *Mémoires d'Utrecht* (t. II, p. 134) è espressamente indicato: «qu'elle dicta cette lettre à plusieurs reprises & à divers jours». Parallelamente, tra le lettere di Arnauld (*Oeuvres*, op. cit., t. XXIII (1779), n. III, pp. 87-94) si trova un *Projet de remontrances à faire à la Reine, au sujet des injustices que l'on avoit commises à l'égard des religieuses de Port-Royal*, di cui si ignora se sia stato mai presentato, ma di cui si è certi non aver avuto successo maggiore della lettera di mère Angélique. Una seconda edizione si trova all'interno dei *Mémoires* di Du Fossé (cit., pp. 181-192) e nella *Histoire générale* di Port-Royal di dom Clemencet (cit., t. VI, pp. 66-79).

²³⁷ Scrive la religiosa anonima della prima relazione inserita nell'*Histoire des persécutions*: «Je me sens tout à fait accablée de l'Etat où je vois la Mère Angélique dans la conjoncture de celui où est la Maison» (chap. XIV, p. 27, col. 2).

²³⁸ Nella raccolta di documenti pubblicata a metà del XVIII secolo, si avanza l'ipotesi che possa essere stato redatto da Blaise Pascal (*Recueil* 1740, op. cit., p. 311).

Il 9 luglio, la decisione del Consiglio del re di sospendere l'esecuzione del primo *mandement* dei grandi vicari non vale a ristabilire l'ordine nella comunità²³⁹: Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal scrive alle religiose di Port-Royal-des-Paris per esortarle a resistere. Tuttavia, dopo aver sostenuto il fermo rifiuto della firma, cede, assieme ad Angélique de Saint-Jean, alle accorate pressioni da parte dello stesso Arnauld e stila una lettera per esprimere la sua posizione su primo *mandement* dei vicari, proponendo una variante del formulario²⁴⁰, che non viene accolta. Jacqueline Pascal morirà qualche mese dopo la firma, il 4 ottobre, poco prima che arrivi un il secondo *mandement*. Diverse fonti attribuiscono la fatalità della malattia alla forte pena intervenuta con la segnatura²⁴¹.

Una seconda visita di Bail a Port-Royal-des-Champs ha l'obiettivo scoprire gli errori delle religiose, interrogate individualmente, ma senza riscontrare altro che la purezza dei sentimenti. Quando invece vuole visitare il convento di Parigi, che dipende direttamente dall'arcivescovado, mère Agnès scrive al doyen di Notre-Dame, M. de Contes, perché faccia egli stesso visita accompagnando Bail, che l'11 luglio 1661 ha modo di pronunciare un sermone d'accusa contro la comunità, in cui spiega gli errori delle cinque proposizioni. Il 25 luglio, giorno della festa del patrono, il luogotenente e il procuratore si recano al monastero del faubourg Saint-Jacques per un'ulteriore ispezione a sorpresa, che si ripete il primo di agosto: infine prendono la decisione di murare diverse porte che danno accesso ad alcuni locali interni o comunicanti con gli edifici circostanti e di chiudere il giardino, con il

²³⁹ *Arrest du Conseil d'Etat, du 9. Juillet 1661. portant que le mandement des Mrs. les Grands-vicaires de Paris, du mois de Juin, pour la signature du formulaire, demeurera révoqué*, in-4°, 1 pièce.

²⁴⁰ «Comme dans l'ignorance où nous sommes, tout ce qu'on peut desirer de nous par la signature qu'on nous propose, est un témoignage de la sincérité de notre foi & de notre parfaite soumission à l'Eglise, au Pape qui en est le chef, & à M. l'Archevêque de Paris notre superieur; quoique nous ne croions pas qu'on ait droit de demander en cette maniere raison de leur foi à des personnes qui n'ont jamais donné aucun sujet d'en douter, néanmoins pour éviter le scandale & les soupçons que notre refus pourroit faire naître, nous témoignons par ce témoignage public, que n'estimant rien de si précieux que le trésor de la foi pure & sans mélange, que nous voudrions vivre & mourir humbles filles de l'Eglise catholique croiant tout ce qu'elle croit, & étant prêtes à mourir pour la moindre de ses vérités» (in *Divers actes*, p. 13 [23 juin 1661]). La lettera è inizialmente indirizzata ad Angélique de Saint-Jean, ma poi consegnata ad Antoine Arnauld, accompagnata da una spiegazione in cui racconta l'origine dello scritto, nato dal trasporto di un grande dolore sentito dopo la comunione, a causa del pensiero che la forma potesse essere contraria alla sincerità cristiana (cf. *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, pt. II, p. 14).

²⁴¹ Cf. *Recueil 1740*, op. cit., pp. 311ss. Le fonti concordano nel ricordare che durante la persecuzione diverse religiose si ammalano o aggravano il loro stato.

divieto di ulteriori assemblee di comunità. La visita si ripete 18 agosto con gli stessi effetti.

Parallelamente, tra il 30 agosto e il 2 settembre il gruppo d'ispezione guidato da Bail conclude la visita e la serie di interrogatori²⁴², redigendo una carta in cui conferma la sostanziale regolarità della vita condotta nel monastero, in cui dichiara: «Je suis obligé de rendre graces à deu de vous avoir toruvé exemptes des opinions qu'on vous avoit imputées. Nous n'avons rien trouvé dans vos examens qui ait pu vous rendre coupables sur ce sujet»²⁴³.

Ai primi di ottobre, poco dopo la dolorosa scomparsa di mère Angélique, col conseguente lutto dell'intera comunità, mère Agnès scrive al *doyen* de Contes e a Le Tellier, consigliere del re, perché permettano nuovamente d'accogliere novizie, ma riceve una risposta negativa. Di più, gli avversari, ancora insoddisfatti della firma condizionata, che comunque obbedisce al primo *Mandement* e per questo sospeso dal Consiglio del re, redigono un secondo *Mandement*, che revoca le concessioni del primo circa la limitazione della questione di fatto²⁴⁴. Il tale occasione, Blaise Pascal redige l'*Écrit sur la signature du formulaire*, in cui rifiuta la possibilità della firma condizionata proposta Arnauld e Nicole. Pascal è sostenuto nella sua decisione da Angélique de Saint-Jean e dall'intimo amico il duca di Roannez. Tuttavia, i Messieurs optano definitivamente per la soluzione arnauldiana.

Il secondo *Mandement* è notificato alla comunità il 20 novembre, due giorni dopo la sua emissione, mère Agnès convoca un'assemblea in cui pronuncia un discorso concernente le ragioni e i pericoli del rifiuto, lasciando alla comunità la libertà di scelta. Un passo particolarmente significativo esprime l'indifferenza verso i meccanismi secolari: «Il ait beaucoup regarder Dieu & ne pas top s'occuper de tout le reste [...] Je ne puis pas néanmoins vous dissimuler que c'est un piege que nos ennemis nous ont dressé poru nous perdre; Nous devons nous

²⁴² I verbali sono raccolti nell'*Histoire des persécutions*, op. cit., pp. 82-187.

²⁴³ *Ivi*, chap. XXIV, p. 45, col. 2.

²⁴⁴ *Mandement de Mrs. les Vicaires generaux de Paris, du dernier Octobre 1661. pour la signature des deux constitutions de nos Saints Peres les Papes Innocent X. & Alexandre VII. en usant de la formule y apposée; avec la constitution d'Alexandre VII. contenant celle d'Innocent X. du 16. Octob. 1656*, in-folio, 1 pièce.

abandonner à Dieu & nous résoudre à tout souffrir pour lui»²⁴⁵. Le due comunità di Port-Royal sono dapprima sconvolte dal nuovo provvedimento, ma dopo le insistenze dei direttori e dopo circa un mese di pressioni, il 27 novembre 1661 le religiose redigono un atto ufficiale in cui dichiarano:

Nous Abbessse, Prieure & Religieuses des deux Monasteres de Port-Royal de Paris & des Champs, assemblées capitulairement en chacune de deux Maisons, que pour satisfaire à l'Ordonnance de MM. les Vicaires-Généraux du Cardinal de Retz, du dernier Octobre 1661, considérant que, dans l'ignorance où elles sont de tout ce qui es au-dessus de leur profession & de leur sexe, tout ce qu'elles peuvent faire est de rendre témoignage de la pureté de leur foi; qu'ainsi elles déclarent qu'étant soumises avec un profond respect à N. S. P. le Pape, & n'ayant rien de si précieux que la foi, elles embrassent sincèrement & de cœur, tout ce que Sa Sainteté [Alessandro VII] & le Pape Innocent X en ont décidé, & qu'elles rejettent toutes les erreurs qu'ils on jugé y être contraires²⁴⁶.

L'indomani la comunità degli Champs firma il formulario: contestualmente, Angélique de Saint-Jean redige una lettera indirizzata a mère Agnès, allora badessa uscente, per esprimere più precisamente la propria posizione, che sarà sostanzialmente mantenuta per il resto della sua vita.

Je ne parle en nulle sorte que de la foi, & que je ne comprends condamner aucune erreur sous le nom des cinq Propositions, que les erreurs opposées à la doctrine de saint Augustin touchant la grace, qui est la doctrine de l'Eglise, laquelle j'embrasse inviolablement, & de tout mon cœur, & que je n'accorde cette signature qu'à la nécessité où le malheur du temps nous réduit; non pas pour éviter les maux à quoi le refus nous exposerait, puisque j'espere que Dieu nous rendra assez heureuses pour avoir encore occasion de souffrir, nonobstant ce que nous faisons²⁴⁷.

Le religiose, non avendo acconsentito a sottoscrivere una condanna della questione di fatto, vengono nuovamente sollecitate a una firma pura e semplice, che sarà sempre puntualmente rifiutata. Il 12 dicembre 1661, dopo le dimissioni di mère Agnès, la nuova badessa mère Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny invia con la propria firma una

²⁴⁵ *Histoire des persécutions*, op. cit., chap. XXX, p. 57, col. 2. Cf. anche Du Fossé, *Mémoires*, op. cit., p. 180.

²⁴⁶ *Relation de ce qui s'est passé à P.R. depuis 1661 jusqu'en 1663*, in *Divers actes*, op. cit., p. 28-29 e *Histoire des persécutions*, op. cit., chap. XXXI, p. 59, col. 1.

²⁴⁷ *Recueil des Relations ou Mémoires sur la Vie & les vertus de la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, qui est morte Abbessse de Port-Royal*, §1. *Relation de la Vie de la Mère Angélique de S. Jean*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. III, pt. III, pp. 514-515. Lo scrupolo di coscienza è condiviso da buona parte della comunità, che mostra diversi dubbi e inquietudini prima di risolversi alla firma (cf. *Histoire des persécutions*, op. cit., chap. XV, pp. 27ss).

lettera stilata da Arnauld e Nicole²⁴⁸ a M. de Contes, al doyen di Notre-Dame di Parigi, in cui si spiegano le ragioni del rifiuto della firma, qui segue una seconda il 28 dello stesso mese²⁴⁹. Il primo giorno del 1662, la comunità degli Champs invia una lettera alle religiose di Parigi, informandole della propria decisione di rifiutare la firma assoluta richiesta dall'ordinanza di Corte²⁵⁰. Ai primi di maggio, una nuova ordinanza approvata dal Consiglio del re per la firma del formulario resta inevasa²⁵¹.

La situazione sembra restar sospesa, finché, poco più di un anno dopo, la persecuzione riprende. Il breve di Alessandro VII del 29 luglio 1663 ribadisce la necessità di una condanna unanime delle cinque proposizioni. Il breve è seguito l'anno dopo da una nuova costituzione, la *Regiminis Apostolici* (15 febbraio), che obbliga tutti gli ecclesiastici e i religiosi, uomini e donne, a sottoscrivere il formulario, col rischio delle pene canoniche per disubbidienza. Al contempo, le lettere patenti del re, in forma di editto, del 29 marzo 1664, ordinano che le bolle di Innocenzo X e Alessandro VII siano pubblicate nel regno, ingiungendo nuovamente alla firma del formulario del Clero di Francia nella redazione del 1657.

Nell'aprile del 1664, quando riceve le Bolle per il suo ufficio al soglio arcivescovile di Parigi, Hardouin de Péréfixe detiene finalmente il potere per attuare il suo disegno di distogliere dalla resistenza le monache di Port-Royal. Il 9 giugno²⁵², secondo una pratica ordinaria, l'arcivescovo conclude la visita pastorale d'ispezione: l'esito negativo dell'incontro²⁵³, induce l'alto prelato a intraprendere una serie di misure punitive per

²⁴⁸ Dom Le Clerc informa invece la lettera al doyen è scritta direttamente dalle religiose di Parigi per assicurare che il deciso rifiuto della firma, in quanto decisione propria e non sollecitata dalle superiori; ed è in seguito adottata anche dalle monache degli Champs, dacché «ce sujet... n'est pas une affaire de Communauté, mais de conscience» (*Histoire des persécutions*, chap. XXXVIII, p. 70, col. 2).

²⁴⁹ *Relations de ce qui s'est passé à P.R. depuis 1661 jusqu'en 1663*, Lettre 14 décembre 1661, pp. 34-35.

²⁵⁰ La lettera del 1662 si trova nelle *Relations de ce qui s'est passé à P.R. depuis 1661 jusqu'en 1663*, in *Divers actes*, op. cit., p. 38ss.

²⁵¹ *Arrest du Conseil d'Etat du Roy, par lequel Sa Majesté exhorte tous les Archevêques & Evêques de son royaume, qui n'ont point encore signé ni fit signer le formulaire, de faire leur mandement pour & simple pour proceder à la signature d'iceluy; du premier may 1662. ensemble le premier mandement de Mrs. les Grands-vicaires de Paris; le bref de sa Sainteté sur iceluy; les lettres patentes expédiées en consequence; & le second mandement desdits Grands-vicaires, portant révocation du premier*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1662, in-4°.

²⁵² L'*Acte de visite* del 15 giugno 1664 data tra il 10 e il 13 giugno la visita di Péréfixe a Port-Royal (cf. *Histoire des persécutions*, op. cit., p. 252), così come i *Mémoires d'Utrecht*, mentre Clemencet la sposta al 14 giugno (*Histoire generale*, op. cit., t. IV, p. 318).

²⁵³ In tale occasione, l'arcivescovo esprime con amarezza l'ambigua stima che nutre per religiose: «Vous etez pures comme des Anges et orgueilleuses come Lucifer» (*Divers actes*, op. cit., n. 2, p. 96).

convertire l'ostinazione della comunità alla dovuta remissione. Tra il 7 e l'8 giugno 1664, Péréfixe invia un nuovo *mandement* che obbliga alla condanna assoluta e senza riserve degli errori indicati nel formulario: l'ordinanza nuovamente rifiutata, l'arcivescovo decide infine il trasferimento sotto scorta armata di dodici monache tra le più irremovibili presso altri conventi che hanno già sottoscritto il formulario²⁵⁴. Tra il 26 agosto e il 29 novembre, circa diciassette monache sono prelevate con la forza, interrogate e colpite da scomuniche formali. La visita d'ispezione si ripete il 24 settembre e ancora nel mese seguente, ma senza ammorbidirsi: né le proteste formali delle religiose²⁵⁵, né la pronta penna di Antoine Arnauld²⁵⁶ non vale a evitare la sentenza del 17 novembre 1664 in cui l'arcivescovo Péréfixe interdice e priva le monache di Port-Royal dei sacramenti²⁵⁷. La comunità indirizza al superiore una richiesta di spiegazioni, ricevendo un breve scritto in forma di *Déclaration*, che ribadisce con fermezza la decisione: le ulteriori due richieste vengono lasciate senza risposta²⁵⁸. La dispersione dura quasi in anno, durante il quale a Port-Royal sono inviati una superiora dell'ordine della Visitazione e altri confessori, tra cui anche dei gesuiti.

Nel luglio 1665 una singolare decisione capovolge l'esilio delle religiose di Port-Royal: per ordine del re, le recalcitranti disperse e le poche rimaste al convento di Parigi vengono riunite presso l'abbazia degli Champs. Ciò avviene almeno per ordini di motivi: da una parte, l'esilio non

²⁵⁴ Abbondano i racconti di questa giornata, carichi di drammaticità e sofferenza, cf. *inter alia*, il *Procès verbal du 27 Août 1664. contenant la relation de ce qui s'est passé le 26. dans l'enlèvement violent & scandaleux, par voie de fait & sans aucune Sentence, des Mères de Port-Royal & d'autres Religieuses, au nombre de douze, & dans l'intrusion de six Religieuses d'un autre Institut, avec un Acte de protestation & d'appel de ce procédé*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. III, pp. 271-289.

²⁵⁵ Cf. *Declaration des Religieuses de Port-Royal, du 5. Octobre 1664. touchant leurs actes qui ont esté imprimez*, s. l., 1664 e *Requête présentée au Parlement par les Religieuses de Port-Royal du S. Sacrement le 7. Octobre 1664. tendante à ce qu'elles soient reçûes appellantes comme d'abus de l'expulsion de leurs Novices, de la déposition des Officiers, &c.*, s. l., 1664.

²⁵⁶ Cf. *Justification des Actes des Religieuses de Port-Royal*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, n. 15. Cf. anche Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. V, p. 72.

²⁵⁷ «A rimedio di un così grande male e per cattivare una ribellione tanto ingiuriosa dei giudizi dei superiori ecclesiastici... finché Dio non darà loro la grazia di riconoscere i loro errori» (*Sentence de M. l'Arch de Paris, portant interdiction des Sacremens aux Religieuses de P.R. des Champs & privation de voix active et passive, etc.*...), in *Divers Actes*, op. cit., n. 9, pp. 24-25). Cf. Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. V, 262.

²⁵⁸ Cf. Cle Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. V, p. 227, 217 e 232-235. Cf. *Requête présentée à M. l'Archevêque de Paris par les Religieuses de Port-Royal des Champs le 6. Decembre 1664. pour le supplier de declarer nettement, si par les termes de soumission & d'acquiescement, il n'entend point renfermer la créance interieure, comme il l'a temoigné à plusieurs personnes de merite, [s.l., s.e.]*, in-4°, redatta da Pierre Nicole, cui si uniscono le religiose di Parigi e *Divers actes des Religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, touchant l'ordonnance de M. l'Archevêque de Paris, par laquelle il exige la foy humaine du fait de Jansenius; & les étranges violences qui leur ont esté faites en consequence de ce commandement (1664), [s.l., s.e.]*, in-4°.

ha influito sul rifiuto della firma e il costo della pensione presso gli altri conventi comincia ad essere esoso, si decide quindi che le monache si mantengano con i profitti della *maison*²⁵⁹; dall'altra, si teme che le monache possano spingere a ritrattare la firma le stesse stesse religiose che le ospitano²⁶⁰. La decisione di Péréfixe di trasferire le non firmatarie agli Champs non è condivisa dalla comunità di Parigi né dalla badessa mère Madeleine Agnès de Ligny²⁶¹, perché implica praticamente l'abbandono della *maison* da parte della comunità di Port-Royal²⁶². Ad ogni modo, il gruppo delle monache in esilio è finalmente riunito nel monastero di Champs²⁶³, dove rimangono sotto un regime di polizia, «perché la loro capacità di proselitismo le rend[er] ancor più temibili fuori dall'abbazia»²⁶⁴; le monache, tuttavia, interpretano positivamente l'evento, in quanto opportunità di una loro nuova riunione, seppure le sottoponga a limitazioni di beni sia spirituali, che materiali e ribadiscono la loro posizione circa la firma²⁶⁵. Mentre agli Champs si conduce una vita in semi-prigionia, il monastero di Parigi gode del favore delle autorità: il 16 novembre 1665, Péréfixe riesce a far eleggere badessa sœur Dorothée Perdreau, cui si affianca sœur Flavie Passart, entrambe di sua stretta fiducia²⁶⁶.

Dunque tra il 2 e il 3 luglio 1665 la comunità si ritrova: le 36 di ritorno si aggiungono al numero di 73 professe del coro e 12 professe converse, in un soggiorno vigilato destinato a durare ben quattro anni. La politica dell'internamento riesce appieno, pur con certe concessioni: quando l'arcivescovo ordina il blocco totale del monastero, esso, tagliato

²⁵⁹ Si tratta dei profitti relativi al patrimonio dell'abbazia. Seppure, al momento dell'entrata nel monastero in cui sono ora prigioniere le religiose hanno apportato una dote complessiva di più di 450.000 libbre di rendita, durante questi anni il monastero non ne può beneficiare.

²⁶⁰ «...de peur qu'elles ne fissent rétracter celles qui avaient signé» (*Recueil* 1760, p. 455).

²⁶¹ Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny è badessa a Port-Royal-des-Champs dal 25 luglio 1665 al 23 luglio 1669, quando le subentra mère du Fargis.

²⁶² Cf. *Lettres* DVII-DXII, in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, pp. 200-206.

²⁶³ Cf. *Journaux de ce qui s'est passé à Port-Royal, depuis la Communauté fut transférée à Port-Royal des Champs, jusques à la pax qui leur fut rendue en 1669*, in *Divers Actes*, op. cit., n. 11, pp. 1-2.

²⁶⁴ Silvana Bartoli, *Monache in esilio*, «Deportate, Esuli e Profughe» 9/2008.

²⁶⁵ Cf. *Actes des Religieuses de Port-Royal du S. Sacrement, du 16. Aoust 1665. pour justifier le refus qu'elles font de signer le formulaire e Acte des Religieuses de Port-Royal, du 28. Aoust 1665. contenant leur disposition à la vie & à la mort, touchant la signature du formulaire, & leurs sentimens en cas de refus des sacremens à la mort*, in *Journaux de ce qui s'est passé à Port-Royal, depuis la Communauté fut transférée à Port-Royal des Champs, jusques à la pax qui leur fut rendue en 1669*, in *Divers actes*, op. cit., rispettivamente: pp. 18 [874]-23 [879] e pp. 31 [887]-33 [897].

²⁶⁶ Cf. Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. VI, p. 13-55.

fuori dal mondo, perde i suoi contatti con l'esterno; tuttavia, un'intensa attività epistolare è la testimonianza di un certo ammorbidimento della linea rigorosa preannunciata, infine capace di una certa tolleranza. Inoltre, seppure l'isolamento agli Champs si svolga in un ambiente malsano e umido, che causa diverse malattie alle più deboli²⁶⁷, la desolazione spirituale non è estrema, in ragione del fatto che le religiose non sono scomunicate, ma private dei sacramenti e sono seguite da diversi predicatori, tra cui Bossuet²⁶⁸, potendo ascoltare la messa senza comunicarsi. L'isolamento spirituale è talvolta aggravato dalla brutalità della direzione del Sieur du Saugey, che interpreta gli ordini dell'arcivescovo alla lettera. Basta ricordare l'episodio passato alla memoria col nome «des chaises renversées», quando in occasione di una riunione l'8 settembre 1665 l'accidentale caduta di alcune sedie provoca un equivoco da parte delle altre monache, che l'interpretano come un atto di protesta, procedendo allo stesso modo²⁶⁹. Ciò rende bene il clima di tensione che si vive nel monastero al tempo dell'assembramento forzato, seppure alleviato dall'attività degli amici di Port-Royal e in particolare da Jean Hamon, da sempre vicino ai *Messieurs*, fortunatamente nominato medico in quel periodo a Port-Royal, divenendo di fatto una figura di riferimento per lo sconforto spirituale delle monache²⁷⁰.

I provvedimenti punitivi si esprimono anche sotto l'aspetto materiale, con la predilezione da parte delle autorità del monastero di Parigi: l'8 febbraio 1666, l'arcivescovo emette un'ordinanza, che assegna quest'ultimo una rendita annua di ventimila libbre sulle quasi trentamila complessive delle due *maison*, salvo una diminuzione di duecento libbre alla morte di ciascuna religiosa proveniente dalla vecchia comunità, in ciò sopravanzando la proposta avanzata da Sœur Dorothée Perdeau, che ha

²⁶⁷ Gli ultimi lavori di ristrutturazione dell'abbazia risalgono circa al 1652, al tempo del sostegno del duca di Luynes (cf. *Lettre CCCCXXXII a la reine de Pologne* l'16 mai 1652) in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, pp. 110-113).

²⁶⁸ Germaine Grebil, *La mère Agnès et l'Avis pour les temps de persécution*, «Chroniques de Port-Royal», 43/1994, p. 143.

²⁶⁹ Dell'«épisode des chaises renversées» ne parla mère Agnès in una testimonianza citata da Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. Leroy, p. 1012 ().

²⁷⁰ Hamon annota nelle sue memorie un escamotage: alcune suore del coro comunicano indossando un mantello grigio delle converse sul loro abito bianco, tra di loro si cela anche mère Agnès (cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. Leroy, p. 1011). Il predicatore inviato da Parigi ne è a conoscenza, e quando domanda insidiosamente ad Hamon di sapere se le religiose del coro possono comunicare sotto il mantello grigio, egli risponde con prudenza (*Vie de monsieur Hamon*, p. 104) e giustifica con l'esempio di chi si è avvicinato a Gesù senza il permesso, il paralitico di Cafarnao, la peccatrice che si introduce nella casa del fariseo Lc 7, l'emeroissa del Lc 8 che tocca di nascosto i vestiti ecc.

richiesto una riserva di circa tredicimila a fronte della corrispondenza di diciassettemila agli Champs²⁷¹. Le religiose di Chevreuse, riunite in assemblea alla presenza dei direttori Arnauld e Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, decidono nella data simbolica del 20 giugno, giorno del Corpus Domini, cui è consacrato Port-Royal, di desistere dalla protesta «par pure nécessité & par contrainte»²⁷². L'ordinanza arcivescovile è infine ratificata con l'*Arrêt du Conseil d'Etat* del 12 febbraio 1666: bisogna ricordare che l'interesse della Corona in questo atto consiste nell'acquisizione del diritto di nomina sul solo convento di Parigi, in quanto Port-Royal è sempre stato retto dal badessato elettivo²⁷³, anche dopo la creazione del convento al Faubourg Saint-Jacques e lo resterà dopo la separazione definitiva²⁷⁴.

I quattro vescovi pubblicano allora delle lettere pastorali sulla *Regiminis Apostolici*, senza esitare di mantenere espressamente una distinzione tra fatto e diritto. La Santa Sede, informata di ciò, il 18 gennaio 1667, condanna le lettere dei vescovi e decide, con l'approvazione del re di Francia, di sottomettere la condotta dei recalcitranti al giudizio canonico. Per tale proposito nomina giudici nove membri dell'episcopato francese; Alessandro VII muore però il 22 maggio 1667. Il successore Clemente IX (Rospigliosi, 1667-1669) trova invece l'opposizione di Luigi XIV, il quale si oppone alla formazione del tribunale ecclesiastico, in quando non ha avuto riguardo delle sue volontà sulle nomine. I giansenisti approfittano di tale apprensione per esprimere con delle petizioni al re il rispetto e l'obbedienza alle autorità insieme all'osservazione dell'infalibilità della Chiesa ristretta ai fatti di rivelazione.

Il nunzio Niccolò Pietro Bargellini (1630-1693), cercando un compromesso per la pacificazione, ottiene il consenso papale. Il vescovo di Laon, César d'Estrées (1628-1714) è il mediatore tra Roma e i vescovi, e alle sue opere si associano Henri de Pardaillan de Gondrin (1646-1674), arcivescovo di Sens, e Félix Vialart de Herse (1613-1680), vescovo di Châlons-sur-Marne, che hanno firmato le petizioni e sono, peraltro, amici

²⁷¹ Cf. *Préface historique et critique*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXII, p. XXII.

²⁷² *Mémoires hist et chron*, p. 395 e 398.

²⁷³ Più precisamente, il Port-Royal riformato da mère Angélique riesce a ottenere l'emancipazione dal diritto regale di nomina della badessa solo nel 1629, grazie all'introduzione del sistema di elezione triennale concesso da Luigi XIII, rinunciando al diritto di commenda sull'abbazia di Champs.

²⁷⁴ Cf. la testimonianza degli accordi fissati negli atti della raccolta *Affaires de Port-Royal* (BN, f. fr. ms. 15807).

dei quattro vescovi. Si conviene che questi ultimi possono firmare il formulario senza restrizioni nell'ambito di un sinodo diocesano, e queste sottoscrizioni possano fungere come una ritrattazione delle loro lettere pastorali. Perseguendo tale accordo, vengono riuniti i sinodi, in cui però i quattro vescovi pronunciano giustificazioni che autorizzano il rispettoso silenzio sulla questione di fatto, probabilmente con la connivenza dei mediatori e all'insaputa del nunzio e di d'Estrées.

Qualche tempo dopo, l'arcivescovo Péréfixe scrive al nuovo papa Clemente IX per ottenere un'approvazione del suo operato, mentre le religiose si affrettano a inviare una lettera al papa per rinnovare la protezione concessa il 4 dicembre 1668²⁷⁵: in tale occasione, uno dei quattro vescovi che hanno rifiutato la firma, Nicolas Pavillon, insiste ancora perché sia specificata la firma condizionata con una chiara distinzione del fatto e del diritto; mentre agli Champs, il gruppo egemone formato dalla badessa mère de Ligny, dalla priora mère Henriette-Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, mère Agnès e Angélique de Saint-Jean è determinato al rifiuto assoluto della firma, in ragione però di una conoscenza effettiva della questione di fatto. Antoine Arnauld propone un *Modèle de Signature*²⁷⁶ con un'acquiescenza sul diritto e un silenzio sul fatto, che non riscuote successo e le misure persecutorie contro le monache non vengono meno.

La situazione sembra sbloccarsi tuttavia, quando a Roma arriva la notizia che i prelati hanno sottoscritto il formulario (24 settembre 1668). Quattro giorni dopo, la Santa Sede informa il re di Francia che la firma pura e semplice è stata ottenuta e annuncia il ripristino dei vescovi nelle loro cariche, pregando il re di fare lo stesso. Ma prima che i Brevi di ripristino giugano, i rumori circa la franchezza della nuova firma arrivano a Roma. Il papa incarica Bargellini per una nuova indagine a Parigi. Il documento finale è redatto da Félix Vialart, vescovo di Châlons-sur-Marne (1642-1680), che dichiara, non senza ambiguità, la corretta e sincera sottoscrizione da parte dei vescovi. Il 19 gennaio 1669 i Brevi di riconciliazione arrivano finalmente in Francia.

²⁷⁵ Mémoires chronologiques t. I, p. 165.

²⁷⁶ OC, t. I, p. 637-638.

Grazie all'attività di negoziazione da parte di quel che si potrebbe definire il comitato dei mediatori di Port-Royal²⁷⁷, si riesce a ottenere dal papa la concessione di un compromesso: le cinque proposizioni vengono condannate ed è ammesso il «rispettoso silenzio» sulla questione di fatto, sancito col breve del 19 gennaio 1669. La decisione è invero già preannunciata dal breve del 28 settembre 1668 indirizzato al re per la conclusione della pace: ratificato dal Consiglio di Stato il 23 ottobre 1668, è infine confermato da un breve di Clemente IX del 14 febbraio 1669, indirizzato ai quattro vescovi²⁷⁸.

Tre giorni dopo, è ufficialmente notificata alle religiose di Port-Royal la fine della reclusione, quando il gran vicario dell'arcivescovo legge la sentenza che sospende l'interdizione ai sacramenti: le religiose possono nuovamente partecipare ai sacramenti di cui sono private da quasi un quinquennio, festeggiano con processioni, suono di campane e un *Te Deum* finalmente cantato a voce alta²⁷⁹. Il 3 ottobre, mère Agnès può scrivere²⁸⁰ all'arcivescovo Péréfixe per ringraziarlo di aver finalmente permesso, il giorno prima, l'entrata di cinque novizie nel monastero degli Champs. La pace concessa non è esente da risvolti negativi anche sul lato materiale: la decisione del Consiglio di stato nel maggio 1669 sancisce la separazione dei due monasteri di Parigi e degli Champs, assegnando la nomina regale al primo e restituendo quella elettiva al secondo, cui vanno le pensioni delle religiose residenti e delle terre attorno l'abbazia, mentre il resto rimane all'altro²⁸¹. Le due comunità non resteranno del tutto senza contatto e porteranno entrambe, ciascuna a

²⁷⁷ Tra essi si annoverano alcuni vescovi: Louis-Henri de Gondrin, arcivescovo di Sens; il già citato Vialart; Henri-Marie de Laval de Boisdauphin, vescovo de La Rochelle e figlio di Mme de Sablé, storicamente legata a Port-Royal; Dominique de Ligny, vescovo di Meaux e fratello Madeleine de Sainte-Agnès (badessa agli Champs dal 12 dicembre 1661, resta in carica fino al 1669, perché viene sospesa la nomina elettiva); nonché Antoine Arnaud e Pierre Nicole rifugiati presso Mme de Longueville dal 1666.

²⁷⁸ Sulla Paix de l'Église, si rimanda all'articolo di P. Blet, *Louis XIV et les papes aux prises avec le jansénisme. Suite (1665-1669)*, «Archivum historiæ pontificiæ» 32/1994, pp. 65-148, nonché agli studi di Ph. Dieudonné, *La Paix clémentine. Défaite et victoire du premier jansénisme français sous le pontificat de Clément IX (1667-1669)*, Louvain, 2003, e *Ambitions gallicanes, résistances ultramontaines. Les lendemains turbulents de la Paix clémentine (1669)*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, éd. J.-L. Quantin et J.-Cl. Waquet, Genève, 2007, pp. 219-235.

²⁷⁹ La comunità di Champs scrive al convento di Parigi per condividere la gioia della riabilitazione, cf. *Lettre des Religieuses de Port-Royal qui sont en la maison de Port-Royal des Champs, en date du 19. Fevrier 1669. aux Religieuses du même monastere qui sont en la maison de Paris, pour les exhorter à la réunion*, s. l., 1669.

²⁸⁰ *Lettre DXCVIII a Mgr. de Péréfixe, archevêque de Paris*, in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, p. 327.

²⁸¹ Cf. Ellen Weaver-Laporte, *Le domaine de Port-Royal*, Paris, Nolin, 2009.

suo modo, un'eredità di quel nucleo identitario che si è formato in circa sessant'anni di incessanti sperimentazioni di pratiche religiose.

La situazione stabilita con la *Paix de l'Église* entra in crisi almeno a partire dall'episodio del «Camp de Ninove» (1676): il re apporta allora una correzione al decreto sulla pace della Chiesa, prescrivendo un nuovo giuramento antigiansenista. Due anni dopo, è intimato dalla Congregazione dell'Oratorio e François de Harlay de Champvallon de Harlay, arcivescovo di Parigi una condanna pubblica e formale di Baio, Giansenio e la filosofia cartesiana. Nel 1679 il re decide di far nuovamente pressione per la sottomissione della comunità, ordinando la rimozione di novizie postulanti e studenti e la riduzione della comunità al numero di cinquanta, dal suo totale di 73 suore dle coro e 20 suore converse²⁸². I *Solitaires* lasciano quindi il deserto degli Champs e Antoine Arnauld si reca in esilio in Belgio, presto raggiunto da Nicole, che però ritorna in Francia quattro anni dopo, ritirandosi nella tenuta familiare di Chartres.

Segue quindi un decennio segnato dalla contrapposizione tra Luigi XIV e il papato in riferimento all'affaire della *régale* (1679-1693). Essa è allora un antico privilegio del re di Francia che gli permette di unire le rendite di certe diocesi del parigino durante un periodo di *interim* tra la morte di un vescovo e l'istallazione di un successore. Luigi XIV tenta allora di esercitare la regale in tutte le diocesi sotto il controllo francese dopo la morte dei loro vescovi. Condannata da papa Innocenzo XI come una violazione dei primi trattati e delle dichiarazioni dei concili ecumenici, l'espansione del re provoca il rifiuto del papa di consacrare i nominati del re alle diocesi. Luigi XIV in risposta di ciò delle misure contro l'autorità papale, che culminano nel passaggio degli 'articoli Gallicani' nell'assemblea del Clero francese nel 1683. Gli articoli limitano i diritti papali negli affari della chiesa francese ed esaltano i diritti del re in materia sia spirituale che temporale. I giansenisti e i loro seguaci nell'episcopato generalmente difendono la posizione di Roma nella controversia, aumentando di conseguenza l'ostilità del trono francese. Qualche anno dopo, il re decide la revoca dell'Editto di Nantes (1685).

La firma condizionata, che è finora sembrata una soluzione ottimale, è adottata da buona parte dei giansenisti e delle religiose di

²⁸² Una sintesi si trova in Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, pp. 167-168.

Port-Royal. Venuta a conoscenza delle improprietà della firma dei quattro vescovi ai tempi della nunziatura di Bargellini, la firma condizionata è definitivamente condannata da Roma con la bolla *Vineam Domini* nel 16 luglio 1705 di papa Clemente XI (Albani, 1649-1721), che esige una firma pura e semplice. La bolla è accettata dall'Assemblea del Clero di Francia il 21 agosto. A fine mese diventa legge di Stato ed è accettata da tutti i vescovi francesi, con l'eccezione di Percin de Montgaillard, vescovo di Saint-Pons, che pubblica una lettera pastorale per difendere il rispettoso silenzio. Condannato da Clemente XI il 18 gennaio 1710, il vescovo si sottomette con una lunga lettera indirizzata al papa il 28 febbraio 1713.

La Sorbona accetta la bolla il 1° settembre 1705. Le religiose di Port-Royal invece rifiutano di firmare senza alcune restrizioni e il re ottiene quindi dal papa il permesso di procedere a nuove misure punitive. Il 31 agosto 1706, Clemente XI invia inoltre un breve al cardinale di Noailles e un altro a Luigi XIV, in cui si rimprovera ai vescovi dell'Assemblea del 21 agosto 1705 d'aver aggiunto la precisazione che le costituzioni papali non sono valide per la Chiesa se non vengono accettate dai vescovi, e ne domanda l'abiura in obbedienza alla Cattedra di San Pietro (ottenendola il 29 giugno 1711). In tale contesto, il Cardinale di Noailles ripropone nuovamente la firma del Formulario, riceve nuove negazioni come rifiuto di coscienza. La sicurezza di Port-Royal peggiora quindi ulteriormente: viene innanzitutto revocato il diritto alla nomina elettiva della badessa. Elizabeth de Sainte Anne Boulard de Ninvillers è l'ultima badessa di Port-Royal-des-Champs, eletta il 5 febbraio 1699: riceve un secondo mandato nel 1702 e un terzo nel 1705, che lascia alla sua morte il 20 aprile 1706.

Dopo di ciò, le religiose di Port-Royal non hanno più il permesso di procedere a nuove elezioni e si decide di devolvere le rendite degli Champs al monastero di Parigi. Le monache protestano²⁸³, ma il lento declino della comunità è ormai giunto a maturazione. La guida del convento va alla priora Louise de Sainte Anastase du Mesnil de Courtiaux, fino alla dispersione di tutte le religiose a partire dal mese di ottobre 1709. Il monastero diviene meta di pellegrinaggi di devozione: per stroncare tale pratica, nel 1711, il re decide con l'approvazione del papa l'esumazione

²⁸³ *Requête présentée à son Eminence Monseigneur le Cardinal de Noailles Archevêque de Paris, par les Religieuses de pr des Champs au mois d'Octobre, s.l., 1707.*

dei corpi sepolti e la demolizione degli edifici e della chiesa di Port-Royal-des-Champs senza lasciare pietra su pietra (Sainte-Beuve).

Capitolo 2. LO SVILUPPO DELLA RIFORMA

2.1. Il debutto.

Per la stessa idea plastica che le pertiene, la riforma è un processo ciclico: il continuo impegno di conformarsi alla Regola originaria tramite un'interpretazione letterale è periodicamente ripetuto presso le comunità monastiche. Lo spirito che nel 1098 spinge Robert, abate del monastero benedettino di Molesme, a trasferirsi, assieme al priore Alberico, il monaco anglosassone Stephen Harding e un piccolo gruppo di monaci, nella nuova Casa di Cîteaux, in un'orrida landa desolata a sud di Digione, non è teso a fondare un nuovo ordine religioso, ma cerca semplicemente la vita ingenua e ritirata, che sarà la base della riorganizzazione dello stesso Molesme, una ventina di anni dopo, deliando una specifica pratica religiosa e di pietà, destinata a diventare un modello per le successive riforme.

Nel 1215, il Concilio Lateranense IV indetto da Innocenzo III con la bolla *Vineam Domini Sabaoth* decreta che ogni ordine religioso dovrà conformarsi a un modello secondo cui delineare la sua specifica identità di vita e di organizzazione²⁸⁴. La scelta si estende alle Regole fin'allora approvate, lasciate da quattro importanti santi della Chiesa: Benedetto, Basilio, Agostino²⁸⁵ e Francesco. Nell'Europa occidentale prevale una

²⁸⁴ Cf. *Conciliorum œcumenicorum decreta*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973, Cost. XIII.

²⁸⁵ Più precisamente, il complesso di scritti attribuiti dalla tradizione a sant'Agostino e stesi tra il V e l'VIII secolo: *Consensoria monachorum* (*Regula prima* o *Regulae clericis traditae fragmentum*); *Ordo monasterii* (*Regula secunda*); *Praeceptum* (*Regula tertia* o *Regula ad servos Dei*, l'unico attribuito certamente), cui si aggiunge la *Lettera CCXI*, che contiene una versione della *Regula III* declinata al

preferenza per la regola benedettina; in Oriente, invece, si predilige Basilio. Inoltre, gli Ordini che si dedicano all'apostolato attivo (insegnamento, educazione, azione sociale) adottano la regola tradizionalmente attribuita ad Agostino; mentre la francescana è praticata pressoché esclusivamente dai frati minori²⁸⁶. Generalmente, tale processo di individuazione promuove spesso la costituzione d'un apparato documentario che, interpretando la Regola, si sforza di fissare le modalità per una sua applicazione quanto più possibile fedele e conforme. Mentre le Regole sono considerate perpetue e imm modificabili, se non direttamente dalla Santa Sede, il corpus applicativo può essere modificato in diversi momenti in sede di capitolo generale²⁸⁷.

La regola di san Benedetto, risalente al VI secolo, nasce dall'impegno di un'intera comunità nel monastero di Montecassino, sotto la guida di una figura carismatica che vuole mettere in pratica un ideale condiviso, codificato e infine stabilito per le generazioni successive²⁸⁸. La Regola non si articola secondo un piano rigorosamente logico: i settantatré capitoli sulla perfezione cristiana definiscono l'organizzazione del monastero semplicemente nella maniera in cui essa è applicata. Si possono nondimeno operare dei raggruppamenti tematici: una sezione centrale, concernente la preghiera pubblica, designata col nome di 'direttorio liturgico', emerge come la più lunga e dettagliata (capp. VIII-XX), preceduta dai capitoli sull'obbedienza, il silenzio e l'umiltà, che formano il cuore della Regola. In particolare il settimo, sull'umiltà, è il più esteso ed esplica la dottrina spirituale di Benedetto, in cui l'obbedienza rappresenta la pietra angolare dello stato di umiltà, allo stesso modo in cui lo è anche per tutti gli ordini cristiani dell'antichità.

femminile. Cf. *La regola*, a cura di Agostino Trapè, Roma, Città nuova, 1986. Cf. anche Luc Verheijen - Balbino Rano, *Regola augustini*, in Guerrino Pelliccia - Giancarlo Rocca (edd.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Ed. Paoline, 1980, vol. VI.

²⁸⁶ Pur essendo approvata ufficialmente nel 1223, la Regola di Francesco rientra nella scelta in quanto ha ricevuto un'approvazione orale l'anno prima del Concilio. Qualche secolo più tardi, il tentativo di François de Sales di fondare una 'comunità' secolare per cui scrive le Costituzioni (1613) si adegua presto alle regole del Concilio, le Visitandine adottando la Regola di sant'Agostino nel 1619. Infine, l'unico ordine moderno che non adotta una Regola precedente è quello fondato da Ignazio da Loyola nel 1540, le cui Costituzioni, integrate col Libro delle Regole, rappresentano il documento normativo di base.

²⁸⁷ *Dictionnaire de droit canonique, contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, par Raoul Naz, Antoine Villien, Étienne Magnin, A. Amanieu, Paris, Letouzey et Ané, 1965, VI, col 463-464.

²⁸⁸ Nel volume *Des hommes en Quête de Dieu - La Règle de Saint Benoît*, (Paris, Le Cerf, 1967, p. 21), Antoine Dumas sottolinea la ricchezza e l'eclitticità dei modelli di riferimento e ispirazione della Regola, che ne hanno determinato la forza e la fortuna nel tempo: la ricerca condotta ha rinvenuto numerose citazioni dai padri della chiesa e del deserto, nonché i numerosi passaggi biblici, incorporati in frasi, stile o semplicemente nel tono, oppure esplicitamente citati.

Alla Regola si ispira indubbiamente la riforma di Port-Royal (dal 1609), nella decisione di votare tutta la comunità allo sforzo di fedeltà verso lo spirito dei fondatori dell'Ordine cistercense²⁸⁹. Il principio che guida mère Angélique nella riorganizzazione del monastero può senz'altro essere individuato nel desiderio di un ritorno alla purezza della vita religiosa, seguendo peraltro gli esempi della tradizione della Chiesa delle origini e dei primi ordini monastici²⁹⁰. A partire da questo legame stretto e diretto con la Regola, fioriscono i commenti ad opera delle tre badesse Arnauld per favorirne la comprensione e la pratica all'interno della comunità: essi sono spesso pronunciati in occasione delle feste dell'Ordine, o in sede di conferenza o di capitolo; vengono spesso attentamente trascritti e, nel caso della nipote Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly (1624-1684), pubblicati²⁹¹. Tuttavia, la guida-linea è estremamente semplice: mère Angélique la ricorda in un colloquio con François de Sales, nel 1619, ricordando gli anni del difficile inizio:

Mon père, je n'ai point cru voire outre chose à faire en reformant mon abbaye que de rentrer dans la regle qu'on a quittée, et de remettre les choses au même état où elles étoient avant le relâchement et la difformation. Il me semble qu'il n'y a point à subtiliser ni à raffiner dans ces rencontres, et qu'il ne faut que reprendre les anciennes observances de l'ancien esprit de l'ordre²⁹².

E interessante notare che nel documento di raccolta ufficiale dei risultati della riorganizzazione del monastero e del perfezionamento della riforma, le *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, i primi capitoli ad essere completati siano quelli che seguono più direttamente la Regola, capp. XVII e XVIII sul Divin Ufficio, e il XIX sulla povertà, a testimonianza del fatto che l'intenzione iniziale del testo sia

²⁸⁹ Tra i riferimenti bibliografici concernenti la riforma di Port-Royal, oltre al monumentale Port-Royal di Charles-Augustin de Sainte-Beuve (p. p. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953-1955), bisogna senz'altro segnalare i progressi raggiunti, a partire dalla fine degli anni '50, dalla storiografia novecentesca: Louis Cognet, *La réforme de Port-Royal (1591-1618)*, Paris, Sulliver, 1950. Jean Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957. Fa seguito lo studio di Ellen Weaver-Laporte, *The evolution*, op. cit.), approfondito più di recente con *La Contre-réforme et les Constitutions de Port-Royal* (Paris, Les éditions du Cerf, 2002). Infine, Fabian Gastellier, si è concentrato nuovamente sull'argomento nel volume dedicato alla badessa (*Angélique Arnauld*, Paris, Fayard, 1998).

²⁹⁰ Port-Royal segue la regola di san Benedetto nella riedizione del 1635 (Frédéric Delforge, *Port-Royal au Quartier Latin*, «Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de la Montagne Sainte-Geneviève et de ses abords», sans numéro de pages).

²⁹¹ Il riferimento è alle *Instructions de la mère marie Angélique sur la règle de Saint Benoist*, BN, f. fr. ms. 17794; l'*Explication de la règle de S. Benoist, par ma mère Agnès*, ms. 19714; i *Discours de la mère Angélique de Saint-Jean sur la règle de saint Benoît*, Paris 1736.

²⁹² *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 306. Il padre spirituale a sempre appoggiato la riforma della giovane, considerandola più ampiamente come un esercizio di umiltà e servizio che trae frutto dalla collaborazione comunitaria: «vous avez bien fait, ma fille, d'imiter les abeilles, qui recueillent sur plusieurs fleurs le miel qu'elles n'eussent pu tirer d'une seule» (*ivi*, p. 265).

precisamente una riconsiderazione dell'eredità benedettino-cistercense, esattamente come esplicita mère Agnès nell'*Avis* anteposto ai capitoli delle Costituzioni, che interpreta lo sguardo retrospettivo in relazione a un'ispirazione divina: «La mère Marie-Angélique Arnauld étant abbesse de ce monastère [...] fut poussée par un mouvement extraordinaire de la grâce, n'ayant encore que dix-sept ans, de faire revenir dans cette maison le premier esprit de saint Bernard»²⁹³. Parimenti, Angélique de Saint-Jean sottolinea il carattere provvidenziale assunto findapprincipio dalla riforma.

Quand on nous lisait... ce commencement de la réforme que la mère Angélique et la mère Agnès ont mise dans cette maison, je pensais à l'action de grâces que nous sommes obligées d'en rendre à Dieu. Il y a près de quatre-vingts ans que Dieu a fait cette miséricorde à ce monastère; ne devons-nous pas croire qu'il nous regardait déjà, et qu'il nous préparait ce paradis de la terre pour nous y rendre heureuses et nous y combler de ses grâces?²⁹⁴.

Non bisogna però collegare immediatamente l'attaccamento alla tradizione dell'Ordine e la conversione di Angélique: l'intera impresa della badessa dev'essere considerata all'interno dello slancio di rinnovamento religioso del XVII secolo, risultato della dialettica intercorrente tra Riforma e Controriforma a partire dal Concilio di Trento. In particolare, la venticinquesima e ultima sessione tridentina *De Regularibus et Monialibus* (1563), integrata dalle ordinanze successive di Pio V e di Clemente VIII, riorganizza nei suoi ventidue capitoli le case degli Ordini, che vengono raggruppate in congregazioni o province nazionali con a capo un superiore e i vescovi, o i loro rappresentanti, incaricati del compito di vigilare sul rispetto della Regola, l'elezione del priore, la formazione dei novizi ecc. Il 3 e 4 dicembre 1563 il Concilio conclude la riforma degli Ordini religiosi sotto i seguenti punti: stretta osservanza del chiostro, abolizione dei possedimenti personali e delle pluralità di incarichi, età minima per la professione religiosa (fissata in anni sedici) e di accesso agli uffici abbaziali (quarant'anni), nonché l'istituzione di una confessione mensile anche presso il confessore 'straordinario' che visitava il convento due o tre volte l'anno.

²⁹³ *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., *Avis*, [V].

²⁹⁴ Commentario sul capitolo LXI, in Angélique de Saint-Jean, *Discours... sur la Règle de Saint Benoît*, op. cit., t. II, pp. 470-471.

La ricezione in Francia delle direttive sancite dal Concilio di Trento è relativamente tarda²⁹⁵: solo nel 1579, l'abate generale di Cîteaux, Jérôme Souchier, promulga le *Ordinationes* che specificano come le regole tridentine debbano essere applicate dalle comunità dell'Ordine in Francia²⁹⁶. All'inizio del secolo successivo, i capitoli del 1601 e del 1605 avviano un tentativo di rinnovamento²⁹⁷, cui farà seguito quello dell'arcivescovo di Parigi Etienne Poncher di regolare i monasteri benedettini della regione²⁹⁸. Presso i cistercensi intercorre già da tempo un dibattito sopra le osservanze, ovvero sui metodi di traduzione pratica del principio riformatore e della sua espressione graduale col recupero di norme precedentemente cadute in disuso o corrotte, e con l'introduzione di nuove. Basti, a titolo di esempio, la posizione che mère Angélique difende con fermezza circa la questione dell'astinenza dalla carne, concepita dalla tradizione ascetica e monastica come una privazione necessaria per essere disponibili al nutrimento spirituale. A Port-Royal, a partire dal 1614²⁹⁹, l'astinenza è reintrodotta da mère Angélique su proposta di Etienne Maugier, generale di Cîteaux³⁰⁰. Il provvedimento è esteso indifferentemente a tutti i membri della comunità anche in età

²⁹⁵ Una breve bibliografia sulla riforma cattolica in Francia si può trovare in appendice al volume monografico delle «Chroniques de Port-Royal» n. 60/2010, pp. 187-188. Da segnalare alcuni studi cardine: Edouard d'Alençon, *Les Frères mineurs et les débuts de la réforme à Port-Royal des Champs*, Paris, Picard, 1911. Léopold Willaert, *La restauration catholique (1563-1648)*, vol. XVIII dell'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, par Augustin Fliche & Victor Martin sous la direction de J.-B. Duroselle et Eugène Jarry, Paris, Bloud & Gay, 1960. Alain Tallon, *La France et le concile de Trente 1518-1563*, Rome, Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome, 1997. Pierre Benoît, *Le Bure et le sceptre: la congrégation des feuillants dans l'affirmation des Etats et des pouvoirs princiers (vers 1560- vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

²⁹⁶ Per uno studio più generale dei modelli e delle modalità di riforma monastica nella Francia del periodo di riferimento resta ancora importante il contributo di dom Yves Chaussy, *Les Bénédictins et la réforme catholique en France au XVIIe siècle*, 2 voll., Editions de la Source, 1975. Infine, sul movimento di riforma dei regolari, cominciato ben prima del Concilio di Trento, cf. Jean-Marie Le Gall, *Les Moines au temps des réformes. France (1480-1560)*, Champ Vallon, 2001.

²⁹⁷ Cf. Marie-Elisabeth Henneau, «Moniales en quête de réformes», in *Réformes et continuités dans l'ordre de Cîteaux. Actes du colloque 2-3 octobre 1992*, Brecht, 1995, pp. 79-99, in part. pp. 90-91 e, *La clôture chez les cisterciennes du pays mosan: une porte entr'ouverte*, in Nicole Bouter (ed.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Université de Saint-Etienne, pp. 615-633.

²⁹⁸ Règle et statuts de l'ordre de Saint Benoist réformées par R. P. M. Etienne Poncher, Evêque de Paris. Pubblicati nel 1648, sono aggiornati in una seconda edizione del 1666. 1648¹; 1666².

²⁹⁹ Cf. Zakar, *Histoire*, p. 145.

³⁰⁰ Etienne Maugier (1573-1637), legato ai movimenti di riforma che confluiscono nella Stretta Osservanza, svolge un ruolo notevole nel debutto della riforma, in quanto direttore di Port-Royal dal 1609 al 1625, di Maubisson e, dal 1609, assistente di Nicolas II Boucherat, abate di Cîteaux (cf. Louis Cognet, *La réforme*, op. cit., pp. 192-194). Presso la BPR si conservano le copie delle lettere dei cistercensi implicati nella riforma (ms. PR 19).

avanzata³⁰¹. Mère Agnès ricorda qualche anno più avanti la perseveranza della sorella nell'applicare tale regola:

Quand elle etoit obligée de quitter l'abstinence, elle voiloit qu'on lui donnat une portion de viande fort petite et sans choix, et bien qu'elle fut toujours fort dégoutée, elle trouuoit des invention pour les dissimuler afin de ne manger que l'ordinaire, comme du bœuf de mouton ou du veau. Elle fit un vœu de ne jamais manger de pâtisserie parcequ'elle l'aimoit³⁰².

Un amore, quello di Angélique per le pratiche riformate, capace talvolta di ostinazione, e tuttavia sempre poggiato su convinzioni che trovano riscontro nelle pratiche di pietà e nello spirito delle Scritture. Riferisce nelle sue memorie Jean Hamon, *solitaire* e liturgista a Port-Royal durante la seconda metà del secolo:

Le priant de moderer ses mortifications à cause de sa santé, elle me répondit qu'elle ne songeoit à faire aucune mortification, et qu'elle se contentoit d'offrir à Dieu le regret de n'en pouvoir faire. – Comme je me plaignois de ce qu'elle mangeoit peu, et que sa trop grande sobriété faisoit tort à sa santé: Je suis bien éloignée d'être sobre, dit-elle; mais sachez que l'on rendra compt à Dieu des bouchées oisives, aussibien que des paroles oisives³⁰³.

Lo slancio della coerenza si esprime nell'applicazione rigorosa di tutte le regole della vita monastica³⁰⁴ ed è destinato a perdurare a lungo durante la vita della riformatrice³⁰⁵.

³⁰¹ Come mostra una lettera del ms 17792 della BN attribuita a mère Angélique (p. 419). I mss 17990-93 della BN formano una silloge, contenente al suo interno diverse lettere inedite e anche le famose *instructions* di direzione spirituale per le sue amiche di penna: ne tratta più ampiamente nel suo articolo Anne-Claire Volongo-Josse: *Les souvenirs d'une réformatrice: Angélique Arnauld à travers sa correspondance inédite*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 31-42.

³⁰² *Remarques de la mère Catherine Agnès de Saint Paul sur la Mère Angélique*, BF, ms. 13962, ff. 178r-178v (= *Relation de la Mere Catherine Agnès de S. Paul Arnauld*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 451).

³⁰³ Parolles remarquables de la Mère Marie Ang[élique] raportées et écrites par m. Hamon 17 mars 1653, BF, ms. 13962, f. 180v.

³⁰⁴ Anche nei suoi *Entretiens* di metà secolo, mère Angélique non si stanca di ribadire quanto l'osservanza della regola sia fondamentale per la stabilità del monastero: «On voit la ruine des monastères quand elle devient visible à tout le monde, par le relâchement extérieur, mais bien souvent ils sont ruinés au dedans, lorsqu'on les croit encore en bon état. Par les petits relâchements qui s'introduisent peu à peu, le principal vient à tomber tout d'un coup: perce que, comme il arrive d'un édifice, qui commence à se ruiner, une pierre qui tombe emporte l'autre, de même dans les Religions, la moindre brèche qui se fait à l'observance de la Règle peut conduire à une ruine entière» (XLV *Entretien* (3 septembre 1652), *Entretiens ou conférences*, op. cit., p. 143. Cf. anche *Entretien XXI* (27 juin 1652), *ivi*, op. cit., pp. 75-76).

³⁰⁵ «Elle continua de vivre fort autrement dans l'observance de toute la regle jusqu'à l'age de 50. ans environ qu'étant devenue fort infirme, elle ne quitta pas les austerites mais les changéa en d'autres. Par ex[emple] ne pouvant plus porter de chemises de serge qui lui echoffoient le sang, elle en prit de toile, mais d'une toile di grosse et si laide qu'elle en etoit fort incommodée tant par la pesanteur que parcequ'elle etoit toute pleine de petites pailles qui la piquoient» (*Remarques de la mère Catherine Agnès de Saint Paul sur la Mère Angélique*, BN, ms. 13962, f. 178r (= *Relation de la Mere Catherine Agnès de S. Paul Arnauld*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pp. 450-451).

2.1.1. La « Carte de visite » di dom Boucherat (1609).

Tra i primi provvedimenti presi al risolutivo debutto della riforma nel 1609, è la restaurazione della clausura, in quanto prima descrizione dei limiti logistici del monastero: essa vien presto seguita dall'applicazione di norme che promuovono più da vicino il raccoglimento e la preghiera, nonché dal ripristino dell'antico *horarium* per l'Officio delle letture³⁰⁶, e dalla regolazione della preghiera privata, in cella o in comune, secondo l'attenzione ai metodi formali; infine, il silenzio e l'astinenza vengono osservati con nuovo rigore, come accade negli stessi anni presso la corrente della Stretta Osservanza³⁰⁷. Nel giro di poco tempo, l'insospitata valle di Chevreuse a Châlons, la cui particolare conformazione favorisce il ritiro e la solitudine³⁰⁸, è animata dal monastero riformato, dove le monache sono intente a seguire rigorosamente una stretta interpretazione della Regola in ogni momento del giorno e partecipano alla vita sociale d'intorno attraverso la pratica della carità verso coloro che si rivolgono bisognosi³⁰⁹.

Ben diverso è lo stato in cui si presenta il monastero di Port-Royal all'arrivo della futura riformatrice: nella relazione autobiografica che scrive

³⁰⁶ L'obbligo dell'assistenza regolare all'Officio divino alle ore fissate dalla regola benedettina è disposto dalla Bolla di Pio V *Ad cuius notitiam* del 29 marzo 1566 che interdice nelle chiese o nei conventi la celebrazione ad ora qualsiasi.

³⁰⁷ Gli accorgimenti tendono quindi a rimediare alla situazione, di fatto decadente, in cui versano numerosi monasteri a cavallo dei due secoli, elaborando schemi riformatori spesso molto simili in ragione dei comuni modelli di riferimento e della condivisione dei medesime direttive ecclesiastiche e degli ordini. Cf. Polycarpe Zakar, *Histoire de la Stricte Observance de l'Ordre cistercien depuis ses débuts jusqu'au généralat du cardinal de Richelieu (1606-1635)*, Rome, Editions Cistercienses, 1966 e Louis J. Lekai, *The Rise of the Cistercian Strict Observance in Seventeenth Century France*, Washington, 1968. Sull'evoluzione delle dispute tra le osservanze benedettine, vedi *Id.*, *The White Monks: a History of the Cistercian Order*, Okauchee (Wis.), Our Lady of spring Bank, 1953.

³⁰⁸ Mère Agnès, nei suoi otto punti per la conduzione del convento parigino, riferisce alla tradizione cistercense la scelta di Champs: « La situation de notre ancien Monastere, conforme à l'institution de notre Ordre, qui recherche les lieux deserts, écartés & qui donne quelque sorte d'horreur aux sens, nous avoit imprimé l'amour de la retraite » (*Huit point, dans lesquels la M. Agnès exprime la conduite que l'on desire d'établir dans la Maison, fondée sur l'imitation de ce qui se pratiquait dans l'ancien Monastere des Champs, avant qu'on l'eut transféré en cette Ville*, in Goujet, *Relations 1737*, op. cit., t. I, pp. 64 e 66).

³⁰⁹ «Port-Royal put ainsi nourrir aux Champs 150 à 200 personnes par jour» (François Boulêtreau, *La charité de la Mère Angélique*, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 174-175). Sull'importanza del ruolo sociale dell'abbazia, cf. William Ritchey Newton, *Port-Royal and Jansenism: Social Experience. Group Formation and Religious Attitudes in Seventeenth Century France*, 3 voll., Ann Arbor, Xerox University Microfilms, 1974, I, pp. 225-240. Lo stesso spirito di carità guiderà l'abbazia durante i disordini della Fronde. Cf. *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris*, in *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie de la Mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce monastère*, Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1742, t. I, chap. XL, pp. 64-67). Una lettera sullo stato di Port-Royal in quel tempo riferisce la difficoltà di trovare mezzi e spazi per l'accresciuto numero delle religiose: circa 160, contro la scarsa decina presente al debutto della riforma. Gli stessi solitaires devono trovare nuovi alloggi nel castello di Vaurmurier o presso il duca di Luynes e costruire nuovi hermitages (*Lettre CDXXXII, à la Reine de Pologne* (16 mai 1652), in *Lettres*, op. cit., II, pp. 110-116).

in età matura, si trovano diverse informazioni negative circa la vita religiosa che si conduce in comunità³¹⁰, dalle visite quasi incontrollate di amici e parenti, all'organizzazione di ricevimenti per festeggiare ricorrenze religiose, l'ignoranza dell'astinenza, l'ozio³¹¹. Tuttavia, i rari giudizi positivi sono esposti in alcune annotazioni, talvolta ironiche³¹², ma che ben restituiscono il clima in cui la giovane si trova ad essere inserita ai primi anni del suo abbaziato: è probabile che sotto la penna dell'ormai matura badessa sia uscita un'immagine alquanto imbarazzante di disordine e sregolatezza della vita monastica del Port-Royal che l'ha accolta quasi cinquant'anni prima; tuttavia alcune testimonianze risalenti agli anni prima la riforma ufficiale del 1609 confermano come il convento versasse già in uno stato meritevole d'un richiamo all'ordine ben esplicito e dettagliato da parte delle autorità ecclesiastiche attraverso l'istituto della visita del vescovo.

«Visita» è un termine specifico della regolamentazione ecclesiastica³¹³ e designa una sorta d'ispezione che fanno nei monasteri i vescovi o i loro delegati³¹⁴. I visitatori cercano di cogliere qualunque informazione rilevante, per redigere alla fine un documento, simile a un verbale, chiamato appunto: *carte de visite*. L'ispezione comprende normalmente una processione in chiesa, una visita del capitolo, un'udienza pubblica e un capitolo delle colpe, le (auto)accuse pubbliche e volontarie dei mancamenti alla regola o alle costituzioni, concluso da un momento di preghiera per la fine del capitolo; nonché la visita dei luoghi abitati dai regolari, il loro interrogatorio, il controllo dei conti, ecc. Documenti del genere solo incidentalmente danno notizie specifiche

³¹⁰ Cf. Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, «Chroniques de Port-Royal», 42/1992, pp. 12-13.

³¹¹ Un'importante testimonianza può essere rintracciata nella *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 259.

³¹² «Cependant, un tout bel ordre consistait à s'acquitter assez bien de l'office aux heures, excepté matines, que l'on disait à quatre heures du matin» (Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 13). Nell'antica regola cistercense, i religiosi si alzano non alle quattro, ma alle due per recitare il mattutino e poi riposare fino alle cinque e trenta.

³¹³ Cf. *Conciliarum œcumenicorum decreta*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973, Cost. XII. Seguo inoltre la definizione del piccolo dizionario critico redatto da A. Gazier nelle *Notes et éclaircissements* poste in appendice all'edizione dell'opera di Jean Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, p. 296.

³¹⁴ A Port-Royal, tale istituto è regolato definitivamente in un passo delle *Constitutions* (1664): «Ledit Superieur prendra garde que la Regle & les Constitutions soient bien observées, & qu'aucun abus ni changement ne s'introduise. Il fera la visite de ce Monastere, assistera aux elections de la Mere Abbessse, examinera les Filles, tant du Chœur que Converses avant la profession, recevra les vœux de celles du Chœur, & fera toute autre fonction de Superieur. Il fera reçu & traité avec le respect, la sincerité & l'obeissance qu'on rendroit à Monseigneur l'Archevêque, duquel il tient la place» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 24). segue il capitolo IV: *De la maniere de faire la visite*, pp. 24-30.

sull'*état de lieux*, rappresentando piuttosto le direttive concernenti la vita monastica in generale e valide infine per ogni convento. Nondimeno, una lettura al negativo, capace cioè di scorgere, dietro le raccomandazioni positive, gli aspetti deficitari della condotta monasteriale secondo i criteri della riforma, restituisce alcuni tratti delle priorità di intervento e della situazione di fatto in cui si opera.

Nella sua autobiografia (1655), mère Angélique fa erroneamente risalire la visita di Nicolas Boucherat³¹⁵ a Port-Royal al 1605³¹⁶, mentre diverse fonti³¹⁷ testimoniano che in data 17 dicembre 1604 l'abate di Cîteaux redige una *carte de visite*, dopo essersi recato al monastero. Succeduto da qualche mese a Edmond de la Croix³¹⁸, colui che ha consacrato Angélique circa due anni prima, egli gioca un ruolo importante nella restaurazione della regola benedettina presso numerose filiazioni di Cîteaux e Clarivaux³¹⁹. La carta presenta in diversi articoli le regole di riforma e le connesse raccomandazioni applicative, seguendo pressappoco il modello delle grandi osservanze bernardiane³²⁰: divin Officio, obbedienza, castità, digiuni, silenzio, povertà, umiltà, sante letture, astinenza. Mancano nel documento in questione la veglia e il lavoro manuale in trattazione specifica, ma possono tuttavia scorgersi nel comandamento della preghiera continua e del servizio verso il prossimo in spirito di carità. Probabilmente, l'esortazione a tenere fisso il numero di sedici per le suore presenti nel convento, da variare secondo le disponibilità della comunità, nasce anche da uno scrupolo di ordine gestionale, sia per quanto riguarda le opere e i giorni, sia per l'organizzazione del coro e degli Uffici. Per quanto concerne questi ultimi, alle religiose si raccomanda di seguirli con zelo e precisione.

³¹⁵ Nicolas II Boucherat († 1625) è generale dell'Ordine di Cîteaux, da ottobre 1604 all'inizio di maggio 1625.

³¹⁶ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 13.

³¹⁷ Il riferimento è alla *Carte de visite 17 décembre 1604*, conservata presso la BN (f. fr., ms. 15805, ff. 22r-23v). Esistono altre copie: BN, f. fr., ms. 15806, ff. 107r-108v; BPR, ms. PR 78, ff. 43-47. Pubblicata nei *Mémoires* di Pierre Guibert (cit., t. I, pt. I, pp. 289-295), l'edizione moderna di cui si tiene conto qui è a cura di Bertrand Marceau, op. cit., pp. 194-200.

³¹⁸ Edmond de la Croix (1585-1604) è abate a Cîteaux dal giugno 1584 all'agosto 1604.

³¹⁹ Cf. Bertrand Marceau, *Supplément au colloque. Visite de Port-Royal en 1604*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 190-191.

³²⁰ Cf. A. Dimier, *Observances monastiques*, « Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis », t. IX, 1955, p. 151.

Premièrement elles célébreront bien et deument le service divin aux heures accoustumées, sans précipitation, avec les cérémonies convenables et les pauses et pointz au milieu, et à la fin des versetz suivant tousjours les inclination où l'on a de coustume en user en nostre ordre³²¹.

La comunione quindicinale chiude regolarmente cicli di penitenza e riflessione³²²: tale frequenza può essere variata in occasione delle feste religiose, prima fra tutte la Pasqua. In particolare, «avant la solennité des Pasques, toutes et chascunes feront leur confession générale, et donneront avant que se communier le Jeudy Saint les scédules de leur peculium»³²³. L'abate consiglia inoltre la pratica assidua dell'orazione mentale, cioè la meditazione metodica su alcuni aspetti dei misteri della religione, insistendo sulla pertinenza rispetto ai tempi liturgici, e raccomandando la disponibilità alle ispirazioni dello Spirito in preghiera permanente³²⁴.

Ancora secondo il costume cistercense, la vita delle monache si svolge in perfetta clausura: le sole eccezioni sono per la badessa, che può lasciare il convento solo se accompagnata da due religiosi, come pure per la celleraia, che può uscire solo assieme a una religiosa, ma entrambe mai senza il permesso dell'abate visitatore³²⁵. I luoghi regolari sono inoltre interdetti alle persone estranee al convento, anche ai parenti più stretti, nel rispetto della clausura³²⁶: essa è un tratto forte della condizione monacale e rappresenterà, al suo ripristino definitivo in occasione della cosiddetta 'giornata della grata' del 1609, il primo elemento dell'azione della riforma di mère Angélique, sancendo

³²¹ Boucherat, *Carte de visite*, op. cit., p. 194.

³²² «Continueront aussy d'aller à la sainte communion de quinze en quinze jours et toutes les festes sollenneles, ès dimenches de l'advent et caresmes, à laquelle sainte communion elles se prépareront dignement par exament de leurs consciences, vraye confession et autres exercices» (*Ivi*, p. 195).

³²³ *Ivi*, p. 198.

³²⁴ Conformemente alla prescrizione del capitolo XX *De reverentia orationis* della Regola di san Benedetto.

³²⁵ «La claustrure régulière sera exactement gardée par dame abbesse et toutes ses religieuses, et ne sortiront sans nostre permission par escript selon les décrez des saintcs conciles, constitutions des papes, diffinitions de nostre ordre» (*Ivi*, p. 198).

³²⁶ « Nous permettons à dame abbesse de donner l'entrée de son logis pères, mères, frères, sœurs, oncles et tantes jusques en sa salle basse, auquel lieu leurs files, sœurs et niepces religieuses estant accompagnées d'une ancienne les pourront aller veoir avec spéciale licence d'icelle dame abbesse sans toutefois introduire iceux parent plus avant ès lieux réguliers » (*Ivi*, p. 199).

nuovamente un «retour à l'observance de la règle de saint Benoît, et, par conséquent, le caractère cistercien»³²⁷.

All'interno dell'Ordine benedettino esiste una predilezione per il dormitorio piuttosto che per la cella privata: quest'ultima, favorendo la conduzione di una vita in ritiro, è raccomandata da Cassiano e dai padri del deserto; mentre spesso i benedettini, in ragione del lavoro comune e della celebrazione dell'Ufficio liturgico, rinunciano al ritiro assoluto, ripreso idealmente nella Certosa³²⁸. Nella più parte delle abbazie è infatti previsto un dormitorio comune, senza camere separate, per i malati nell'infermeria, cui si affiancano le celle individuali. Così a Port-Royal l'uso delle celle è conservato assieme agli spazi comuni, per favorire l'alternanza tra momenti di ritiro privati aperti alla meditazione contemplativa e momenti di comunione, di celebrazione liturgica e lavoro manuale comune³²⁹.

Ad ogni modo, in ambito privato, come nel resto degli spazi comuni, vige l'obbligo del silenzio continuo³³⁰, considerato come parte essenziale per il servizio a Dio. La sua pratica, fortemente raccomandata, è sospesa esclusivamente durante il coro e gli Uffici³³¹, pur essendoci, tuttavia, altri momenti comuni e altre occasioni in cui è permessa la conversazione, seppur soggetta all'autorità di un moderatore, in genere la badessa o la priora che tengono il loro discorso alla comunità: si tenga presente la partecipazione ai capitoli, le conferenze, le riunioni e così via³³².

³²⁷ Perle Bugnion-Secretan, *La Mère Angélique Arnauld (1591-1661). Abbessse réformatrice de Port-Royal d'après ses écrits*, Paris, Cerf, 1991, p. 25.

³²⁸ Cf. *Règle de saint Benoît*, « Sources chrétiennes », n. 185, p. 664-697. Cf anche il *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, t. III, 1953, s. v. *Cellule*.

³²⁹ A distanza di quasi un cinquantennio, mère Agnès, delineando il suo modello di perfezione monacale, ribadirà l'importanza della cella come proiezione del mondo interiore in continua offerta al culto e alla preghiera. «Regardez votre cellule comme un tombeau, où vous devez être à l'abri de tous les bruits du siècle, et dans un repos parfait à l'égard de toutes les choses de la terre. Ne laissez rien entrer dans un lieu si saint qui ne soit digne de sa sainteté [...] Si elle doit être un tombeau, pour le corps, elle doit être pour l'âme un sanctuaire et un ciel, où elle [la religieuse] goûtera Dieu d'une façon particulière, parce qu'il se laisse trouver avec toutes ses délices saintes à l'ame qui le cherche sans l'oubli de toutes les choses présentes» (Image, 307-308).

³³⁰ Cf. il capitolo XV del breve di Alessandro VII *In suprema* (19 aprile 1666). Il rif. è anche al cap. VI *De taciturnitate* della Regola e nonché ai capp. XXXVI, XLII, LIII.

³³¹ «Elles garderont – scrive il redattore – le silence depuis Complie[s] jusqu'au Pretiosa du jour suivant, comme aussy en tout temps au dortoir, églises, cloistres et durant la réfection» (*Ivi*, pp. 196-197).

³³² Nella sua storia di Port-Royal, Jérôme Besoigne raccoglie diverse norme di condotta quotidiane nel *Reglement de P[ort] R[oyal] pour l'Office, extrait du Cérémonial*. Un punto del documento ricorda: «Le silence étoit extrêmement recommandé. On ne devoit parler que pour une pressante nécessité. Mais tous les jours il y avoit l'Assemblée, c'est-à-dire, un tems où toute la Communauté assemblée, on donnoit des avis; les Sœurs disoient ce qu'elles croyoient devoir représenter; & à la fin

Dunque la serie di norme ufficiali ospitate nella *Carte de visite* di dom Boucherat hanno validità generale, ma rischiano talvolta d'inaridirsi nella loro positività, mancando di esplicazioni capaci d'iscriverle in un preciso contesto spirituale, come invece accade, ad esempio, nelle Costituzioni di Port-Royal. In questo senso, le parole con cui l'abate Pierre Guilbert, nelle sue memorie all'abbazia, raccomanda la retta maniera di accostarsi a tale documento.

Loin de reconnoître dans cette carte de visite l'ancien esprit de Cîteaux, je n'y apperçois qu'une régularité éteinte, & peu capable de vivifier des âmes qui étoient plus qu'à demi-mortes. Un peu de cette chaleur paternelle que la charité de la religion inspire, auroit pu les rappeler à la vie, mais tout se tourne du côté du temporel & de l'extérieur. Des précautions sages à la vérité pour la plupart, mais toujours viciées par ce défaut de rectitude qui on doit être l'esprit et le terme, les empêchent d'être utiles³³³.

La *Carte de visite* rappresenta un primo tentativo di inserire Port-Royal all'interno della più generale restaurazione della Regola nei monasteri benedettini e cistercensi da parte delle autorità dell'Ordine, in un periodo antecedente la riforma di Angélique: quando, cioè, lo slancio di rinnovamento non è ancora pienamente percepito dalla badessa, né condiviso dal resto della comunità.

2.1.2. La conversione e la riforma.

Dunque in ragione dell'impianto benedettino-cistercense di fondazione e secondo i tentativi di riforma da parte di Cîteaux e dei suoi religiosi, la vita del monastero di Port-Royal si basa, già prima delle riforma angelicana, ma certamente con minore *verve* e rigore, su un'attività liturgica e di preghiera, incardinata nell'esercizio costante della penitenza e per la preparazione ai sacramenti della confessione e della comunione: un carattere che si accentuerà soprattutto a partire dalla collaborazione tra Saint-Cyran e la riformatrice intorno agli anni Trenta, entrando gradualmente nella tradizione interna dell'abbazia.

Nondimeno, bisogna sottolineare con Ellen Weaver-Laporte che «much which was stigmatized as Jansenist at Port-Royal was in fact – at

les Officières restoient pour écouter les Sœurs qui avoient quelque chose à leur communiquer» (in *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752, t. II, pt. I, liv. XII, art. XXIX, p. 616). Thomas M. Carr ha dedicato un approfondito studio alla tematica della parola permessa nel monastero di Port-Royal (*Voix des abbesses*, op. cit.).

³³³ Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. I, pt. I, chap. XXXVII, p. 295.

least in its source and in its purest form – Cistercian»³³⁴. L'austerità e il rigore sono tratti che vengono normalmente attribuiti alla comunità di Port-Royal e sono spesso connessi alla sua adesione al Giansenismo: ciò è vero, ma bisogna considerare che tali caratteristiche nascono dalla combinazione e lo sviluppo di fattori convenienti in diversi tempi e maniere.

Innanzitutto, il lento formarsi in mère Angélique dell'intenzione originaria della riforma, volta a conformarsi alla tradizione benedettinocistercense: la riforma, dal carattere personalistico, dipende grandemente dalla sua conversione, come si avrà modo di mostrare. Secondo, come ricorda Jacques Grès-Gayer, si deve riconsiderare la severità come un elemento essenziale del rinnovamento religioso del XVII secolo francese, ivi compreso il Giansenismo – seppure quest'ultimo tragga il suo rigorismo da una lettura radicale dei presupposti teologici agostiniani³³⁵. Infine, la sperimentazione di pratiche di preghiera e prassi sacramentali innovative da parte di Saint-Cyran avviene in continuità e in condivisione con l'obiettivo originario della riforma angelicana, cioè mirare al fondo più autentico dell'esperienza di Dio, secondo una molteplicità di differenti approcci e tradizioni³³⁶.

Dappoi, circa lo sviluppo degli anni Trenta, la stessa mère Angélique ha una lucida coscienza del fatto che la continuità dei direttorati di Zamet e Saint-Cyran è assicurata dalla costante tensione agli stessi ideali: se nel primo caso si rivela purtroppo un'illusione, nel secondo si tratta di un'autentica condivisione. Diversi anni più tardi dell'inizio della riforma, intorno al 1652, in una conversazione col nipote Antoine Le Maître, precisa:

³³⁴ Ellen Weaver-Laporte, *The evolution*, op. cit., p. 46.

³³⁵ «Dans ses origines françaises, le jansénisme participait au mouvement de réforme du catholicisme post-tridentin, bien de traits que l'on qualifie de jansénistes étaient communs aux exigences des réformateurs catholiques» (*L'idée de l'Église selon les jansenistes et les protestants*, «Chroniques de Port-Royal» 47/1998, p. 42).

³³⁶ In tal senso, sembra possibile *nuancer* la datata affermazione di Jacques-François Thomas, per cui: «Mère Angélique n'a pas connu cette espèce d'inhumanité dans le rigorisme qu'on imagine souvent et trop facilement quand on pense au jansénisme et à Port-Royal. Sa sévérité pour elle-même et les siennes n'est que par obéissance à la règle réformée de Cîteaux» (*La spiritualité de la Mère Angélique Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal» 11-14/1963, p. 443).

Je ne laissois pas d'entrevoir [en Saint-Cyran] beaucoup de choses qui ne suivaient pas des premières lumières que j'avois vues en celui qui me conduisoit [Zamet] [...] Je puis dire que M. de S. Cyran n'avoit fait en cela que réveiller les premiers mouvemens de la grâce de Notre Seigneur en moi, qui me donnoit un si ardent désir de la séparation de tout le monde, que si je n'eusse pas été fille, je crois que j'eusse été en un lieu si éloigné que je n'y eusse connu de personne³³⁷.

Se alle sue origini la riforma si sviluppa seguendo un costante richiamo alla vita dei primi cristiani, alla Regola di san Benedetto e alla pratica delle prime comunità cistercensi, con un vigore destinato a perdurare a lungo nella memoria collettiva del monastero, contrassegnando anche le sue filiazioni urbane, ciò si trova in piena sintonia con Saint-Cyran. Si confrontino le brevi note che, nella sua relazione sulla fondazione dell'*Institut du Saint Sacrement*, avvenuta a Parigi nel 1633, stende con ammirazione mère Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny, illustrando i cardini della vita che vi si conduceva:

M. de St. Cyran & la M. Angélique nous exhorterent de retracer par nous une petite image de la première Eglise de Jerusalem. On nous donna particulièrement dévotion d'imiter ces disciples en trois choses. 1. La séparation du monde. 2. La docilité pour la parole de Dieu. 3. L'union des uns aux autres [...] La M. Angélique y lisoit ordinairement quelque histoire de l'Ecriture Sainte, qu'elle expliquait d'une manière qui touchoit le cœur, en même-tems que l'esprit en étoit éclairé, [...] Lors qu'on travaillait ensemble dans les obéissances, on tâchoit d'imiter les premières Religieuses de Clairvaux, dont il est rapporté dans la vie de Saint Bernard; qu'on n'entendoit point d'autre bruit dans le Monastere que celui des outils dont ils se servaient pour leur travail³³⁸.

Parimenti, nella raccolta di necrologi su Port-Royal vien riferito che al suo secondo badessato (1642-1654), mère Angélique conduce il monastero al massimo delle sue potenzialità, tramite un instancabile riferimento alle regole di Cîteaux³³⁹. Certamente, lo sguardo retrospettivo rivolto a modelli primitivi o ritenuti meno corrotti dei presenti è un tratto caratteristico di qualsiasi attività riformatrice; tuttavia, bisogna senz'altro riconoscere che lo slancio della riforma di Port-Royal nasce dalla volontà della giovane Angélique di riportare all'ordine non soltanto la vita del monastero, ma anche la sua propria, ovvero in coincidenza col travolgente moto di conversione, esperito in occasione del sermone che il cappuccino père Basile pronuncia durante la celebrazione della

³³⁷ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 339 e 357.

³³⁸ *Etablissement du nouvel Institut du Saint Sacrement, écrit par la M. Magdelaine de Ste. Agnes de Ligny*, in Goujet, *Relations 1737*, op. cit., t. I, III Partie, pp. 203-205.

³³⁹ «Il est pourtant vrai qu'elle ne poussa pas là-dessus son zèle aussi loin qu'elle eût voulu, & qu'elle ne pût suivre en tout les premiers Statuts de Cîteaux, comme elle l'auroit fort souhaité» (Rivet de la Grange, *Supplément au nécrologe*, op. cit., p. 308).

compieta, in un giorno imprecisato della Quaresima del 1608³⁴⁰. La badessa, ancora molti anni dopo, è perfettamente cosciente che il carattere personale e carismatico della riforma non ha avuto valore se non nella sua proiezione comunitaria³⁴¹.

Non è un caso dunque che circa un semestre dopo la conversione, rapita nuovamente dal sermone di un bernardino alla festa di tutti i Santi, la giovane mère Angélique, nella data simbolica del 21 marzo 1609, non soltanto inizio della primavera, ma anche festa di san Benedetto, patrono dell'Ordine, comunichi alle consorelle in sede capitolare il progetto che si è venuta formando, ovvero d'effettuare un primo passo verso la riforma, attuando con rigore il voto di povertà e restaurando la regola della comunanza dei beni, in ottemperanza alle disposizioni tridentine³⁴². Guardando a quel periodo incerto, la badessa ricorda nell'autobiografia l'appoggio della comunità con una certa soddisfazione: «Le jour de St. Benoît, je fus au Chapître pour cela [il restauro della povertà e della comunanza dei beni], & toutes l'acceptèrent de bon cœur»³⁴³. Nel giro di pochi giorni, «chaque religieuse apporte ce qu'elle possédait»³⁴⁴; si vendono tutte le stoviglie in argento, e altri oggetti superflui; ecc.

La riforma di Port-Royal stabilisce inoltre fin dal suo debutto la possibilità di ricevere novizie anche senza dote: tale questione occupa nei primi anni del secolo i dibattiti concernenti la riforma monastica. Ai primi anni 1630, quando si fonda l'Institut du Saint-Sacrement, la ricezione

³⁴⁰ Cf. Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 15-16.

³⁴¹ Si tratta di una considerazione che perdura nel tempo. In uno dei suoi discorsi alle religiose, risalente alla fine del suo ultimo triennio di badessato a Port-Royal-des-Champs, esalta l'organizzazione gerarchica e l'esempio dei modelli di virtù per la salvezza di tutte le monache. «Il y a des personnes qui s'imaginent que céans on est toutes saintes: cela est vrai en un sens, puisqu'on travaille à se faire quitter de tout ce qui empêche de l'être; néanmoins il ne faut pas croire que l'on ne trouve rien d'imparfait dans une Maison qui est en réputation d'être bien réglée, car cela ne peut être; mais il y a des personnes mieux instruites, & qui sçavent mieux discerner les fautes d'infirmité d'avec celles qui viennent de la volonté [...] Il arrive que ces personnes y demeurant, laissent l'exemple de celles qui tâchent de s'avancer, & suivent les tièdes; ce qui est assurément la ruine de leurs ames & celle de la Religion... ce n'est plus une assemblée de personnes qui cherchent Dieu, mais elles se mettent elles-mêmes à la place de Dieu, en se suivant & se recherchant au lieu de lui, & c'est le plus grand mal qu'on puisse faire» (*Entretiens XXI*, 27 juin [1653], in *Entretiens ou conférences*, op. cit., pp. 75-76). Gli *entretiens* possono essere assimilati alla forma del verbale, redatto in maniera sintetica a partire dalle trascrizioni fedeli delle uditorie, con l'obiettivo di salvare la sostanza dei discorsi delle badesse. Essi non rappresentano che una parte dell'ampio lavoro intrapreso dalle religiose negli anni 1650 e 1660, volto a raccogliere testimonianze sulla vita del monastero: in quanto dirette eredi, esse vogliono conservare lo spirito della *maison* anche attraverso i discorsi di comunità: si tratta di un lavoro collettivo condotto sulle trascrizioni fedeli delle uditorie (cf. Jean Mesnard, *Pour une édition critique des lettres de la mère Angélique*, in «Chroniques de Port-Royal» 41/1992, pp. 211-226).

³⁴² In particolare alla sessione *De Regularibus et Monialibus*, XXV sess., cap. I.

³⁴³ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 20.

³⁴⁴ Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 334.

della dote è occasione di aperto scontro tra la riformatrice e il suo direttore Sébastien Zamet. La posizione del vescovo di Langres, che ammette la ricezione di novizie con dote, si scontra con quella di mère Angélique, che si dichiara a favore della ricezione anche senza dote³⁴⁵, che resterà uno dei punti fermi della riforma angelicana. Come si ricorda in sede di conferenza ordinaria nel 1652:

Notre Mère parla à la Conférence de la corruption qui s'est glissée presque dans tous les Monastères, où l'amour & le désir du bien fait marchander des filles avant que de les recevoir. [...] Notre Mere dit sur cela ce que les Canons & les Conciles en ordonnent, & fit voir le relâchement où les Maisons Religieuses sont tombées... Mais depuis qu'il n'y a plus de pauvreté, ou plutôt qu'on n'aime plus la pauvreté dans une Maison, on a sujet de croire que tout le reste s'y perdra. [...] On dit à Notre Mere que nous n'avions pas grand besoin de nous faire instruire de la maniere de recevoir des filles dans l'esprit des saint Canons, parce qu'ayant le bonheur de n'être point en charge, nous n'avions point de part à cela: elle répondit, qu'il étoit vrai; mais que c'étoit son devoir de nous en instruire, & qu'elle avoit plus envie de nous l'imprimer dans le cœur qu'elle ne le pouvoit dire³⁴⁶.

Successivamente, quando Mère Angélique è affiancata da Saint-Cyran nella conduzione della Maison du Saint-Sacrement e di Port-Royal (dal 1635), al rigore organizzativo si unisce la necessità di accogliere le vocazioni autentiche. In una raccolta anonima di aforismi a lei attribuiti, si annota

Elle avoit appris de feu mr. l'abbé de Saint Cyran qu'elle ne devoit recevoir des filles que les moins qu'elle pouroit à cause des maux qu'apporte la multitude, et que l'esprit de la grace s'y trouve peu; que neanmoins comme il lui en présentoit souvent et plus qu'aucune autre personne elle lui faisoit quelquefois des plaintes qu'il agissoit envers elle contre ce qu'elle lui avoit ouï dire, et qu'il lui répondoit, qu'il falloit toujours dememurer dans le dessein d'en recevoir très-peu, mais qu'on ne devoit pas refuser celles que l'on voyoit que Dieu présentoit³⁴⁷.

Parimenti, per quanto concerne il voto di povertà, in una delle lettere inedite conservate presso la Bibliothèque Nationale, tra le varie *instructions* dirette agli amici di penna, si trova una testimonianza di

³⁴⁵ Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 384. Tale posizione riceverà in seguito la piena approvazione di Antoine Arnauld. Nel suo trattato *La conduite canonique de l'Église pour la réception des filles dans les monastères*, composto attorno al 1658 e pubblicato ben dieci anni dopo (ora in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXXVII, chap. XVI, pp. 33-160), passa in rassegna le posizioni dai Padri della Chiesa e altri autori spirituali (da Agostino a santa Teresa d'Avila) come pure gli statuti e le costituzioni di diversi Ordini: egli cita la *Règle* di Etienne Poncher, in cui la raccomandazione di accogliere novizie senza dote è valida nella misura della scomparsa di altre monache, per non sovraccaricare la comunità nelle spese di mantenimento dei nuovi arrivati (p. 99), e conclude la prima parte del trattato riportando integralmente il capitolo sulla dote delle *Constitutions de Port-Royal* (1665), in quanto testimonianza di pratiche in uso in un monastero riformato in maniera perfettamente conforme alla tradizione (pp. 110-112).

³⁴⁶ *XLIII Entretien* (31 aout 1652), EC, pp. 130-132. Cf. anche *XLIV Entretien*, pp. 175-177.

³⁴⁷ *Pensées de la Mere Marie Angélique Arnauld*, in *Mélanges théologiques et pièces sur Port-Royal recueillies par Clément, évêque constitutionnel de Seine-et-Oise*, BF, ms. 13962, f. 182v.

quanto la pratica della povertà rappresentasse un punto essenziale per la riformatrice e destinato a durare nel tempo³⁴⁸: «Je ne puis souffrir qu'on croie et qu'on craigne que le défaut du temporel ruine le spirituel: cela est contre toutes les véritables maximes du christianisme»³⁴⁹.

L'intreccio tra storia e biografia nella riforma di Port-Royal è decisivo: essa dipende decisamente dalle tappe che attraversa mère Angélique maturando una spiritualità personale, tra dubbi, esitazioni e conferme. All'inizio della riforma, in Angélique abita infatti un groviglio di volontà contrastanti, l'una tesa verso Dio, l'altra verso la tentazione della vita mondana, in ragione della coscienza sempre presente della propria posizione illegittima per aver ricevuto la consacrazione al badessato in età precoce³⁵⁰. Molti anni più tardi, scrive lei stessa con amarezza che esso comincia con un'oscura macchia, di «n'être pas dans sa charge par une véritable et sainte vocation»³⁵¹. Riferendosi al caso esemplare di mère Marie des Anges Suireau, già badessa a Maubisson e in seguito a Port-Royal (1645-1658)³⁵², ricorda il colpevole abuso incorso nel proprio

³⁴⁸ In una tarda testimonianza, risalente al 1652, mère Angélique ribadisce la sua posizione scrivendo alla sorella mère Agnès Arnauld, allora badessa a Port-Royal-de-Paris: «Je suis assurée qu'une fille qui aimera vraiment la pauvreté en toutes choses, sera bonne Religieuse, & que qui aimera toutes les autres choses de la Religion sans celles-là, sera très imparfaite Religieuse & presque point du tout. Il faut que je vous dise qu'il me semble que vous vous contentez quand vous les voyez devotes & aimez l'Office, quoique je sache bien que vous aimez qu'elles aiment aussi le reste, mais vous n'y avez pas tant d'attention & vous leur pardonnez plutôt. je sai bien que d'abord pour celles qui viennent du monde, il les faut épargner sur la pauvreté qui est trop affreuse pour elles, è cause de la mollesse & du relâchement où sont à present nourries les filles chretiennes. Cela nous oblige de nous relâcher d'abord l'épreuve que la regle ordonne: mais quand elles sont instruites de ce qu'elles doivent comme chretiennes, il ne les faut plus épargner sur les obligations de la vie Religieuse & sur tout de la pauvreté. [...] La vraie pauvreté neanmoins fait être propre, non pas par curiosité, mais en faisant conserver tout ce qui est de la religion de peur de l'user» (*Lettre à la mère Agnès* (Mars 1652), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, pp. 66-77).

³⁴⁹ BN, f. fr. 17791, f. 292. La lettera non reca data.

³⁵⁰ Intorno alla metà di giugno del 1599, il nonno avvocato Simon Marion ottiene per Jacqueline Arnauld il coadiutorio al badessato di Jeanne de Boulehart presso l'abbazia di Port-Royal. La fanciulla riceve, qualche anno dopo, il 29 settembre 1602, la benedizione abbaziale e la prima comunione dall'abate di Cîteaux, Edmond de la Croix, su cui il nonno ha un'influenza eccezionale. La giovane prende l'abito e fa infine la sua professione nel 29 ottobre 1603, affidata alle cure della badessa in carica in un monastero abitato da appena una dozzina di religiose. Un discorso alla comunità dell'ormai anziana badessa riporta della sua coscienza del debutto non proprio regolare della sua vita religiosa, pur nascostamente segnato da un destino di elezione: «La Mere Angélique commença la Conférence en disant, que c'étoit la fête de sa Confirmation, sa première Communion, & sa Bénédiction, qui s'étoit faite, il y avoit cinquante-deux ans; que les conseils & les desseins de Dieu étoient admirables & incompréhensibles; qu'il y avoit ce jour-là dans le Monastère environ trois cents personnes, qui ne pensoient tous qu'à se réjouir, & presque aucun qui pensât à Dieu; qu'elle-même n'y pensoit pas beaucoup, n'étant encore qu'un enfant, & que Dieu voyoit dans onze Religieuses, qu'il y avoit seulement dans la Maison, tout ce grand nombre qui étoit là présent» (XVI Entretien (Jour de saint Michel [29 septembre] 1654), EC, p. 364).

³⁵¹ Lettre 641, 28 avril 1654, II, p. 483.

³⁵² Mère Marie des Anges Suireau è una figura ricordata con devozione da Angélique Arnauld. Nata nel 1599 entra a Port-Royal il 12 aprile 1615 (la professione è del 1617); dopo qualche anno è inviata al monastero di Lys. Il suo badessato al convento di Maubisson dura dal 1627 al 1649, seguito dal badessato a Port-Royal, dal 1654 al 1658, anno della sua morte. Cf. Rivet de la Grange, *Nécrologe*, op. cit., pp. 470-475.

insediamento abbaziale. «Elle a été vraiment benite, elle; car elle étoit appelée de Dieu à la charge d'Abbesse. Mais moi j'ai été maudite, quand les hommes m'ont fait Abbesse et non Dieu, & que les Moines de Cîteaux m'ont benite à onze ans»³⁵³.

Ciononostante, questo cruccio è convertito nel tempo in un insegnamento di umiltà mai dimenticato: quasi otto mesi prima della morte, nel dicembre 1660, l'ormai anziana riformtrice riceve una lettera da Madame de Chiverny, badessa de l'Eau a Chartres, la quale ha trovato negli archivi del monastero una carta, di pugno dell'abate di Clairvaux, Denis Largentier, datata 1609, che citiamo: «Je voudrais que vos filles fussent dans les mêmes dispositions, que quelques autres monastères, et spécialement Port-Royal. Tout Paris admire la prudence dévotieuse et le zèle religieux d'une abbesse de dix-huit ans qui a réduit son monastère en si belle observance avec clôture régulière et charité de communauté»³⁵⁴. Tale sincero elogio della riforma suscita, pur a cinquant'anni di distanza, sentimenti di modestia in uno spirito ormai maturo, esercitato nell'umiltà e aspramente critico nell'esame di sé.

Que Dieu me pardonne de ne m'être pas reformée moi-même et d'avoir très souvent fait des choses qui ont beaucoup nui à cette réforme et qui l'ont pensé ruiner. Je ne songe jamais à ma conduite sans une extreme confusion et une grande crainte du compte que j'en dois rendre à Dieu³⁵⁵.

L'inquietudine per una solerzia più efficiente si scontra col prorompente desiderio di azione, ostacolato dall'inesperienza e dalla mancanza di aiuto concreto nella messa in pratica della riforma ispirata: «je demeurai fort touchée du désir de servir Dieu, néanmoins avec très peu de lumière de ce que je devais faire pour ma conscience, n'ayant nulle instruction»³⁵⁶. Sembra trovare conferma l'ipotesi avanzata da Pierre Magnard, per cui «la vocation serait moins alors le développement d'un mouvement intérieur d'interprétation toujours contestable que la stricte soumission à la 'justice de Dieu' manifestée dans l'événement ou, si l'on

³⁵³ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pt. II, chap. III, p. 262.

³⁵⁴ *Lettre de Dom Denis Largentier, abbé de Clairvaux* (17 décembre 1609), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. III, p. 505.

³⁵⁵ *Lettre MXVII* (décembre 1660), in *Lettres*, op. cit., t. III, p. 506.

³⁵⁶ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Cognet, op. cit., p. 41.

préfère, l'exacte coopération de l'homme avec son destin»³⁵⁷. Ciò è confermato dal fatto che tali sentimenti di conversione/vocazione non siano affatto nuovi nel cuore della riformatrice. Le fonti ricordano che già in tenera età, nel 1598, la futura mère Angélique prova commozione meditando sul mistero della Passione di Cristo leggendo un non meglio precisato libro d'Ore³⁵⁸. «Dès l'âge de sept ans, je lisois la Passion avec tant de sentiment, qu'elle me faisoit toute fondre en larmes; & je la comprenois comme à présent»³⁵⁹. Entrata in convento all'età di «dix ans et dix mois»³⁶⁰, la nomina e la consacrazione al badessato avvengono a Port-Royal il 5 luglio 1602. All'inizio, la cura della ragazza appena dodicenne e la gestione della *maison* vengono affidate alla madre superiora e ad altre religiose. In seguito, durante la benedizione abbaziale del 29 settembre 1602, riceve dalla lettura di un libro di preghiere, dono di un umile ciabattino, un'ispirazione eccezionale per la fede e la religione.

Le même jour [29 septembre 1602] elle fit sa première Communion, sans avoir été instruite, sinon que par hazard un pauvre homme qu'elle connoissoit, lui donna un petit Livre de prieres qu'elle se mit à lire avec tant d'attention & de respect pour l'action qu'elle devoit faire... [qu']elle a dit elle-même qu'elle sentit dans cette première Communion, une impression si vive de la présence & de la Majesté de Dieu... qu'elle n'eût vu Jesus-Christ, en expérimentant ce qu'elle sentoit qui la persuadoit de cette vérité autant qu'on le peut être des choses mêmes, que l'on discerne par les sens³⁶¹.

Successivamente, ricordando i suoi quindici anni (1606), in sede di conferenza, mère Angélique confessa i suoi turbamenti interiori: «Je faisois plusieurs fautes, & y retombois toujours; & quand je m'examinois, je trouvois que j'aimois le divertissement & le jeu, & que les objets & les rencontres des personnes me faisoient fire plusieurs pechés»³⁶². Questi incessanti esami interiori la portano ad ammalarsi di un grande sconforto e scoramento³⁶³, fino ad alimentare un ardente desiderio d'isolamento

³⁵⁷ Pierre Magnard, *La spiritualité de la mère Angélique*, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, p. 195.

³⁵⁸ Louis Cagnet, *La réforme*, op. cit., p. 67.

³⁵⁹ *IV Entretien*, la dimanche des rameaux, 5 avril 1653, in Angélique Arnauld, *Entretiens ou conférences*, op. cit., p. 21.

³⁶⁰ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 31.

³⁶¹ Cf. Goujet, *Mémoires 1737*, t. I, p. 7. Il dono è ricevuto probabilmente durante il soggiorno al convento di Saint-Antoine des Champs, (1-2 settembre 1599 e 6 settembre 1599 – 22 ottobre 1599); cui seguono Saint-Cyr, (22 ottobre 1599 – 25 giugno 1600) e Maubisson (25 giugno 1600 – 4 luglio 1602).

³⁶² *Entretiens Le Maître*, cit., t. II, p. 260.

³⁶³ Cf. ad esempio Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 14-15.

ascetico, pregando con parole devote di essere rinchiusa in un luogo lontano dalla tentazione e dal secolo³⁶⁴.

Il percorso di conversione interiore, che porterà allo spirito riformatore, si forma quindi per tappe discontinue, passando per malori e indigenze, brevi fasi di vocazione spirituale e superficiali letture sacre e profane, agite quasi solo per distrarre uno spirito inquieto: «je me mis – precisa mère Angélique nella sua autobiografia – pour me divertir, à lire les vies de Plutarque & d'autres livres prophanes»³⁶⁵. Parimenti, nemmeno le letture di pietà riescono a lenire lo smarrimento della giovane, consapevole dell'insoddisfazione spirituale e incapace di trarre beneficio dalle pratiche formali appositamente create per i momenti di aridità. Come ricorda Antoine Le Maître, riportando una conversazione intrattenuta con la zia, in questo periodo leggere le vite dei santi è per lei un ulteriore sconforto:

...quoique je priasse peu Dieu par des prieres formelles, néanmoins je sentoies dans mon cœur une affection continuelle pour le prier, & une pente qui me portoit à l'oraison, & qui me duroit, quoique je me divertisse en passe-tems frivoles. Je lisois aussi la *Vie des Saints*, mais avec une attention étrange. Je la lisois comme il la faut lire, faisant de frequentes reflexions & applications³⁶⁶.

Per mère Angélique, l'avversione contro una non desiderata consacrazione alla vita religiosa confligge con una profonda coscienza dell'opportunità positiva che tale stato rappresenta: ciò permette di comprendere meglio le successive proliferazioni delle regole di preghiera, miranti al dettagliato inserimento entro schemi formali moderni eppur conformi alla tradizione della Chiesa, come manifestazioni di esperienze che sopraggiungono e si innestano in profondo nella spiritualità di mère Angélique, maturando gradualmente fino al completo fiorire della riforma. «Quoique la religion me déplût et que j'eusse un grand amour pour le monde, je ne pouvais néanmoins me résoudre à quitter, croyant que je ne

³⁶⁴ « Mon Dieu, enfermez-moi dans un cachot où je ne vois ni ciel ni terre et où je sois delivrée de tous les engagement, de toutes les tentations et de toutes les occasions où je vous offense » (*Entretiens Le Maître*, in *Mémoires Utrecht*, t. II, pp. 260-261). Rimarca Silvana Bartoli: «Angélique, nella *Relation*, sottolinea più volte il ruolo della malattia nella decisione di diventare religiosa, sia riferendosi al caso personale sia a quelli di altre, quasi si trattasse di un percorso indispensabile per l'agnizione del vero scopo della propria vita» (*Il tempo e l'eternità*, introduzione alla tr. it. dell'autobiografia di mère Angélique, *Relazione su Port-Royal: l'autobiografia di una monaca ribelle*, Palermo, Sellerio, 2003 (La nuova diagonale), p. 47. Per il motivo della «heureuse captivité», che ritorna di frequente nell'ideologia della resistenza durante le persecuzioni, si rimanda al paragrafo 5.4.1, *infra*, p. 341.

³⁶⁵ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 14.

³⁶⁶ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 260).

le pouvais sans me perdre et... que je ne pourrais laisser ma condition sans une grande ingratitude»³⁶⁷. Ancora, come ha modo di ricordare la badessa nelle conversazioni col nipote, la gratitudine è infatti suscitata da un senso di debito verso l'amore divino insufficientemente corrisposto, secondo uno schema di valutazione-svalutazione che sfuma ogni merito davanti la grazia che viene elargita da Dio gratuitamente nella libertà e nella carità.

Car je regardois ce vœux [de religion], non comme un don que lui [à Dieu] avois fait, & dont je n'étois pas encore capable à cause de mon âge, mais comme un extrême honneur qu'il m'avoit fait de me prendre sitôt pour sa fille & pour son Epouse; & que je me rendrois digne d'être reprovée de lui, si je refutois de demeurer dans un état qui étoit si glorieux³⁶⁸.

Coinvolta in tale stato emotivo, mère Angélique comincia tuttavia a essere tentata di considerare una soluzione alternativa al badessato, tormentata dall'illegittimità della consacrazione precoce e inasprita da eventi come la malattia che la fece dal 25 luglio 1607 al novembre dello stesso anno, in occasione del quale il padre, Antoine Arnauld senior, le fa firmare senza preavviso una riconferma dei propri voti, che egli sa nulli a causa dell'età in cui sono stati ricevuti³⁶⁹. In una lettera di ricordi di gioventù, l'ormai ammirata badessa riformatrice racconta senza mezzi termini la tentazione mondana:

Depuis que je fus abbesse en 1602, à l'âge de onze ans, jusqu'à ce que j'eusse quinze ans, j'avais une aversion horrible du couvent [...] Lorsque j'eus quinze ans, sachant fort bien que je n'étais point obligée à la religion parce que je n'étais pas d'âge et ayant inclination pour la vie d'une honnête femme mariée, je délibérai en moi-même de quitter Port-Royal et de m'en retourner au monde, sans en avertir mon père et ma mère, pour me retirer du joug qui m'était insupportable et me marier quelque part³⁷⁰.

Il desiderio di condurre una vita ordinaria non corrisponde dunque direttamente all'amore per il secolo, quanto piuttosto all'intenzione di conformare il proprio comportamento a un'ideale di integrità e coerenza

³⁶⁷ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 14.

³⁶⁸ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 261, intorno al 1652. Parallelamente, un passo delle Constitutions recita: «Aussi c'est per de savoir que les efforts de la creature sont foibles & impuissans sans le secours de Jesus-Christ, & que celui qui plante & qui arrose n'est rien; si en même temps on ne s'efforce non seulement en priant, mais aussi en agissant & en observant avec humilité les divers moyens que Dieu & les Saints nous ont enseignés pour obtenir ce secours de Dieu si nécessaire, [...] nous ne nous glorifions qu'en lui seul» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 257).

³⁶⁹ Si trattava come, disse al nipote, di una mossa furba che la indispettì molto: « Mais quand je n'eus plus de quinze ans feu mon pere me fit un tour d'adresse, qui me causa un extrême depit, & qui m'eût ebranlée dans la resolution de demeurer Religieuse, si Dieu me n'eût soutenue. C'est qu'il écrivit... une ratification de mes vœux, & me la presenta sans m'en avoir parlé, & me dit sur le champ: "Ma fille, signez ce papier" » (*Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, II, p. 259. Ma cf. anche Cognet, *La réforme*, op. cit., p. 98).

³⁷⁰ *Ivi*, pp. 255-256. L'accenno all'illegittimità si trova anche nel passo della *Relation* di cui sopra (Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 14-15).

del tutto inammissibili nella situazione in cui versa *de facto* il badessato, ottenuto dichiarando una falsa età nelle richieste per le bolle³⁷¹ di nomina infine approvate a Roma³⁷². Tuttavia, quel che guida la futura badessa, permettendole di controllare e avvedersi delle errate direttive o frequentazioni, è pur sempre la condotta virtuosa della famiglia Arnauld, conosciuta, se non direttamente appresa, dalla giovane avviata alla vita in convento già in tenera età.

Et effectivement la crainte des jugemens de Dieu & de la mort, & le sentiment d'honneur qui vivoit toujours en moi, fortifié par l'exemple de toute notre famille qui étoit très chaste & très ennemie de toute impureté, m'avoit rendue inaccessible à toute tentation sur ce sujet, quoique mon peu de piété & relâchement de ma vie folâtre & libertine dans une si grande jeunesse, & les discours que j'entendois de nos Moines Bernardins qui ne m'entretenoient que de sottises & des divertissemens de Cîteaux & de Clarivaux, qu'ils appelloient *les bonnes coùtumes de l'Ordre* où ils me disoient qu'on jouioit à la paulme des Dimanches & Fêtes, pussent faire juger le contraire à ceux qui ne connoissoient pas le fond de mon cœur³⁷³.

Dopo un soggiorno per motivi di salute nella casa di famiglia ad Andilly, nel periodo che va dal 10 agosto al 6 dicembre 1607, ritornata al monastero di Champs, legge su consiglio della sua superiora affidataria il libro *Pratica dell'orazione mentale* del cappuccino fra' Mattia Bellintani da Salò (1573), che sottolinea la miseria umana davanti la grandezza di Dio. Tale lettura la segna positivamente e sarà ricordata come un elemento prezioso che ha contribuito alla sua conversione³⁷⁴. Ricordandola alla comunità riunita in conferenza, circa all'inizio del mese di aprile 1653, Angélique sottolinea lo stato paradossale che tale evento ha determinato in lei, infondendo assieme gioia e soddisfazione, sentimenti di purezza e

³⁷¹ Presso la BN si conservano le bolle, lettere patenti e atti ufficiali relativi a Port-Royal (f. fr., mss. 15805-15806).

³⁷² Nell'autunno del 1608 va in campagna, a Montmorency, dal padre, risoluto a inviare a Roma la richiesta di nuove bolle e l'assoluzione dal falso. Arnauld invia una supplica a Roma perchè sa bene che la posizione della figlia non è regolare, in quanto è stata fatta religiosa e badessa quando era troppo giovane. In occasione della prima professione, il 7 maggio 1610, Jacqueline Arnauld deve cambiar nome in Angélique per chiedere le bolle sotto altro nome. La consacrazione nel nome di santa Maddalena, peccatrice convertita e penitente, assume quindi un preciso significato spirituale. Per ottenere le nuove Bolle, Arnauld spiega che la ragazza aveva avviato una fruttuosa riforma dell'abbazia e che egli stesso sostiene con beneficenze (cf. Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. I, pt. III, art. XXVI, pp. 376-377). Alla fine le Bolle vengono accordate il 23 novembre 1609 e giungono a Port-Royal agli inizi del 1610 (pp. 343; 376-381).

³⁷³ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, II, p. 259 (sottolineature originali).

³⁷⁴ In seguito alla lettura del libro di Bellintani, mère Angélique ha un sogno a sfondo mistico, abbastanza classico: risalito un difficile cammino, arriva a una chiesa che ha visto discendere dal cielo, le cui porte sono aperte da due angeli, e che ospita all'interno una «chose ineffable... c'étoit Dieu» (cf. *Relation de la Mere Marie Dorothee de l'Incarnation Le Conte*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pp. 421-423).

umiltà profonda³⁷⁵ tanto inediti da far temere d'esser preda di sogni, illusioni o visioni.

Gli eventi inaugurali iscrivono la storia lineare all'interno di una serie di ripetute fondazioni, che progressivamente costituiscono il volto completo degli oggetti in questione. Non a caso, Jean Mesnard ha proposto di parlare di una pluralità di nascite per Port-Royal, secondo le prospettive attraverso cui vengono delineate nei grandi racconti del monastero³⁷⁶. Un momento fondamentale per Port-Royal è dunque rappresentato dalla conversione di mère Angélique, a partire dalla quale concepisce in maniera risoluta la riforma. Stando all'autobiografia, l'evento inaugura la risoluzione del conflitto interiore della giovane, ispirata dal cappuccino père Basile, un predicatore in visita quasi improvvisata al monastero di Champs nella primavera del 1608³⁷⁷. Non essendo pervenuta alcuna testimonianza diretta del sermone, se ne apprende l'argomento, il mistero dell'Incarnazione di Cristo, tramite la relazione sulla vita dell'ammirata zia, che Angélique de Saint-Jean compone nella seconda metà del secolo³⁷⁸. Illustrando l'argomento del sermone, vien ripresa un'immagine frequentissima nelle citazioni bernardiane, cioè il nesso col culto eucaristico, di Betlemme 'casa del pane' secondo l'etimologia geronimiana, del Verbo fatto carne e nutrimento per la salvezza dell'uomo³⁷⁹. L'autobiografia, invece, accentua il carattere fortuito del sermone e, secondo un frequente schema anedddotico, ne sottolinea la provvidenzialità.

³⁷⁵ «Quand elle fut touchée de Dieu, elle croyait qu'elle n'irait plus à confesser, parce qu'elle s'imaginait qu'elle ne pécherait plus. Elle ajouta qu'on ne lui donnait alors aucune instruction de Dieu, mais que si on lui en eût parlé, on lui eût fait faire tout ce qu'on aurait voulu, et qu'elle croit qu'on l'eût fait mettre en pièces pour lui» (*Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 420).

³⁷⁶ Cf. *Les naissances de Port-Royal*, cit., pp. 9-22. Vengono distinti quattro episodi: la nascita propriamente monastica (1214); la tridentina (1608-1609, restauro della comunità dei beni e della clausura); l'urbana (1624-1625, trasferimento a Parigi); la dottrinale (1626, inizio dell'influenza di Saint-Cyran). Si rimanda all'*Introduzione*, p. VII.

³⁷⁷ Secondo la proposta di Jean Lesaulnier si può datare l'evento nelle vicinanze della festa dell'Annunciazione, intorno al 25 marzo 1608 (Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., nota 22 p. 77).

³⁷⁸ *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris* (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 24-25).

³⁷⁹ Simon Icard sottolinea la preziosità del riferimento patristico nel suo articolo *La Réforme de Port-Royal: un retour à l'esprit de saint Bernard*, «Chroniques de Port-Royal» 60/2010, p. 119.

Il arriva un capucin céans, qu'il était presque minuit, qui demanda à prêcher ...nous allâmes donc au sermon de ce capucin, qu'il était toute nuit, pendant lequel Dieu me toucha tellement que, de ce moment, je me trouvai plus heureuse d'être religieuse que je ne m'étais estimée malheureuse de l'être³⁸⁰.

Il toccante sermone, improvvisato dal cappuccino in circostanze poco ordinarie, dà modo a mère Angélique, già da tempo in *quête* spirituale, di concepire sentimenti di conversione davanti al pensiero edificante della miseria dell'uomo e della vanità del mondo, di cui l'incarnazione rappresenta l'emblema: in quanto umiliazione, abbassamento del divino alla condizione umana, essa suggerisce nondimeno un forte desiderio imitativo unito allo sforzo per l'eliminazione degli ostacoli sia intellettuali che passionali contro l'armonia con Dio³⁸¹. Nel racconto autobiografico, l'esperienza del cambiamento radicale della conversione coinvolge la giovane badessa in maniera inedita e la trasforma repentinamente, determinandola a intraprendere un rischioso passo verso la perfezione del proprio stato monacale: «la Règle n'est que le cadre instrumental qui doit permettre au religieux de réaliser l'*Opus Dei*»³⁸².

Scrive mère Angélique: «Je vis aussitôt la nécessité de la vraie obéissance, du mépris de la chair et de tous les plaisirs sensuels et le mérite de la vraie pauvreté et Dieu me donna tant d'affection pour ces vertus que je ne respirais que de trouver les moyens de les pouvoir pratiquer»³⁸³. Gli effetti fulminanti del sermone pronunciato dal cappuccino errante contrastano sensibilmente con le parole poco lusinghiere che mère Angélique spende sul suo conto, riferendo che il giovane predicatore, pur nella sua vita sregolata, funge da strumento dell'intervento di Dio nella sua vita³⁸⁴. Il paradosso del peccatore toccato dallo Spirito, che opera inconsapevolmente azioni di grazia, pur

³⁸⁰ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 15-16.

³⁸¹ *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 25.

³⁸² Pierre Magnard, *La spiritualité de la mère Angélique*, op. cit., p. 198.

³⁸³ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 345, cf. anche Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 15-17.

³⁸⁴ « Sa bonté [de Dieu] me fit penser... que je ne devais pas m'adresser à lui, mais attendre quelque autre... cet homme étant extrêmement déréglé, ce que j'appris depuis, et qu'il avait fait de grandes sottises en des maisons religieuses et, quelques ans après, il fut apostat ». (Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 16). Jean Racine, nel suo *Abrégé* (p. 3), lo definisce libertino. Solo alla Pentecoste 1607 (*ibidem*) conosce un altro predicatore cappuccino, père Bernard, che aveva già predicato a Port-Royal durante l'avvento, e al quale confida per primo la sua intenzione di mettere in atto una riforma del monastero. Nelle sue memorie si compiace di aver atteso l'uomo giusto capace di guidarla in questo proposito (cf. Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 13).

permanendo nel suo stato, si conforma all'imprevedibilità dell'evento della conversione: il medesimo contrasto può essere riscontrato anche nella narrazione che Jean Racine fornisce dell'evento, portandone all'estremo la tragicità.

Dieu qui avait des grands desseins sur elle, se servit, pour la toucher, d'une voie assez extraordinaire. Un capucin qui était sorti de son couvent par libertinage, et qui allait se faire apostat dans les pays étrangers, passant par hasard à Port-Royal, fut prié par l'abbesse et par les religieuses de prêcher dans leur église. Il le fit, et ce misérable parla avec tant de force sur le bonheur de la vie religieuse, sur la beauté et la sainteté de la règle de saint Benoît que la jeune abbesse en fut vivement émue. Elle forma dès lors la résolution non seulement de pratiquer la règle dans toute sa rigueur, mais d'employer même tous ses efforts pour la faire observer par ses religieuses³⁸⁵.

Qui la parola è stupita ed entusiasta, perché il paradossale linguaggio del caso rappresenta il nascondimento della volontà divina³⁸⁶. La forza della conversione ispira dunque lo slancio della riforma, esprimendosi in un emblematico esercizio d'umiltà, come lo fu per i fondatori dell'ordine di Cîteaux: senz'altro, l'aneddoto del sermone di père Basile può essere visto alla luce della rinnovata devozione bernardiana del Port-Royal degli anni Cinquanta, cui risalgono le fonti su questa prima parte della riforma, stringendo ancor più il legame fra la tradizione cistercense e la conversione di mère Angélique³⁸⁷; nondimeno, ciò approfondisce ancor più il carattere personalistico della riforma, seppure fin dall'inizio riceveva l'appoggio unanime della comunità³⁸⁸, delineando il nucleo attorno il quale si costituisce progressivamente la complessa identità del monastero. «Port-Royal sera alors depuis longtemps le Port-Royal de la Mère Angélique, et il le restera»³⁸⁹.

³⁸⁵ Jean Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 3.

³⁸⁶ Scrive Louis Marin in un suo studio su Racine: «Or c'est par cette contrariété, dans cette contrariété qui est le signe, l'index de l'acte divin : *miracle* de Dieu, parce que Dieu *se montre* dans la contradiction. La contradiction est le lieu, *propre parce que irréductiblement autre*, de l'apparition de sa toute-puissance» (*Tombeau de la représentation tragique : notes sur Racine historien du roi et de Port-Royal*, in *Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997 (coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie), p. 382 (corsivi originali).

³⁸⁷ E il suggerimento di Simon Icard in *La réforme de Port-Royal*, cit., p. 118.

³⁸⁸ La comunità monastica che intraprende la riforma è formata da una quindicina di persone in totale: le dodici professe di cui parla mère Angélique, cui bisogna aggiungere qualche altra religiosa, come informa Jean Lesaulnier (*La première communauté de la mère Angélique Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 20).

³⁸⁹ Perle Bugnion-Secrétan, *La mère Angélique Arnauld à travers ses écrits*, «Chroniques de Port-Royal», 37/1988, p. 78.

2.1.3. La svolta della « *journée du guichet* ».

A metà del mese di settembre 1609, avendo risolutamente deciso di riformare il monastero, mère Angélique ha già ottenuto dalla comunità l'approvazione del ritorno alla povertà e alla comunità dei beni. Il passo successivo consiste nello stabilire la clausura: risulta però difficoltoso, perché necessita di misure restrittive più complesse, come la descrizione di spazi esclusivi e riservati alle monache, la riorganizzazione dei rapporti e degli scambi con i *séculiers*, e soprattutto con i parenti, che hanno l'uso di far visita al monastero in quanto tali e come benefattori. Mère Angélique sceglie quindi d'informare la sua famiglia che non riceverà più i suoi parenti se non al parlatoio, o comunque al di fuori dei luoghi regolari dell'abbazia. La basessa scrive una lettera alla sorella Anne-Eugénie, con la preghiera di comunicarla ai genitori; ricevuta la notizia, Mme Arnauld preferisce non inquietarne il marito, ritenendo la figlia non così ardita da inoltrarsi in tale risoluzione.

Il venerdì 24 settembre, M. Arnauld approfitta di una *vacation* che gli si presenta per lasciare Parigi e recarsi a Port-Royal con la moglie e tre dei loro figli. Mère Angélique resta ferma nella sua decisione: si presenta alla grata per ricordare al padre che non vuole riceverlo oltre quel limite. Ne segue una vivace lite tra la giovane e il padre, e poi con la madre, che minacciano di non tornare mai più a Port-Royal, e infine col fratello Robert che difende i genitori. Le consorelle, soprattutto le più anziane, provano onta di non aprire le porte a M. Arnauld, che tanto si è prodigato per le sorti del monastero. La situazione si complica quando, alla richiesta paterna di rendere le due sorelle Agnès, coadiutrice della vicina abbazia di Saint-Cyr, e la piccola Marie-Claire, di nove anni, mère Angélique inventa il sotterfugio di farle uscire da una porta secondaria, per evitare che il padre possa approfittare dell'apertura e introdursi nella clausura. Durante un'agitata conversazione tra padre e figlia, quest'ultima accusa un forte senso di soffocamento a causa del grande sconforto per aver deluso le aspettative paterne: il genitore, commosso dal dolore della figlia, cede infine alle sue inflessibili richieste e la clausura è definitivamente restaurata.

La *journée du guichet* apre dunque formalmente la storia della riforma di Port-Royal, definendo limiti e spazi dove la comunità può condurre la vita quotidiana in perfetto ritiro. Le fonti che tramandano il racconto dell'evento sono da individuare principalmente in una serie di edizioni a stampa risalenti alla prima metà del XVIII secolo, sulle quali si

basano i resoconti posteriori³⁹⁰. Si riporta di seguito lo schema complessivo:

Relation de la mère Angélique Arnauld [1654-1655], a cura di Jean Lesaulnier, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 20-21.

Angélique de Saint-Jean, *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris*, in *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie de la Mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce monastère*, Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1742, t. I, chapp. XXXI-XXXIII, pp. 41-51.

Antoine Le Maître, *Relation de plusieurs Entretiens de la Mere Angélique avec M. le Maistre son neveu, qui les écrivoit sur le champ dans le dessein de s'en servir un jour pour son Histoire*, in *ivi*, t. II, pt. II, chap. IV, pp. 264-265.

Jérôme Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752, t. I, Liv. I, chapp. VIII-IX, pp. 17-24.

Ciascuna fonte non diverge dall'altra per la quantità di informazioni fornite, quanto piuttosto per la modalità, più o meno appassionata, della narrazione³⁹¹. Nell'autobiografia, mère Angélique le dedica una digressione relativamente breve, seguendo l'impostazione dimessa e *négligée* richiesta dall'esercizio di obbedienza e umiltà in cui consiste la *Relation*³⁹². In essa, viene ammesso senza esitazione che l'emancipazione dal giogo familiare, pur sovvertendo le norme sociali e comportando un serio e doloroso disagio non solo a se stessa, ma anche ai suoi cari, è compiuta in ragione di un'autentica testimonianza di fede, e non per un corrotto desiderio di gloria o eroismo. Il confessore che la segue al momento, Claude de Kersailoux³⁹³, la sostiene nella sua decisione e le consiglia di non esitare nell'azione di riforma, poiché si tratta di una questione di salvezza interiore. «Il me dit que je pécherais mortellement si je ne leur refusais la porte, ce qui me fit résoudre de le faire»³⁹⁴. Seppure

³⁹⁰ Cf. Charles Augustin de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, p. p. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953-1955, t. I, pp. 163-177 e Louis Cagnet, *La réforme*, op. cit., pp. 111-122. Curiosamente, nell'opera storiografica dedicata al monastero, anche quando parla della riforma di mère Angélique, Jean Racine nel suo *Abrégé* non spende una parola sulla giornata in questione, insistendo piuttosto sulla provvidenzialità della riforma.

³⁹¹ In particolare, Bésoigne ripercorre quasi nel dettaglio il racconto di mère Angélique de Saint-Jean e, seppure non offra particolari spunti di riflessione, delinea un quadro insieme completo e sintetico.

³⁹² Esse sono le virtù cardine su cui si basa la vita del monastero e l'interpretazione della Regola come scelta autentica interiore. Ancora diversi anni più tardi viene ribadito dall'ormai anziana badessa: «Ainsi toutes les observances de notre Règle sont des œuvres de justice; mais elles ne sont rien, si elles ne sont faites avec un cœur juste, c'est-à-dire, droit, parce qu'il ne regarde que Dieu & Jesus-Christ, qui est notre justice» (VII Entretien (V dimanche après la Pentecôte [=20 giugno] 1655). 417-418.).

³⁹³ Claude de Kersailou o Quersailoux, (1581-1653), monaco dell'abbazia di Bégard, nella diocesi di Tréguier.

³⁹⁴ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 20.

la famiglia sembri essere al corrente del particolare senso di obbedienza e rispetto che la giovane porta nei confronti del bernardino; la reazione paterna non risulta ammorbida, se non davanti all'autentica sofferenza della figlia.

Je lui refusai la porte, dont il fut en colère qu'il s'en voulait retourner à l'heure même, m'assurant qu'il ne me verrait de sa vie, et qu'il avait une extreme douleur de voir qu'on me pervertissait l'esprit, et qu'il me recommandait au moins d'être sage. J'eus une telle douleur que je pensai étouffer, ce qui le toucha tant qu'il s'apaisa³⁹⁵.

Curiosamente, bisogna notare come la notizia di una così devota e fragile mansuetudine faccia da *pendant* alla fermezza e al coraggio di mère Angélique all'interno della raccolta di conversazioni intrattenute con la zia riformatrice, che Antoine Lemaistre si impegna a trascrivere intorno alla metà degli anni 1650. La badessa, ormai anziana, non ha certo perduto il suo vigore e ricorda con amarezza che il disagio sofferto dalla scelta paterna di consacrarla al badessato «sans sentiment & sans connoissance» si è accompagnato all'ingiusta resistenza incontrata nell'attuazione della riforma. Non stupisca quindi che la reazione sia consistita in un forte desiderio di indipendenza, pressoché assoluta, dai legami parentali, una ribellione all'autorità paterna per prediligere una vita più profondamente monacale³⁹⁶.

Vraiment, cela est bien plaisant: ils m'ont faite religieuse à neuf ans, lorsque je ne voulais point l'être, et que mon âge me rendais peu capable de le vouloir; et aujourd'hui que je veux bien l'être, ils veulent que je me damne, en n'observant pas ma Règle. Je n'en ferai rien. Ils ne m'ont point demandé ma volonté pour me faire religieuse, je ne demanderai point la leur pour vivre en religieuse et pour me sauver. Ils me menacent de m'abandonner. Je voudrais être en un lieu où je fusse abandonnée de tous mes parents, et où l'on ne sût point qui je suis. Jésus-Christ est mon père, ma mère et mon frère. Il m'abandonnent, je dirai: *Pater meus et mater mea delinquerunt me, Dominus autem assumpsit me*³⁹⁷.

Il riferimento scritturistico suggella, quindi, a distanza di un cinquantennio, la «scelta consapevole di autoemarginazione»³⁹⁸, maturata da mère Angélique anche a un livello più profondamente spirituale, e

³⁹⁵ *Ivi*, p. 21.

³⁹⁶ Cf. Perle Bugnion-Secrétan, *Mère Angélique Arnauld d'après ses écrits*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p. 27. Sembra così confermata la tesi di Thomas Carr, secondo cui «la revanche d'Angélique sera de faire dévier le projet masculin de son père d'ascension ministérielle pour ses fils et petits-fils vers sa propre vision pénitentielle» (*Angélique Arnauld et la génération 1591*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 58). Il riferimento è ai numerosi membri della famiglia Arnauld che entrano a far parte della comunità di Port-Royal nelle vesti di religiose (la madre, le sorelle, le nipoti) o di *solitaires* (come il fratello Robert d'Andilly).

³⁹⁷ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pt. II, chap. IV, p. 265, citando Sal 27, 10.

³⁹⁸ Silvana Bartoli, *Il tempo e l'eternità*, in Angélique Arnauld, *Relazione su Port-Royal*, ed. it., cit., p. 24.

disponendosi ad accoglierne le conseguenze più estreme. Lo sguardo rivolto al passato permette di valorizzare tale scelta di coerenza del progetto di vita abbracciato con la consacrazione, anche in relazione al momento in cui è pronunciata la dichiarazione, intorno alla metà del secolo, quando l'adesione alla spiritualità giansenista, con la sua esigenza di rigore e austerità, è ormai completa.

Se dunque il racconto autobiografico è volutamente sobrio ed essenziale, al contrario è fortemente significativa la drammatizzazione di ciò che Angélique de Saint-Jean chiama trionfalmente «l'histoire mémorable de cette journée, qui a toujours été nommée *Journée du guichet*, et ensuite de laquelle la Mère Angélique n'eut plus d'oppositions à sa réforme, qu'elle tâchait de perfectionner de jour en jour»³⁹⁹.

Il racconto della devota nipote è il risultato di una stesura durata circa un ventennio e rappresenta un importante documento storiografico per Port-Royal⁴⁰⁰. Stando all'*avant-propos* della relazione⁴⁰¹, la minuziosa composizione di testimonianze si effettua attraverso con una ricerca quanto più scrupolosa e attendibile, tenendo conto che si avvale della ricca corrispondenza intrattenuta con le zie Agnès e Angélique, oltre che dei documenti conservati a Port-Royal. Parallelamente alle attività epistolari, esiste appunto l'abitudine di selezionare, collezionare e ricopiare numerose lettere che permettono oggi di conoscere meglio gli autori e i loro corrispondenti; inoltre, la presenza di una solida tradizione orale, i cosiddetti «rapports des anciennes»⁴⁰², costituisce un elemento essenziale per l'intera storiografia sul monastero.

³⁹⁹ Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 52. Il corsivo è del testo. Molto simile la conclusione che si ritrova nel racconto di Jérôme Besoigne (*Histoire*, op. cit., t. I, p. 23). Gli studi comparativi finora condotti non riscontrano d'altronde particolari divergenze tra le testimonianze. Cf. Jean Lesaulnier, *Aux sources de l'historiographie port-royaliste: tradition orale et récits symboliques*, «Chroniques de Port-Royal», 46/1997, pp. 75-106. Ripreso in Id., *Images de Port-Royal*, op. cit., pp. 197-223. Cf. anche Michèle Bretz, *La rébellion fondatrice de Port-Royal: la journée du Guichet*, in «Bibliothèque électronique de Port-Royal», 4/2008, pp. 1-11.

⁴⁰⁰ Cf. Guy Basset, *La Relation de la mère Angélique ou le 'Livre de la providence de Dieu'*, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 103-120 e Lesaulnier, *Aux sources de l'historiographie port-royaliste*, op. cit., pp. 79-81.

⁴⁰¹ Cf. *Avant-propos dans lequel la Mère Angélique de S. Jean Arnauld rapporte comment le Recueil de Relations sur la Vie de sa tante a été entrepris*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 1-8.

⁴⁰² La relazione di mère Angélique «a été dressée selon le rapport des anciennes Religieuses qui y étoient du tems de la Réforme; & la plupart des faits ont été confirmés par la Mere Angélique elle même» (in *Relation ou Histoire suivie de la Vie de la Mère Marie Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris*, in *Mémoires d'Utrecht* 1742, t. I, p. 7). Cf. anche la prima parte del terzo tomo della raccolta a cura di Claude-Pierre Gou-

A partire dagli anni Cinquanta⁴⁰³, parte la messa in opera di un progetto biografico che si estende fino al biennio successivo: consiste principalmente nella recollezione delle fonti, dai «rapports des anciennes» alle trascrizioni che Antoine Le Maître si impegna a raccogliere delle già ricordate conversazioni intrattenute con la zia⁴⁰⁴, riuscendo peraltro a far sì che anche François Retard, curato di Magny, e Antoine Arnauld annotino le loro. Una seconda fase corrisponde alla concreta scrittura di varie testimonianze, che si prolunga fino al 1658 e vede l'intersezione tra l'autobiografia e le altre relazioni prese in riferimento, sin da quando, all'indomani della morte della riformatrice, mère Agnès ordina che «toutes les sœurs écrivissent chacune à part ce qu'elles auraient pu savoir de particulier»⁴⁰⁵. Nell'ultima fase, dopo la scomparsa di mère Agnès, nel 1671, Angélique de Saint-Jean riprende le carte per stendere la sua di relazione, terminata il 26 febbraio 1673. Sarà infine pubblicata nel 1742 nel primo tomo dei *Mémoires d'Utrecht*.

Per quanto concerne la giornata della grata, la relazione enfatizza la violenta reazione paterna in perfetta simmetria con la forza d'animo coraggiosa di mère Angélique, lasciando in rilievo elementi psicologici e affettivi che le altre fonti non specificano, come ad esempio l'alternanza dei tentennamenti e della risoluzione, il tentativo della madre di dissuadere la giovane dal gesto eclatante di insubordinazione, la solidarietà complice delle consorelle, ecc.

Il lavoro di *mise en mémoire* di Port-Royal assume diverse sfaccettature, rivelando differenti maniere di narrazione: è interessante notare l'attenzione con cui la nipote espone un evento, appena accennato dalla zia, nella quale riconosce un tratto 'ribelle'. Mentre mère Angélique assume un ruolo di potere che la espone in prima persona in una sfera privata, in un ambito intimo, entro cui si chiude l'area d'espressione della propria personalità al padre, spesso nel bisogno di essere guidata e

jet, il cui titolo recita: *Mémoires sur la Vie de la Mere Marie-Angelique de Sainte Magdelaine Arnauld, et sur les commencemens de la Réforme de Port-Royal, selon le raport [sic] des Anciennes qui y étoient alors, & confirmé par la plûpart d'Elles*, s. l., 1737.

⁴⁰³ Nel 1641, quando Angélique de Saint-Jean entra nell'ordine, entrambe le zie sono assenti: mère Angélique dirige a Parigi l'Institut du Saint-Sacrement; mentre mère Agnès è badessa a Tard. Durante questo periodo è allieva brillante presso il monastero di Champs. E per iniziativa del cugino Antoine Le Maître, e in stretto contatto con mère Angélique sin dal suo ritorno a Champs nel 1648, che Angélique de Saint-Jean comincia a raccogliere le relazioni e le testimonianze scritte e orali sulla zia dal 1651.

⁴⁰⁴ *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pt. II, chap. III, p. 259.

⁴⁰⁵ Cf. *Mémoires Utrecht*, t. I, p. 5.

sostenuta dai suoi contatti epistolari⁴⁰⁶; per Angélique de Saint-Jean, invece, come per Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, ciò avviene in un ambito pubblico, nel mondo esteriore dove opporsi al potere costituito della Chiesa e dello Stato, rappresentati ufficialmente dall'arcivescovo Péréfixe durante la persecuzione⁴⁰⁷.

Sembra quindi opportuno sottolineare che «ce même jour [du guichet] nait l'esprit de résistance qui caractérisera Port-Royal et orientera sa destinée»⁴⁰⁸. Complessivamente, nel giorno epocale della rifondazione, la comunità riformata si costituisce dietro la grata eponima dell'avvenimento, passato alla storia come la *journée du guichet*: essa rappresenta quindi il momento d'inserzione in uno slancio di rinnovamento religioso che si sforza di stabilire un delicato equilibrio tra i dettami conciliari e dell'Ordine. Senza dubbio, i primi contatti con le disposizioni tridentine pervengono ad Angélique tramite i confessori che la seguono, già nutriti dei testi del Concilio miranti all'imposizione di un'idea di riforma omogenea per l'intero cattolicesimo. Durante il periodo di preparazione alla riforma (1608-1609), Angélique può probabilmente aver accesso a tali testi e informarsi sui maggiori temi dibattuti attraverso i suoi confessori cistercensi e bernardini.

Sulla scorta del Concilio, si è detto che la riforma di Port-Royal restaura innanzitutto la clausura⁴⁰⁹; ripristina la confessione e la comunione mensili; stabilisce un anno di prova prima della professione e fissa l'età minima per l'ammissione in convento nel rispetto della libertà di vocazione⁴¹⁰. All'interno di questo quadro, bisogna considerare la partecipazione di mère Agnès, all'episodio di disobbedienza filiale, in cui difende l'operato della sorella, appunto perché adempisce ai decreti dei padri conciliari. A testimonianza della difficoltà della loro ricezione anche in un contesto non specificamente religioso o monastico, si può ricordare

⁴⁰⁶ Nei mss 17990-93 conservati presso la BN si trovano diverse testimonianze nelle lettere inedite e anche le famose 'instructions' per le sue amiche epistolari : si confronti la presentazione che ne fa Anne-Claire Volongo-Josse in: *Les souvenirs d'une réformatrice: Angélique Arnauld à travers sa correspondance inédite* («Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 31-42).

⁴⁰⁷ Véronique Alemany, *La journée du Guichet. Fortune littéraire*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 180.

⁴⁰⁸ Perle Bugnion-Secrétan, *La mère Angélique Arnauld à travers ses écrits*, «Chroniques de Port-Royal», 37/1988, p. 76.

⁴⁰⁹ Le Costituzioni è esplicito il riferimento alla clausura nel rispetto dei termini del concilio (p. 140).

⁴¹⁰ Cf. *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., chapp. X, XV, XVIII.

che l'intervento della giovane coadiutrice infervora ancor più l'animo vibrante del fratello Robert d'Andilly, accorso col padre nell'infelice occasione, il quale esclama incollerito: «Oh, pour le coup, nous en tenons vraiment! en voilà une encore qui se mêle de nous alléguer les conciles et les canons!»⁴¹¹.

La vera novità che accade contestualmente all'episodio in questione è che si traccia una via individuale e interiore per i diritti della coscienza e della ricerca della verità in opposizione alle costrizioni delle gerarchie sociali e del potere in generale, lungo un processo che otterrà addirittura la limitazione del diritto regale di nomina della badessa, grazie all'introduzione del sistema di elezione triennale a partire dal 1629, quando s'ottiene da re Luigi XIII la rinuncia al diritto di commenda sull'abbazia di Champs⁴¹². Ma quel che è in gioco non appartiene soltanto all'ambito politico-sociale: in ragione della rivisitazione del passato benedettino-cistercense, la riforma angelicana interessa innanzitutto le modalità di partecipazione alla vita spirituale, così può vantare la sobrietà del canto fermo di fronte l'esuberanza polifonica del coro⁴¹³; il rigore della stretta osservanza dell'Officio, congiunta all'adorazione eucaristica perpetua, che per il suo carattere si allontana dalle cerimonie massive ed eloquenti della retorica barocca e controriformistica, la cui ostentazione contrasta visibilmente con la semplicità e la povertà, divenute virtù principali del nuovo ordine instaurato a Port-Royal⁴¹⁴.

⁴¹¹ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. 1840, cit., liv. I, p. 117. Robert Arnauld d'Andilly è ancora lontano dalla conversione, che arriverà anche grazie all'aiuto di Angélique, e che lo porterà ad essere tra i primi e più assidui *solitaires* dal 1644. Sainte-Beuve, occorre precisare, scrive dell'episodio del *guichet* basandosi sulla tradizione di mère Angélique de Saint-Jean (*Relation*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 47) e di Jérôme Besoigne (*Histoire*, cit., t. I, p. 21).

⁴¹² Il nuovo sistema viene applicato a partire dal momento in cui il badessato passa da Angélique a mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif (1630): diversamente, il monastero di Port-Royal di Parigi, una volta scisso dall'originario, tornerà alla nomina regale, secondo gli accordi fissati negli atti della raccolta *Affaires de Port-Royal* (BN, f. fr. ms. 15807).

⁴¹³ Altri monasteri riformati invece preferiscono accordare ampio uso ai nuovi canti liturgici in sostituzione del gregoriano, sentito inadatto alle nuove pratiche riformate (cf. le benedettine del Saint-Sacrement; l'Oratoire di Bérulle; le Visitandine di Jeanne de Chantal e François de Sales presso i monasteri di Val-de-Grâce; o i monasteri di Montmartre e le Religieuses de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement di mère Mechtilde du Saint-Sacrement; l'Istituto regio di Saint-Cyr). Infine, dopo la separazione dal monastero di Champs, anche Port-Royal-de-Paris al faubourg Saint-Jacques si adegua alla nuova polifonia corale dei mottetti, cf. il celebre esempio delle composizioni di Marc-Antoine Charpentier, la *Messe et motets pour les religieuses de Port-Royal*. Cf. Cécile Davy-Rigaux, *L'Oratoire, Port-Royal et la réforme du chant des offices*, «Chroniques de Port-Royal», 50/2001, pp. 413-432; Ead., *La pratique liturgique & le chant*, «Chroniques de Port-Royal», 54/2005, pp. 87-100 e Odette Barenne, *Liturgie et musique à Port-Royal de Paris*, «Chroniques de Port-Royal» 40/1991, pp. 119-135.

⁴¹⁴ Come ama ricordare una mère Angélique ormai anziana: «Si vous aviez vû la première robe que je me fis moi-même au commencement de la Réforme, elle vous auroit semblé ridicule. Elle étoit

Si tratta quindi di una precisa presa di posizione ecclesiologica rispetto alla mutazione di un potere, quello della Chiesa, che segue il suo proprio sviluppo e tenta nuove soluzioni in ambito teologico e di conseguenza storico-politico. Sotto tale aspetto, inizia dunque a Port-Royal un processo segnato dalla «sainte hardiesse» con cui Saint-Cyran qualificherà mère Angélique⁴¹⁵. Come ricorda Jean Mesnard: «la notion de réforme [catholique] rejoint à une autre niveau celle de conversion, personnelle et collective, l'une de celles qui imprégneront le plus la pensée de Port-Royal»⁴¹⁶.

In margine a queste conclusioni concernenti la conversione della badessa e il debutto della riforma, muovendo piuttosto su un piano più generalmente cronologico, è interessante notare, come sottolinea Perle Bugnion-Sécrotan⁴¹⁷, che la conversione di mère Angélique anticipa abbastanza ampiamente la connessione storica di Port-Royal col Giansenismo, all'interno di un ciclo che va dalla *journée du guichet* e l'*Arrêt du Conseil d'Etat* del 1710. Infatti, solo dieci anni dopo la riforma (1619) la riformatrice incontrerà François de Sales e lo terrà come direttore fino alla di lui morte (1622); solo intorno al 1625-1626, quasi quindici anni dopo, ci saranno i primi incontri con Saint-Cyran, conosciuto in occasione delle polemiche suscitate dallo scritto di mère Agnès, lo *Chapelet du Saint-Sacrement*; infine, solo dopo trent'anni dalla celebre giornata inaugurale della riforma sarà pubblicata l'opera cardine dell'insegnamento di Cornelis Janssen, l'*Augustinus* (1640), cui seguiranno le *querelles* relative quasi contemporaneamente a quelle concernenti l'opera sulla *Fréquente communion*⁴¹⁸ del teologo più in vista di Port-Royal, Antoine Arnauld.

d'une grosse étoffe si jaune & si grasse, qu'elle en étoit toute poissée: je la trouvois si belle, & je l'aimois tant, que je craignois d'y avoir trop d'attache» (XXI Entretien, 29 avril 1652, pp. 37-38).

⁴¹⁵ *Lettre de Mr. l'Abbé de St. Cyran, à la Mere Angélique, Abbessse de Port-Royal*, in Goujet, *Mémoires* 1737, cit., II Partie, p. 179.

⁴¹⁶ Jean Mesnard, *Le concile de Trente et la réforme de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 16.

⁴¹⁷ Perle Bugnion-Sécrotan, *La mère Angélique Arnauld à travers ses écrits*, «Chroniques de Port-Royal», 37/1988, p. 77.

⁴¹⁸ Si rimanda al paragrafo 1.3.3, *supra*, pp. 41ss.

2.1.4. La « *Relation sur Port-Royal* » di mère Angélique (1655).

Senza ovviamente sottovalutare l'apparato di fonti postume di cui ci si è già serviti, come i *Mémoires d'Utrecht* (1742) o il *Nécrologe* (1723), la *Relation sur Port-Royal* di mère Angélique rappresenta un documento essenziale cui riferirsi per approcciarsi a un periodo tanto importante della storia dell'abbazia, in quanto l'unico testo autobiografico di cui si dispone di pugno la riformatrice. Si presenta di seguito lo schema delle fonti:

Fonti manoscritte.

Bibliothèque municipale de Rouen, ms. 1368 (U 120), ff. 151-207.

Bibliothèque Nationale, f. fr., ms. 17795, ff. 1-61.

Bibliothèque de Port-Royal, ms. PR 26, ff. 227-307 e PR 27, ff. 1-65.

Edizioni.

Relation sur Port-Royal de la mère Angélique de Sainte Madeleine, in *Mémoires et relations sur ce qui s'est passé à Port-Royal des Champs depuis le commencement de la Réforme de cette Abbaye*, (s. l.), 1716, pp. 1-102 (edizione parziale)

Relation de ce qui est passé de plus considerable à Port-Royal depuis l'établissement de la réforme jusqu'en 1638. Par la Mere Marie Angélique (de Sainte Magdeleine) Arnauld, in *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal & à la vie de mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld réformatrice de ce monastère*, Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1742, t. I, pp. 262-370.

Relation sur Port-Royal, edizione moderna a cura Louis Cagnet, Paris, Grasset, 1949 (Les cahiers verts)⁴¹⁹.

Relation de la mère Angélique Arnauld, a cura di Jean Lesaulnier, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 7-96.

Sebbene la *Relation* sia incompiuta e non segua un ordine cronologico rigoroso, articolando piuttosto blocchi tematico-memoriali, si può individuare un lasso di tempo di circa quarant'anni dove spaziano gli eventi narrati, approssimativamente dal 5 luglio 1602, data della consacrazione al badessato, al 14 maggio 1638, giorno dell'arresto di Saint-Cyran in seguito a una *lettre de cachet* firmata dal cardinale Richelieu⁴²⁰, seppure non manchino allusioni ad avvenimenti posteriori. Il

⁴¹⁹ Esiste una recente riedizione dell'ed. Cagnet a cura di Sébastien Lapaque, *Aux portes des ténèbres. Relation de captivité*, Paris, La Table Ronde, 2005 (coll. «La petite vermillon»). La traduzione italiana, condotta sulle edizioni 1949 e 1992, è a cura di Silvana Bartoli *Relazione su Port-Royal. L'autobiografia di una monaca ribelle*, Palermo, Sellerio, 2003.

⁴²⁰ La condanna arriva in seguito alle divergenti prese di posizione nelle dispute concernenti la concessione dell'assoluzione in sede di confessione davanti la sufficienza dell'attrizione o la necessità della contrizione del fedele. «Saint-Cyran, ami de Bérulle, se trouva être l'un des adversaires les plus acharnés de Richelieu. Et en particulier sur cette question, où il se heurtait à la théologie de Richelieu, qui est de savoir si, après la confession et pour recevoir l'absolution, une « contrition » (regret du péché par amour de Dieu) est nécessaire ou si suffit une « attrition » (regret du péché par crainte de l'enfer)» (Vincent Carraud, *Le Jansénisme*, in

racconto di Angélique si tronca dunque simbolicamente, ricordando la perdita di una così importante figura di riferimento, come se, nell'introspezione della memoria, essa rappresentasse la conclusione di un ciclo, quello della riforma, maturato appieno con la collaborazione dell'austero direttore⁴²¹ e probabilmente non è un caso che nella Relazione suoni un'eco all'inizio e alla fine con la notizia della nomina di Antoine Singlin come confessore di Port-Royal (1636)⁴²²: è in ragione d'una sua direzione che la badessa intraprende la stesura della Relazione.

All'età di sessantatré anni, mère Angélique può dunque rintracciare il filo della sua biografia, in cui intravede spesso il «sujet de faire un Livre de la Providence de Dieu, tant elle en avoit fait d'experiences»⁴²³: pur riluttante per l'insito carattere celebrativo, la scrittura autobiografica è vissuta piuttosto come esercizio di umiltà e obbedienza, teso all'esaltazione della manifestazione di grazia divina nel breve arco della propria vita⁴²⁴. In seguito all'elezione del 26 novembre 1654, debutta il secondo badessato presso l'amata abbazia di Champs. Durante un breve soggiorno tra il 4 dicembre 1654 e l'11 febbraio dell'anno seguente, mère Angélique comincia la rapida e intensa scrittura della Relazione, che sarà terminata in poco più di un mese, tra il 12 e il 20 gennaio⁴²⁵.

regret du péché par crainte de l'enfer)» (Vincent Carraud, *Le Jansénisme*, in «Hérétiques et schismatiques dans l'Eglise chrétienne», 1/1995-1996, n. 5). Cf. anche *Memoires de Mr. d'Andilly, au sujet de Messire Jean du Verger de Hauranne, Abbé de St. Cyran*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 16-19.

⁴²¹ Dominique De Courcelles, *Le sang de Port-Royal*, Paris, L'Herne, 1994 (coll. bibliothèque des mythes et des religions), pp. 134-135: «Voici que sa Relation s'acheva brutalement... en 1655, elle savait que, pour elle, après le 14 mai 1638, il n'y avait plus rien à écrire, plus rien à dire. Sa réforme s'achevait en cet anéantissement».

⁴²² Antoine Singlin fu discepolo di san François de Sales fin dal 1629, grazie al quale compì gli studi religiosi e prese i sacri ordini lavorando come catechista e confessore presso l'Hôpital de la Pitié, dove conobbe Saint-Cyran e intrecciò con lui una profonda amicizia e discepolato. Durante periodo della sua direzione spirituale a Port-Royal, fino al 1664, anno della sua morte (cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, 444-445), coltivò il metodo dei *renouvellements* ideati e applicati precedentemente da Saint-Cyran, che consistevano in un training di ritiro in preghiera, meditazione e lettura delle Scritture per un periodo di penitenza e astensione dalla comunione tanto lungo fin quando la discrezione del direttore non ritenesse il diretto opportunamente rinnovato. Singlin subentra a Saint-Cyran nel 1636, quando Angélique è maîtresse de novices à Port-Royal de Paris, e permette alle religiose di organizzare il suo proprio tempo e servizio all'interno del monastero (cf. *Lettres d'Antoine Singlin (1607-1664)*, éd. Anne-Claire Josse, thèse École des Chartes, 2000, Lettre 12, t. II, p. 23).

⁴²³ «Quoique nous essayassions de la [mère Angélique] faire parler sur tout cela, nous avons encore plus d'envie de l'engager à en écrire. Nous nous servimes pour cela d'une raison qu'elle nous fournissoit, en parlant de tout ce qui lui étoit arrivé»: così scrive Mère Angélique de Saint-Jean nell'Avvertenza posta in apertura della *Relation*, in *Mémoires d'Utrecht*, 1742, t. I, p. 262.

⁴²⁴ Cf. l'*Avvertissement* alla *Relation* di Angélique de Saint-Jean nell'edizione del 1716 (pp. 3-6).

⁴²⁵ Come informa Louis Cognet in nota all'edizione moderna della Relazione (Paris, Grasset, 1949, p. 178). Le difficoltà circa la data di completamento della redazione sono illustrate da Guy Basset, ne *La Relation de la mère Angélique ou le 'Livre de la providence de Dieu'* («Chroniques de Port-Royal», 41/1992 («La mère Angélique Arnauld»), p. 104).

Secondo l'ipotesi avanzata da Guy Basset⁴²⁶, esiste un'anteprima del testo, precedente di circa due anni, da individuarsi nelle *Raisons qui ont porté la mère Angélique à sortir de la Jurisdiction de l'ordre de Cîteaux*. Il debutto dei due testi li accomuna per la descrizione della preistoria della riforma, consistente in una breve biografia (eventi ante 1602) e vari aneddoti. Anche le *Raisons* mancano di un ordine cronologico e affrontano solo alcuni punti nodali della prima storia del monastero: scritte per una circolazione ristretta all'interno dell'ordine di Cîteaux, sono pubblicate per la prima volta nel *Supplément au Nécrologe*⁴²⁷ e in seguito nei *Mémoires d'Utrecht*⁴²⁸; le fonti manoscritte si individuano nel ms. 17795, ff. 77-82 conservato alla BN e nel ms. 1948 presso la BSG, ff. 193ss, dove a margine si legge: «Cet écrit fut fait à P. R. des Champs, le 21 fevrier 1653, par la Mere Angélique et envoié par elle à Mr Bignon, advocat general, en mars 1653». Tale specificazione è preziosa, non soltanto per la datazione precisa, ma anche perché mostra il carattere ufficiale del documento e aiuta a riferire la stesura del testo come contributo all'avanzamento del processo processo che i monaci di Cîteaux intentano contro i Religiosi delle Isles d'Auxerres, i quali, seguendo il consiglio della riformatrice, si sono sottratti alla loro giurisdizione⁴²⁹. Port-Royal ha già compiuto tale passo decisivo circa trent'anni prima, quando mère Angélique è al termine del suo secondo mandato di badessa: nel 1627, il monastero, trasferitosi a Parigi già da due anni, ottiene l'autorizzazione di papa Innocenzo X e adotta il breviario parigino, pur conservando le feste cistercensi e benedettine⁴³⁰.

⁴²⁶ Guy Basset, *La Relation de la mère Angélique ou le 'Livre de la providence de Dieu', «Chroniques de Port-Royal», 41/1992 («La mère Angélique Arnauld»), pp. 115ss.*

⁴²⁷ *Raisons qui ont porté la Mère Angélique à sortir de la juridiction de l'Ordre de Cîteaux*, in Rivet de la Grange, *Supplément au Necrologe*, op. cit., pp. 174-177.

⁴²⁸ Relation concernant les raisons qui ont engagé la Mere Marie Angelique Arnauld, à faire sortir son Monastere de la jurisdiction de l'Ordre de Cîteaux, pour le soumettre à celle de l'Ordinaire. Par la Mere Marie Angelique elle même, in *Mémoires d'Utrecht*, I, p. 371-380, da dove si cita.

⁴²⁹ Cf. Weaver-Laporte, *The Evolution*, op. cit., p. 59 e Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 253-254.

⁴³⁰ Cf. *Constitutions*, chap. XVII, p. 104. « Il est à noter que, malgré son insistance sur une bonne célébration de l'Office divin, mère Angélique avait accepté de substituer le Bréviaire de Paris au Bréviaire monastique. Ce fut Angélique de Saint-Jean qui restaura l'office monastique » (Ellen Weaver-Laporte, *Angélique de Saint-Jean: Abbess & 'mythographe' de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal» 1985, p. 100). La nipote badessa, nella sua lettera del 26 agosto 1680, menziona infatti il cambio di giurisdizione per obbedire alla prescrizione benedettina di recitare integralmente il salterio ogni settimana. Ottiene infine dall'arcivescovo di Parigi il permesso di aggiungere dei salmi festivi all'ufficio delle feste dei santi (lettera 19 ottobre 1680, in *Journal de l'abbaye de Port-Royal (1661-1694)*, BN, ms. f. fr. 17779, t. VI), essendo che il breviario di Parigi continua ad aggiungere altre feste di santi alla lista già numerosa dei cistercensi, che pure vengono commemorati. Saint-Jean ottiene infine il permesso di sostituire l'ufficio feriale al festivo, continuando a celebrare le feste comuni

Probabilmente una spiegazione della composizione di documenti retrospettivi si trova nel fatto che il 1653 fa parte del periodo in cui prende avvio la già ricordata recollezione di memorie su mère Angélique da parte dei nipoti Angélique de Saint-Jean e Antoine Le Maître. Ne sarà frutto la redazione di una biografia completa⁴³¹, oltre che di numerose e varie documentazioni, nel tentativo di restituire la novità, l'originalità e l'indipendenza della riforma, cercando non solo di eliminare le tracce dell'ascendenza oratoriana che sulle badesse Arnauld ha Sébastien Zamet, vescovo di Langres durante il periodo 1625-1633, ma anche in funzione apologetica: l'impresa della nipote risulta essere «[une] mise en place à Port-Royal [d']un d'atelier d'écriture collective qui est un 'atelier de la mémoire' pour défendre l'esprit de Port-Royal contre les accusations et comme pour justifier le caractère obstiné des moniales»⁴³². In questo senso, la storiografia di Port-Royal è stata profondamente influenzata dalla metodologia di raccolta dei documenti: l'équipe di selezione sviluppa le categorie tipiche della resistenza, prediligendo le testimonianze più drammatiche, come pure l'enfaticizzazione della riforma, la portata provvidenziale della persecuzione, l'esaltazione degli avvenimenti eccezionali, come il miracolo della Santa Spina, ecc⁴³³.

La situazione delineata dalle *Raisons* concernente il monastero prima della riforma non è delle migliori: a Port-Royal arrivano regolarmente dei confessori dal collegio bernardino di Sainte-Geneviève di Parigi. I confessori dei conventi femminili sono tenuti al servizio della comunità, avendo come diretto superiore la badessa e restando estranei all'Ordine, pur passando per un periodo di indottrinamento sulla liturgia e la spiritualità cistercensi e pronunciando un voto di fedeltà in favore della badessa: tuttavia, con la corruzione di tale consuetudine, avviene che i confessori risultino tanto alterati nella loro subordinazione, da ridursi a valletti delle badesse: «Quand les Abbesses sont altières, les Confeseurs sont leurs valets, cela est si vrai que j'en ai vû qui s'occupoit à planter les parterres de l'Abbesse, où il mettoit ses armes & ses chiffres. Un autre

dell'arcidiocesi di Parigi, ripristinando il calendario benedettino (cf. Weaver-Laporte, *La Contreréforme*, op. cit., p. 52).

⁴³¹ Si tratta in particolare della già citata relazione di Angélique de Saint-Jean. Stesa fra il 1671 e il 1673, confluisce in seguito nella raccolta dei *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 7-261.

⁴³² Alemany, *La journée du Guichet*, cit., p. 172.

⁴³³ Cf. Agnès Cousson, *Raconter la réforme: de l'histoire au mythe*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 131-144.

que j'ai vû porter la queue d'une Abbesse, comme font les laquais aux Dames du monde»⁴³⁴. Uno di loro è descritto da mère Angélique in termini particolarmente ironici: «On nous ordonna en 1603. d'envoier aux grande Fêtes, querir des Ecoliers aux Bernardins pour nos prêcher. Mais c'étoit de si pauvres Sermons, que quoique nos fussions toutes très-ignorantes, ils nous servoient de risées»⁴³⁵. Ciò fa capire che da Cîteaux non arrivino che dei giovani predicatori ancora inesperti e pressoché incapaci di dirigere la spiritualità del monastero⁴³⁶. Bisogna tuttavia ricordare che le *Raisons*, al di là dei vari motivi addotti dalla badessa per sostenere la sua decisione, si inseriscono in un quadro più generale di riassetamento dell'Ordine contestualmente alla ricezione della riforma cattolica⁴³⁷, nella preoccupazione di assicurare al monastero confessori appropriati e una condotta conforme alla Regola. Come ricorda dom Yves Chaussy:

Au sujet d'étonnement est de constater le caractère spontané de la réforme, que l'opinion commune semble aussi rattacher à des directives officielles et donc, surtout, au Concile de Trente, qui eut une influence déterminante, certes. Il suffit, pour le constater, de rappeler les affrontements suscités pour son adoption en France, aux Etats de Blois au XVIe siècle, puis aux Etats Generaux de 1614. Finalement, l'Assemblée du Clergé dut l'adopter seule. [...] A cette date de 1614, peu de monastères avaient retrouvé leur vraie physionomie. Les deux plus connus étaient Montmartre et Port-Royal⁴³⁸.

Quindi non è un caso che mère Angélique, deciso il passaggio di giurisdizione, si appoggi sul consenso di diversi abati protagonisti della Stretta Osservanza, da Denis Largentier (1596-1626), a Octave Arnolfini (1579-1641), Etienne Maugier e Nicolas Boucherat: tuttavia, il loro sostegno non è sufficiente nei primi difficili anni della riforma. Vari aneddoti riportati nel documento riferiscono abbondantemente dell'insufficienza e talvolta dell'incompetenza dei direttori spirituali e dei

⁴³⁴ *Raisons*, op. cit., p. 176.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 174.

⁴³⁶ Cf. *Entretiens Le Maître*, in *Mémoires d'Utrecht*, II, pt. II, chap. VIII, pp. 274ss.

⁴³⁷ Cf. François Armand Gervaise, *Histoire générale de la réforme de l'Ordre de Cîteaux en France. Tome premier, qui contient ce qui s'y est passé de plus curieux & de plus intéressant depuis son origine jusqu'en l'année 1726. Dédiée à Monseigneur de la Rochefoucault Archevêque de Bourges*, s. l., 1746, t. I; e Zakar, *Histoire de la Stricte Observance*, p. 13 e Weaver, *La contre-réforme*, op. cit., pp. 53-54.

⁴³⁸ Dom Yves Chaussy, *Les Bénédictines et la Réforme Catholique en France au XVIIe Siècle*, La Source, 1975, chap. I, pp. 21-56. Un interessante parallelo tra le due comunità è avanzato da Ellen Weaver-Laporte nel suo recente articolo: *Deux grands monastères parisiens: Port-Royal, Montmartre et la Réforme catholique en France*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 43-48.

confessori inviati da Cîteaux⁴³⁹. Mère Angélique esprime così le sue lamentele di una mancanza di un buon confessore.

Je m'enquerois avec grand soin des Religieux capables pour cela, & aussi-tôt qu'on m'en enseignait, je les demandois: mais toujours j'étois trompée, n'en aiant point rencontré un qui fût raisonnable. Non que je ne veuille pas dire qu'il y ait pas eû un bon Religieux dans tout l'Ordre; & mais tous ceux qui sont bon pour eux, ne le sont pas pour la conduite, & sur tout pour celle des Filles; & d'ailleurs, quando un Religieux se trouve cabale de la conduite, on l'emploie aux charges des maison d'hommes; & c'est une merveille que les Superieurs de l'Ordre sçachant le peu d'hommes capables qu'ils ont, se veillent charger des maisons de Filles, aimant mieux le mettre entre les mains de Religieux très-ignorans & incapables, pour ne dire pis, que de les laisser aux Evêques, qui sont les vrais & legitimes Superieurs⁴⁴⁰.

Il nuovo abate di Cîteaux in quel periodo è Pierre III Nivelles Pierre Nivelles, che si rivela presto poco favorevole ai movimenti di riforma. Egli intima di ritornare le *coutumes* de l'Ordine, rinunciando all'astinenza e spostando il Mattutino alle ore 5, piuttosto che alle 2, contrariamente allo stretto senso della regola⁴⁴¹. Talvolta, una descrizione puntuale degli avvenimenti non si risparmia una punta di ironia, ricordando il ripristino di antiche consuetudini perfettamente concordi alla tradizione, ma vissuti come novità nel corrotto contesto contemporaneo, e fors'anche come radicalismi o estenuazioni di una condotta troppo esigente e rigorosa.

Au commencement de notre Reforme nous étions tenuës par la plupart des Religieux, comme des Scismatiques & des Novatrices, qui ruinoient les bonnes & anciennes coutumes de l'Ordre; & si Dieu ne m'eût fait la grâce de posséder le coeur de toutes mes Soeurs, ils me les eussent soulevées & révoltées. Ces nouveautez consistaient à n'avoir rien en propre, ne point sortir, ni laisser entrer personne dans la clôture; à nous habiller simplement & modestement, à ôter l'empoix; à ne plus montrer nos cheveux, à ne plus porter de gants, de masques, ni d'autres afféteries de Damoiselles, ce qui les portoit à se moquer de nous; à reprendre l'abstinence, les jeûnes & les heures ordonnées pour le St. Office; à ne plus aller au Parloir qu'y étant obligées, & le reste à quoi la Profession Religieuse nous oblige; ce qui les portoit à nous appeler des embruinées⁴⁴².

La riforma viene dunque intrapresa a margine di uno stato di decadenza, per cui risulta paradossale ciò che vuol essere invece un chiaro esempio di rinnovamento fornito all'intero Ordine: Jean Racine nel suo *Abrégé* n'esalta la portata innovatrice in contrasto a un quadro di segno indubbiamente opposto. «Cette reforme est la première qui ait été

⁴³⁹ Le lettere autografe dei primi direttori di Port-Royal alla mère Angélique si conservano presso la BN, f. fr., ms. 17808.

⁴⁴⁰ *Raisons*, op. cit., p. 175.

⁴⁴¹ «Si-tôt que Mr. Boucherat fut mort, Mr. Nivelles qui lui succéda, nous l'ôta [la réforme], & nous menaça qu'il nous remettrait dans les coutumes de l'Ordre, & qu'il ne vouloir point de singularité. Ces coutumes étoient de manger de la viande, de n'etre point en Communauté [des biens], de ne dire Matines qu'à quatre ou cinq heures, au lieu que la Regle l'ordonne à deux; & enfin de ne la point garder à la lettre comme St. Bernard dit que l'Ordre de Cisteaux est obligé de le faire» (*Raisons*, op. cit., pp. 176-177).

⁴⁴² *Raisons*, op. cit., p. 177.

introdotta nell'ordine di Cîteaux: aussi y fit-elle un fort grand bruit, et elle eut la destinée que les plus saintes choses ont toujours eue, c'est-à-dire qu'elle fut extrêmement désapprouvée par un fort grand nombre de moines et d'abbés même, qui regardaient la bonne chère, l'oisiveté, la mollesse, et, en un mot, le libertinage, comme d'anciennes coutumes de l'ordre où il n'était pas permis de toucher»⁴⁴³. Qualche anno più tardi, la riforma di Port-Royal servirà da modello per quella dei monasteri di Maubisson (1618) e Tard (1625), sotto ordine dello stesso abate di Cîteaux, insistendo costantemente sulla Regola, come pure a tutta la tradizione dell'Ordine; ma al debutto dell'impresa mère Angélique si trova a collaborare con delle istituzioni invecchiate e cristallizzate in consuetudini che allontanano gradualmente dallo spirito originario, a discapito della qualità dell'organizzazione: i religiosi inviati al monastero si rivelano spesso poco preparati e alterano anche la normale frequenza della comunione, in un rilassamento generale⁴⁴⁴, per cui suona ben motivato il disagio lamentato dalla badessa:

Ce qui m'étoit le plus nécessaire, qui étoit de bons Confesseurs [...] D'ailleurs, quand un Religieux se trouve capable de la conduite, on l'employe aux charges des Maisons d'hommes; & c'est une merveille que les Superieurs de l'Ordre sachant le peu d'hommes capables qu'ils ont, se veuillent charger des Maisons de Filles, aimant mieux les mettre entre les mains des Religieux très ignorans & incapables, pour ne pas dire pis, que de les laisser aux Evêques, qui sont les vrais & legitimes Supérieurs⁴⁴⁵.

Allo stesso modo un passo delle *Constitutions*, più tardi di quasi un decennio, ritorna sulle scelte del cambio di giurisdizione con esplicito riferimento ecclesiologico alla guida episcopale⁴⁴⁶. Con una breve conclusione, le *Raisons* restituiscono infine con grande chiarezza l'insieme delle pratiche cui si ispira la riforma angelicana: «Tout cela me fit résoudre de faire ce que j'avons premedité aussi-tôt que j'eus connu les

⁴⁴³ *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 4. Parimenti, in una lettera conservata in una raccolta della BPR, si ribadisce la priorità di mère Angélique nello stabilire «la réforme à l'âge de dix-sept ans, avant qu'il y eût aucune autre abbaye de l'ordre de Cîteaux en France qui eût pris la réforme» (Lettre DXII (25 février 1680), ms. LT88-91).

⁴⁴⁴ «Pour l'assistance dans ma charge, il y avoit pour Confesseur un Religieux si ignorant, qu'il n'entendoit pas le Pater en françois. Il ne savoit pas un mot du Catechisme, & n'ouvroit jamais d'autre Livre que son bréviaire: son exercice étoit d'aller à la chasse [...] Nous ne communions alors que de mois en mois aux grandes Fêtes, excepté la Chandeleur» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 372).

⁴⁴⁵ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 373.

⁴⁴⁶ «Nous ayant ensuite (pour donner moyen de la pratiquer plus exactement) ramenées & rétablies sous la dépendance & la conduite de l'Ordinaire, qui est l'Evesque que l'Eglise a toujours reconnu pour le Pere véritable des Vierges de son diocèse, consacrées a Dieu ; & sous la direction du-quel nous avons pour cet effet reçu des secours extraordinaires, que nous n'aurions autrement jamais pû, je ne dis pas recevoir, mais mesme seulement esperer» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 345).

obligations des Religieuses... par ma réception de l'Ordre & par ma promotion à la charge d'Abbesse»⁴⁴⁷.

Dunque la riforma vuole essere l'espressione pratica di uno sguardo retrospettivo, teso a restituire al presente l'immagine del passato con cui costituire il nuovo volto della comunità⁴⁴⁸. L'uscita dalla giurisdizione dell'Ordine nel 1626-1627 segna il passaggio a una seconda fase della storia dell'abbazia: da allora, la comunità riconsidera la sua identità cistercense a partire dalle pratiche in uso, specialmente quelle ritenute rispristinate, e comincia la fervida attività memorialistica, che produrrà le relazioni alla base dell'attuale conoscenza circa il debutto della riforma.

Se ai primi anni del secolo la direzione spirituale di Etienne Maugier tenta di promuovere una riforma senza rompere l'unità con l'Ordine; successivamente, la Stretta Osservanza, sempre più influente, allontana alcune comunità dai luoghi periferici originari, in favore di una moderna urbanizzazione: infatti, parallelamente ad altre comunità⁴⁴⁹ e in accordo alla prescrizione del capitolo V della sessione *De regularibus*, il trasferimento della comunità di Port-Royal al faubourg Saint-Jacques di Parigi, nel 1626⁴⁵⁰, non è soltanto un cedimento alle sollecitazioni materne o dei predicatori gesuiti che dirigono la giovane badessa, ma rappresenta piuttosto l'inizio d'un avvicinamento all'autorità regolare, nel tentativo di

⁴⁴⁷ Memoires p. 377.

⁴⁴⁸ Ciò avviene anche nello sforzo di non tranciare completamente i legami con Cîteaux: in particolare, la riforma di Port-Royal condivide con la tradizione cistercense la raccomandazione al silenzio e all'astinenza (cfr. *Constitutions*, p. 46, da mettere in relazione allo scritto su *La manière de parler par signe, pratiquée en l'ordre de Cisteaux* (BF f. fr. ms. 13891, ff. 95 ss.), come pure l'antico uso di ricevere la comunione su entrambe le specie, come lascia presumere la menzione di una «coupe pour communier les sœurs» nelle *Constitutions* (p. 212), seppure a Cîteaux quest'uso sia stato soppresso già nel XV secolo (cfr. M. C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens in Studia Eucharistica*, Antwerp, 1946, p. 149 e Fulgence Schneider, *L'ancienne messe cistercienne*, Tilbourg, 1929, pp. 207-208).

⁴⁴⁹ Nel 1620, il fogliante Eustache de Saint-Paul Asseline adotta, per la riforma del monastero del Val de Grâce, la regola di san Benedetto e la pubblica col titolo la *La vraye règle de S. Benoist avec les Constitutions du Val de Grâce*, in cui suggerisce di accettare solo ragazze vocate, al di là della ricezione di dote, come a Port-Royal, e di trasferire il monastero all'interno della città.

⁴⁵⁰ Le lettere patenti risalgono all'anno prima e recitano: «Savoir faisons qu'inclinant volontiers à la supplication de notre très honorée Dame & Mere, & de notre grace speciale, pleine puissance & autorité royale, par ces presentes signées de notre main, nous lui avons permis & permettons du consentement de notre âme & feal l'Archevêque de Paris, d'ériger & arrenter, bâtir & édifier ledit Monastere & Abbaye en cette ville de Paris, ou aux Fauxbourgs d'icelle, & y faire transporter lesdites Religieuses, Abbesse & Couvent de Notre Dame de Port-Royal. Voulons & nous plaît que ladite Abbaye continue d'être dite, tenue & estimée de fondation royale, & qu'elle jouisse de tous & chacuns les droits & privilèges dont jouissent les autres Maisons & Familles religieuses fondées par les Rois (1625)» (Lettres patentes du Roi Louis XIII. sur la translation du Monastere de Port-Royal des Champs dans la ville de Paris, mu, l, pp. 413-418: qui, p. 415).

sfuggire agli ostacoli che l'Ordine pone alla riforma, conclusa col passaggio di giurisdizione sotto l'Arcivescovado di Parigi⁴⁵¹.

A margine, bisogna sottolineare che col passaggio dal regime benedettino alla chiesa parigina, Port-Royal si pone alle dirette dipendenze di Roma – e non del re, dal quale dipende Cîteaux – aprendo un canale su cui viaggeranno con maggior facilità le condanne papali del Giansenismo e il conseguente coinvolgimento delle religiose.

Dunque l'«inquiète adolescence» della giovane, su cui ha insistito Louis Cagnet⁴⁵², rappresenta un sensibile punto di intersezione tra le principali correnti religiose del secolo, contribuendo alla formazione di una spiritualità composita, che in un primo periodo agisce pressoché indipendentemente, con un proprio slancio riformatore ispirato alla Regola e a Cîteaux, pur avvalendosi delle vicine figure di riferimento, come l'abate Nicolas Boucherat, che l'appoggia con decisione; mentre in seguito ricerca direttori spirituali esigenti e legati alle nuove scuole: principalmente all'Oratorio, che influisce attraverso le personalità di François de Sales, in corrispondenza epistolare dal 1618 al 1626.

Sébastien Zamet, conosciuto all'Assemblea del Clero del 1622 e suo direttore fino alla rottura del 1637; e l'abate di Saint-Cyran, introdotto a Port-Royal da Zamet nel 1633 e stretto collaboratore fino alla di lui morte (1643). Dal primo riceve un'eredità spirituale caratterizzata da un forte «antimysticisme, [une] défiance incurable des oraisons extraordinaires, visions et révélations... [un] mépris de la créature en tant que telle, sa confiance absolue en l'efficacité de la grâce, linéaments déjà augustiniens»⁴⁵³, che troveranno maturazione durante il directorato del secondo, nel quale mère Angélique vede il direttore spirituale di cui necessita per il completamento della sua riforma, già in sperimentazione da più di vent'anni, fornendogli a sua volta il campo adatto per attuare le sue idee di rinnovamento della Chiesa in conformità coi presupposti teologici giansenisti⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Cf. Jean Lesaulnier, *Fallait-il quitter Port-Royal des champs? Des regrets d'Angélique à l'apaisement de la vieille abbesse*, «Chroniques de Port-Royal», 55/2005, p. 95.

⁴⁵² *La réforme de Port-Royal 1591-1618*, Paris, Sulliver, 1950, il titolo del cap. alle pp. 55-68.

⁴⁵³ Cagnet, *La mère Angélique et saint François de Sales*, op. cit., p. 242.

⁴⁵⁴ Cf. Louis Cagnet, *La spiritualité moderne*, cit., cap. III, pp. 453-495.

Non bisogna inoltre trascurare i solidi legami con il monastero delle Visitandine, specialmente con di mère Jeanne de Chantal⁴⁵⁵: già intorno al 1620, matura in mère Angélique la volontà di entrare nel loro convento, sotto la direzione di Jeanne de Chantal; ma l'attesa del riscontro romano alla richiesta dimissionaria del badessato, e il successivo passaggio di giurisdizione avvenuto nel 1626, favoriscono l'accantonamento definitivo del progetto: quando mère Angélique rinnova i voti, sotto la direzione di Sébastien Zamet, condivide con lui l'intenzione di fondare un nuovo istituto basato sulla regola di sant'Agostino, che porterà infine alla creazione dell'*Institut du Saint-Sacrement*.

Louis Cognet sottolinea inoltre come la lezione del Carmelo abbia contribuito alla formazione religiosa di mère Angélique: grande ammiratrice di Teresa d'Avila⁴⁵⁶, ne eredita il tratto marcatamente umanistico, ispiratore della vita attiva d'una *femme d'action*⁴⁵⁷. I primi contatti con il Carmelo di Francia iniziano contestualmente alla riforma di Maubisson: quando vi si reca nel 1618, passa per il Carmelo di Pontoise⁴⁵⁸ per rendere visita a Madame Acarie, ammirata per le sue virtù. In seguito, ricevuta da Roma la notizia della nullità della prima professione abbaziale, mère Angélique matura l'intenzione di lasciare l'incarico del badessato⁴⁵⁹ e considera di entrare nel Carmelo delle Fiandre⁴⁶⁰: la decisione fallisce grazie alla dissuasione dei direttori, ma i rapporti non diminuiscono, ed anzi nel 1625, col trasferimento al faubourg Saint-Jacques, le distanze dal

⁴⁵⁵ Cf. Augustin Gazier, *Jeanne de Chantal et Angélique Arnauld d'après leur correspondance (1620-1641): étude historique et critique suivie des lettres de ces deux mères et d'une lettre de Saint-Cyran à Mme de Chantal, rassemblées et classées pour la première fois*, Paris, E. Champion, 1915 e Germaine Grebil, *La 'tentation' visitandine*, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 121-147.

⁴⁵⁶ Cf. *Lettre DCCVI à la Reine de Pologne* (7 mai 1655), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, p. 606; anche *ivi*, p. 585). Cf. Louis Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales*, op. cit., p. 241.

⁴⁵⁷ « C'est d'abord ce rapport étroit, solidement humain et presque terre à terre qu'elle établit entre l'ascèse et la mystique, et qui transparait dans toute sa correspondance. C'est aussi une dévotion très vive, nourrie de culture scripturaire, mais profonde et intime, à l'humanité du Christ, qui remplit la plupart des dettes de piété tombées de sa plume, si différents pour le fond et la forme des textes plus théologiques et métaphysiques de la mère Agnès » (Louis Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales (1618-1626)*, Paris, Sulliver, 1951, p. 242).

⁴⁵⁸ Cf. *Mémoires d'Utrecht*, t. II, 268.

⁴⁵⁹ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 327.

⁴⁶⁰ *Mémoires d'Utrecht*, t. II 263, p. 316; cf. anche t. I, 115. Dello stesso argomento informa Louis Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales (1618-1626)*, Paris, Sulliver, 1951 p. 54.

Carmelo si riducono ulteriormente, anche nella concreta vicinanza dei conventi⁴⁶¹.

Sembra dunque che la personalità particolarmente sensibile di mère Angélique riesca a rielaborare l'eterogeneità della propria formazione e del contesto religioso contemporaneo in una sintesi ritagliata su misura della propria comunità, lasciando un marchio di tenacia e semplicità, destinato a divenire il principale nucleo di riconoscimento della rifondazione. «Une abbesse qui façonne à son image sa communauté, elle dont les maîtres-mots sont fermeté et humilité, fidélité à la règle de saint Benoît et à l'esprit de saint Bernard et de Cîteaux»⁴⁶².

In ragione dell'autenticità delle proprie scelte personali, si consolida quindi lo sforzo di coerenza e perseveranza operato dall'intera comunità anche nel tempo a venire, e si elabora contestualmente una mitologia della sua fondazione, in cui l'abnegazione è l'asse portante, allo stesso modo in cui, nell'autobiografia, la discesa verso i luoghi della memoria è segnata dalla ricorrenza di episodi in cui lo sguardo restrospectivo interroga le origini dell'Ordine, traendo spesso lezioni di umiltà e ubbidienza critica. Quando nella *Relation* si inserisce una digressione sulla figura di François de Sales, è occasione per un'ulteriore conferma della riforma dell'abbazia, accettando senza compromessi quel che è ritenuto più un'eredità concretamente ricevuta, che un'ipotesi ispiratrice da modellare o declinare alla situazione contingente.

Comme il s'enquit de notre manière de vivre, il la trouva austère et me dit: «Ma fille, ne vaudrait-il pas mieux ne pas prendre de si gros poissons, et en prendre davantage?». Je lui répondis que si j'eusse eu à faire une règle, que je croyais que je l'aurais faite plus douce; mais que me trouvant dans une austère, je croyais la devoir faire garder autant qu'il était possible. Il m'approuva⁴⁶³.

Rispetto a tale convinta risoluzione sembra almeno ambiguo il rifiuto di pronunciare solennemente il voto di stabilità nella Regola e nella Casa, durante la cerimonia del 7 maggio 1610: per la sua nuova professione, mère Angélique rinnova infatti i soli tre voti monastici di

⁴⁶¹ *Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 318. Bisogna infine ricordare l'amicizia che lega la riformatrice alla carmelitana Marie de Jésus (Lancelot, I, p. 391). Mère Angélique prende in prestito dai carmelitani anche la forma del velo e la *guimpe* sotto lo scapolare, perché le trova più modeste e, spronata da Sébastien Zamet, stabilisce nell'Institut du Saint-Sacrement la ricreazione due volte al giorno (cf. André Bord, *Port-Royal et le Carmel*, «Chroniques de Port-Royal», (37)/1988, p. 111).

⁴⁶² Jean Lesaulnier, *La première communauté de la mère Angélique Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 30.

⁴⁶³ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 42.

povertà, castità e carità, ma non la fedeltà «à la Règle de St. Benoît, ni à cette Maison, où la seule nécessité présente me forçoit de faire stabilité pour l'heure»⁴⁶⁴. Nel 1627, sarà con una netta forzatura da parte di Zamet che pronuncerà la stabilità a una regola ritenuta del tutto inadatta alle donne⁴⁶⁵.

È probabile che lo sforzo di conformare il proprio statuto monacale a una vocazione autentica abbia portato mère Angélique a ritagliare per sé uno spazio di libertà anche all'interno della geografia delle istituzioni ecclesiastiche, parallelamente a quel che già accade nel processo di emancipazione dall'impresa della famiglia Arnauld su Port-Royal e il suo rinnovamento inteso come un bene privato⁴⁶⁶. Nel 1609, l'abbazia viene formalmente espunta dal patrimonio familiare degli Arnauld nella valle di Chevreuse, per consentire alla badessa sufficiente autonomia per il ripristino della povertà (pur lasciando al monastero una propria e solida consistenza in termini patrimoniali e di rendita). «Cette purification des institutions cléricales était une première étape nécessaire de la Réforme catholique avant de procéder à la christianisation du peuple. [...] Ceci dépasse de loin le simple conflit de générations et représente leur intériorisation du souffle de réforme qui était dans l'air du temps durant la première décennie du siècle»⁴⁶⁷.

In mère Angélique collaborano quindi un'intuizione personale e la partecipazione a un processo storico-religioso più ampio, in cui comincia ad emergere la dialettica tra la generalità/validità delle impostazioni istituzionali o del potere e la ricezione/applicazione particolare da parte del singolo nella propria libertà privata.

La *Relation* acquista dunque una serie di significati che rimandano oltre la lettera e che inaugurano la scrittura di comunità nell'impresa storiografica consacrata a mère Angélique e alla sua riforma del

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁴⁶⁵ «Véritablement, mon Père, cette règle est digne de grande vénération, mais elle ne fut jamais écrite pour des filles» (*Lettre de la mère Angélique du 25 mars 1627 à Blaise Le Féron*, BPR, Recueil Silvy, f. 13). Le Féron, allora studente in teologia, viene mandato a Roma nel 1626 da Zamet e mère Angélique per curare le pratiche per l'apertura dell'Institut du Saint-Sacrement.

⁴⁶⁶ Significativi, a tal proposito, sembrano i corposi interventi finanziari di Antoine Arnauld père per la ristrutturazione del monastero e della sua gestione: mère Angélique sottolinea con riconoscenza sul ruolo che i genitori hanno nella rimessa in ordine dell'abbazia all'indomani del suo insediamento (cf. Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. I, pt. III, art. XXVI, pp. 376-377).

⁴⁶⁷ Thomas N. Carr, *Angélique Arnauld et la génération 1591*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, p. 62.

monastero di Port-Royal, quando a metà secolo, si attiva lo sforzo di raccogliere le testimonianze scritte e orali delle religiose. Promossa dai nipoti, l'opera collettiva rallenta alla morte di Le Maître (1658) e riprende nel 1661, all'indomani della scomparsa della celebre badessa. Il nipote è tuttavia riuscito a trascrivere una lunga serie di *entretiens* con la zia; mentre Angélique de Saint-Jean sottolinea nella sua *Relation*⁴⁶⁸ cerca di fornire un quadro biografico completo. In particolare, insiste sulla precocità dello spirito religioso di mère Angélique, interpretandolo come senso profetico delle qualità future, la fermezza, l'austerità, la carità, l'obbedienza. Sono frequenti i riferimenti a pose e azioni che ricordano quelle di Cristo, come la cura degli ammalati, la capacità di compiere miracoli attraverso le incessanti preghiere, ecc.⁴⁶⁹.

Une image de celle des premiers siècles de l'Eglise, dans lesquels il se faisait comme un rejaillissement de la piété des chrétiens dans les enfants, que l'on voyait animés de foi et d'amour pour Dieu avant même qu'ils le pussent bien connaître⁴⁷⁰.

L'intento apologetico in Angélique de Saint-Jean è chiaro: la sua biografia è chiamata a contribuire alla lotta della comunità nel contesto delle tensioni col potere costituito⁴⁷¹. Inoltre, lo sforzo di inquadrare in una forma compiuta la varietà degli eventi in ragione di una continuità delle epoche si riversa nella ricerca di parallelismi con la storia biblica e infine pervenendo a un discorso mitico, insieme poetico e simbolico che interroga il senso degli eventi⁴⁷². E in questo salto di genere che la relazione assume da una parte il carattere edificante su cui si basa la fortuna della sua ricezione posteriore; dall'altra rappresenta la testimonianza della coerenza e della virtù dell'intera comunità riassunte

⁴⁶⁸ Entrambi gli scritti confluiscono infine nella raccolta cardine della memorialistica angelicana: i *Mémoires d'Utrecht*, rispettivamente: t. II, pt. II, pp. 247-407 e t. I, pt. I, pp. 7-261. In particolare, il primo volume dei *Mémoires* si apre con la relazione di Angélique de Saint-Jean, religiosa e futura badessa di Port-Royal: essa comprende la storia della riforma di Port-Royal dal 1609 e, in misura minore, di Maubisson, grazie al contributo della relazione di sœur Candide Le Cerf. La relazione di Angélique de Saint-Jean ripercorre inoltre gli eventi a partire dall'anno di nascita della zia (1591) fino al 1623, poco prima del trasferimento delle religiose al monastero di Parigi.

⁴⁶⁹ Cf. Goujet, t. III, p. 134 e *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 62-63.

⁴⁷⁰ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 86.

⁴⁷¹ La stesura del testo, cominciata nel 1652, vien ripresa nel 1671, subito dopo la morte dell'altra zia e badessa mère Agnès, poco dopo la fine delle grandi persecuzioni. La prefazione, di due anni posteriore e opera anch'essa della devota nipote, traccia un progetto memorialistico teso a edificare l'immagine di una santa che rinnova un'intera comunità e forse più: «la réparatrice de Port-Royal, mais qui mériterait bien un autre nom par rapport à ce qui a plu à Dieu de faire par elle, pour le bien et l'édification de toute l'Eglise» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 6).

⁴⁷² Ellen Weaver-Laporte, *Angélique de Saint-Jean: Abbess & 'mythographe' de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal» (34)/1985, pp. 93-108.

nel ritratto di una sola persona, per quanto il tono agiografico necessiti spesso particolare attenzione critica.

Diversamente, nella *Relation* di mère Angélique, la lunga digressione d'apertura sui primi anni della riforma non soltanto ha un valore biografico e cronologico degli accadimenti più rilevanti della storia del monastero, ma, svincolata dall'intento apologetico, si volge ad esprimere la laboriosità del percorso di conversione, confermando al contempo il carattere empirico e sperimentale dell'intero processo di riforma, segnato dall'importanza di figure di riferimento positive e negative, aiutanti e oppositori di provenienza familiare o ecclesiastica. La scarna esposizione degli eventi, inaugurata dal «par obéissance» iniziale, assume piuttosto la forza e la positività di un racconto personale cosciente e di sé e della propria importanza, senza mai dimenticare l'insegnamento di umiltà e modestia del «simplement ce que je sais par expérience»⁴⁷³.

L'accrescimento del libro della Provvidenza⁴⁷⁴ – dando il giusto valore a una metafora estremamente comune nel genere delle biografie, specialmente in ambito monastico-religioso – consiste nella progressiva scrittura temporale ed evenemenziale, trovando conferma nei diversi episodi che ne segnano la trama come disegni particolari di Dio nella storia intima di un'anima e, in maniera più complicata, della condivisione di un'intera comunità: rappresenta, cioè, l'idea più alta del *journal*, della cronaca-diario alla ricerca del superamento dell'inconveniente unicità e soggettività del genere autobiografico, cioè della sua fedeltà al referente del 'reale' che spetta al lettore sondare.

L'identificazione del sé proprio – mère Angélique, la badessa *et* la biografa – alla storia stessa del monastero determina il passaggio dall'autobiografia alla 'relazione', se non dalla confessione alla mitografia, mediante la significativa modifica dell'oggetto in questione, in continuo e aperto contrasto col *je* del racconto, insieme referenziale e

⁴⁷³ *Lettres*, BN, f. fr., ms. 17991, f. 10v. In una lettera degli stessi anni racconta l'inquietudine delle proprie azioni: «Je ne sens jamais au fond de mon cœur ce pur amour de Dieu qui doit être le principe & la fin de toutes nos actions, de sorte que je vois autant de mal dans ce que je fais qui paroît bon, que dans les fautes que je commets. Ainsi je ne suis vraiment que misère» (Lettre CCCCXXIII à M. de Barcos, 29 avril 1652, in *Lettres* 1742, t. II, p. 87).

⁴⁷⁴ L'espressione ricorre più volte nell'introduzione che scrive la nipote Angélique de Saint-Jean al testo della zia riformatrice (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 262-264).

autoreferenziale all'interno del teatro della memoria. Lo stesso ritiro⁴⁷⁵ che prelude la stesura del testo è significativo nella misura in cui determina la costituzione di un'immagine seriale di annotazioni in recollezione insieme private e storiche definisce un oggetto il cui statuto è multiforme: la letteralità cronachistica voluta dalla relazione rappresenta l'allegoria di un discorso interiore, che si interroga sulla provvidenzialità di un proprio percorso, all'interno del quale scorgere l'analogia a una personale storia di salvezza, sancita dalla dossologia posta in calce allo scritto. La *fiction* della scrittura del sé dunque si assottiglia notevolmente sotto il peso della ricercata obbiettività e verità del racconto, ponendolo infine ai margini dell'autobiografia⁴⁷⁶.

2.2. Le Costituzioni di Port-Royal.

Per quanto riguarda la Francia, si può parlare di ricezione tardiva del cattolicesimo tridentino, a causa dell'avvicinarsi della lunga stagione delle guerre di religione, a cavallo tra XVI e XVII secolo e lo scontro tra partito gallicano e la fazione ultramontana, nonché il richerismo⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ «Elle fit une retraite dans une petite cellule écartée, qu'on appelle la Guette; pendant laquelle, donnant plus de tems à prier qu'à écrire, elle fit cette Relation avec un tel dégoût, qu'on ne pût obtenir qu'elle l'achevât; & elle prit le prétexte d'autres affaires, pour l'interrompre où elle en est demeurée» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 263-264). La riluttanza dell'impresa autobiografica e la voluta negligenza e incompiutezza della sua conduzione sono certamente un classico esercizio di umiltà, che combatte con la sparizione, l'umiliazione e la mortificazione del sé contro l'insito pericolo dell'esaltazione e giustificazione cui induce il genere.

⁴⁷⁶ Il riferimento è al volume di Arnaldo Pizzorusso, *Ai margini dell'autobiografia. Studi francesi*, Bologna, Il Mulino, 1986, capp. IX e X.

⁴⁷⁷ Il partito gallicano ricorda che il papa non è mai al di sopra del concilio universale regolarmente convocato e che è vincolato dai decreti e dalle ordinanze in vigore. La fazione ultramontana, sostiene il tentativo di accentramento del potere nella figura del papa, sempre più in una tendenza assolutista, che esalta l'autorità papale e mette in secondo piano quella dei vescovi. Enrico IV, ancora alla fine del XVI secolo, sotto la pressione di alcuni ministri vicini allo spirito della Lega, cerca una conciliazione tramite la ricezione del Concilio di Trento, ma trova l'opposizione dell'assemblea del clero del 1599, in occasione della quale il presidente di Thou dichiara che il parlamento non accetterà le disposizioni tridentine a meno che non sia ricordata la Pragmatica del 1438. L'università di Parigi, sotto la guida di Edmond Richer, professore alla Facoltà di Teologia, difende la posizione del parlamento contro la fazione che difende l'assolutismo papale, sostenuta esplicitamente dai Gesuiti. Con la pubblicazione nel 1611 del *Libellus de ecclesiastica et politica potestate* (Coloniae, apud Balthazarem ab Egmon[t], 1611) e il discorso pubblico tenuto il 21 maggio dello stesso anno presso la Salle des Jacobins in presenza di mille persone alla Facoltà di Teologia, le tesi gallicane tornano prepotentemente alla ribalta. Nel 1625, vengono pubblicate le risposte degli avversari con i due pamphlet del gesuita Jakob Keller, i *Mysteria politica* e l'*Admonitio ad Regem Christianissimum* (subito censurati alla Sorbona il 1° dicembre), che si scagliano contro la politica assolutista francese e ricevono la condanna di Richelieu, della Sorbona e dell'assemblea del clero. L'anno seguente, la pubblicazione dell'opera del gesuita Santarelli scatena nuove polemiche (*Tractatus de hæresi, schismate... et de potestate Romani pontificis in his delictis puniendis*, Roma, 1625-1626). Entrambi i casi vengono censurati dal potere regale, con la dimissione di Richer dal suo incarico di syndic alla Sorbona e la messa al rogo dei suoi libelli, come pure la censura sorboniana del pamphlet di Santa-

L'assolutismo regale converge con il tentativo di accentramento del potere da parte del papato moderno, e non può pertanto sostenere esplicitamente delle dottrine che esaltano il ruolo di un organo parlamentare o conciliare a discapito dell'autorità del sovrano o del pap. Inoltre, per sostenere la politica estera che intende attuare, Richelieu non può permettersi di ignorare l'importanza di un appoggio da parte della Santa Sede.

Nondimeno, la Riforma cattolica ha cura di mettere in pratica i decreti conciliari a tutto campo, anche se normalmente essi vengono applicati a discrezione dei responsabili delle parrocchie, delle diocesi o degli ordini religiosi⁴⁷⁸. Le decisioni tridentine accettate direttamente dal Consiglio del clero di Francia concernono per lo più materie dogmatiche; successivamente, molte sono ratificate dall'ordine di Cîteaux, oltre che dai riformati che seguono la «stretta osservanza»⁴⁷⁹.

La Riforma cattolica in Francia insiste inoltre nel rinnovamento degli antichi ordini, contro gli abusi invalsi nella vita monastica. All'interno di un contesto animato da tale slancio, si registra la moltiplicazione di Regole e Costituzioni⁴⁸⁰, da parte di quelle comunità che mirano, con tentativi differenti, all'interpretazione e all'applicazione della Regola fondatrice. Essa, proponendosi generalmente come *minumum* di fondamento, consiste in una serie di linee guida per la vita monastica e religiosa, aprendosi positivamente alle sperimentazioni che ne vogliono esprimere più compiutamente lo spirito: istituzioni, costituzioni, costumi, *mores* sono quindi sempre posteriori alla Regola fondatrice e spesso composti da

relli, su cui la Corte interdice ogni discussione, agendo secondo il proprio arbitrio per impedire che alla Sorbona sia esaminato un libro o un'opinione.

⁴⁷⁸ Cf. L. Willaert, *La restauration catholique (1563-1648)*, in *Histoire de l'Église*, ed. Fliche et Martin, Paris, 1960, vol. XVIII.

⁴⁷⁹ Cf. Louis J. Lekai, *The Rise of the Cistercian Strict Observance in Seventeenth Century France*, Washington, 1968 e Polycarpe Zakar, *Histoire de la stricte observance de l'Ordre Cistercien. Depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu*, Roma, Ed. Cisterciennes, 1966. Sull'evoluzione delle dispute tra le osservanze benedettine, vedi Lekai, *The White Monks: a History of the Cistercian Order*, Okauchee (Wis.), Our Lady of Spring Bank, 1953. In particolare, la venticinquesima e ultima sessione del Concilio di Trento (1563) concernente l'organizzazione dei regolari e dei monaci, è in seguito integrata con le ordinanze di Pio V e di Clemente VIII, stabilendo che le case degli ordini si raggruppino in congregazioni o province nazionali con a capo un superiore e i vescovi, o i loro rappresentanti, perché vigilino sul rispetto della Regola adottata, l'elezione dei superiori, la formazione dei novizi ecc.

⁴⁸⁰ Le Orsoline, ad esempio, produssero una piccola biblioteca di Regole, Costituzioni, Direttori, ecc. (cf. soprattutto la *Regle de S. Augustin et Constitutions es Religieuses Ursulines de la Congregation de Paris*, 3 voll., Paris, 1705 e il *Directoire des Novices de l'Ordre de Ste Ursule de la Congregation de Paris*, Paris, 1664). Parimenti, anche le Clarisse, dell'ordine fondato da san Francesco, ebbero cura di mantenere la composizione di esplicazioni e precisazioni dell'antica Regola.

numerosi capitoli e articoli, elaborati in epoche differenti e generalmente approvati dal vescovo del luogo⁴⁸¹.

Al debutto del XVII secolo, Port-Royal, monastero cistercense di antica fondazione nella valle di Chevreuse⁴⁸², intraprende come si è visto la riforma interna nello sforzo di ritornare a vivere appieno la Regola di san Benedetto e la *Carta Charitatis* di Cîteaux, integrandole con le disposizioni della riforma cattolica e arricchendola delle esperienze delle nuove scuole di spiritualità del tempo. Il documento che raccoglie e fissa ufficialmente il profilo del monastero, progressivamente delineato nel lungo percorso che dura quasi un cinquantennio, è rappresentato dalle *Constitutions de Port-Royal du Saint-Sacrement*, pubblicate per la prima volta nel 1665 a Mons per i tipi di Gaspar Migeot, vicino alla cerchia degli *attachés* del monastero.

In ragione della Regola comune su cui si fondano, esse presentano numerose similarità con le costituzioni cistercensi e benedettine coeve, nonché con quelle appartenenti a comunità non circoscritte nel medesimo ordine, ma con cui le personalità della riforma intrecciano rapporti e amicizie. All'inizio della sua carriera, mère Angélique ha infatti frequenti contatti con le Annonciades e le Visitandine; mentre alle Carmelitane, arrivate a Parigi grazie all'intermediazione di Pierre Bérulle, si affeziona particolarmente mère Agnès, che sarà la redattrice principale delle Costituzioni. Esse presentano dunque una ricchezza e una varietà eclettica di riferimenti, che nasce dallo sforzo costante di integrare l'impianto benedettino alle innovazioni contemporanee esteriori e interiori, come la preminenza accordata già da tempo⁴⁸³ al culto di adorazione eucaristica.

Nell'obiettivo di compendere con più precisione la composita identità del monastero, sembra opportuno condurre un raffronto comparativo con le costituzioni coeve, rilevando l'influenza reciproca tra i vari documenti nei tratti che paiono accomunarli maggiormente. Si

⁴⁸¹ Piuttosto che dalla Santa Sede, come accade per le Regole. Cf. *Dictionnaire de droit canonique*, t. VI, 1965, col 463-464.

⁴⁸² Uno dei racconti più completi della storia della fondazione può riscontrarsi nell'opera di Pierre Guilbert, *Mémoires*, op. cit.

⁴⁸³ «Dès 1624. l'adoration perpétuelle du Saint Sacrement étoit établie à P. R.» (Jérôme Besoigne, t. I, p. 147).

riscontra una comune sintonia nell'impegno a ricercare un insieme specifico di caratteri propri della comunità, già più o meno acquisiti effettivamente, capace di distinguerla e individuarla, pur restando fedele alle disposizioni dell'Ordine di appartenenza, alle tradizioni interne, ai decreti conciliari, ecc. Se il riferimento alla Regola è pur fondamentale e condiviso, sono tuttavia frequenti le divergenze: come nota Edward Cuthbert Butler, la proliferazione di commentari e costituzioni comporta indubbiamente un graduale allontanamento dalla Regola originale, attraverso una serie di modifiche e variazioni, fino all'elaborazione di sistemi di applicazione talvolta sanzionati e talvolta invece approvati dalla stessa Chiesa cattolica⁴⁸⁴.

Bisogna inoltre tener conto che la condivisione di un medesimo riferimento retrospettivo e di uno stesso contesto di azione, caratterizzato da tendenze rigoriste già presenti nell'insieme della Riforma cattolica⁴⁸⁵, ha effettivamente portato a risultati vari e differenti. Data dunque la molteplicità dei punti da tenere in considerazione, risulta necessaria una schematizzazione che restituisca i risultati più interessanti, con particolare riferimento all'organizzazione dei tempi della preghiera e dei culti⁴⁸⁶.

Per quanto concerne l'individuazione delle diverse regolamentazioni della preghiera, emerge un dato importante, che permette di delineare una dialettica tra elementi non oppositivi, ponendo una distinzione tra preghiera monastica tradizionale, benedettina o cistercense, e la tendenza verso una preghiera mentale più formalizzata e controllata⁴⁸⁷. La regolazione della vita religiosa nei minimi dettagli è un tratto tipico della riforma cattolica e guida indubbiamente lo sviluppo delle *Constitutions*, permanendo come cardine di tutti gli scritti di Port-Royal sullo spirito della preghiera e della vita monastica in generale, in cui si

⁴⁸⁴ «Many of the systems which were thus approved, and which had a great vogue, were at variance with the fundamental ideas of St Benedict's Rule as to the government of monasteries, and even as to their very nature» (Edward Cuthbert Butler, *Benedictine Monachism, studies in Benedictine Life and Rule*, « Speculum Historiale», 1962, p. 247).

⁴⁸⁵ Cf. Jacques Grès-Gayer, *L'idée de l'Église selon les jansenistes et les protestants*, «Chroniques de Port-Royal» 47/1998, p. 38. Cf. Jean Orcibal, *Le premier Port-Royal : Réforme ou contre-Réforme?*, in *La nouvelle clío*, Bruxelles, 1950, mai-juin n°5/6, p. 238-280, poi in *Études d'histoire et de littérature*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1956 e Alain Tallon, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Paris, Cerf, 1990, pp. 90-91.

⁴⁸⁶ Si propone in appendice una schedatura dell'orario della vita spirituale di Port-Royal, n modo da mostrare l'ordine del giorno proprio della comunità. Cf. *Horarium*.

⁴⁸⁷ Cf. Léopold Willaert, *La restauration catholique (1563-1648)*, vol. 18 della voluminosa *Histoire de l'Église*, par Fliche et Martin, Paris, 1960, p. 43.

ricorda continuamente che l'elemento caratterizzante della preghiera è che sia il frutto di raccoglimento, discrezione e libertà, ma all'interno di una serie di regole che riescono a inquadrarla ed esaltarla, senza per questo ridurla a 'esercizio', nel senso ignaziano del termine.

Oltre alla tradizione benedettino-cistercense, in stretto dialogo con elementi della controriforma, salesiani, beruliani e sancyraniani, bisogna tener conto della componente rappresentata dai direttori giansenisti, con lo sforzo di portare alle estreme conseguenze applicative i risultati della ricerca gianseniana sulla dinamica tra natura lapsa ed elezione gratuita, e in convergenza con un rinnovato interesse per l'antichità cristiana condiviso sia dai riformatori che dagli eruditi *Messieurs*, che intraprendono il progetto di un rinnovamento della liturgia congiunto alla traduzione integrale delle Scritture e la produzione di apparati critico-esegetici⁴⁸⁸. A Port-Royal, la preghiera spontanea, generata dal cuore, impregna tutta la vita dell'orante, che si nutre della Parola, in attesa dell'unzione dello spirito e l'esperienza di Dio, secondo la figura di marca benedettina, e non solo, dell'*homo orans*.

2.2.1. Aspetti documentari.

I primi testimoni delle Constitutions si caratterizzano per una particolare attenzione dedicata all'ambito teologico-spirituale: lo slancio 'ispirato' della composizione intraprende un percorso che risulta infine assestato in uno stile più legalistico e rigido, in osservanza alla tradizione di questo genere di documenti. Ellen Weaver-Laporte⁴⁸⁹ ritiene che i primi veri abbozzi delle *Constitutions* risalgano più precisamente al periodo della fondazione dell'Institut du Saint-Sacrement (1633): al suo sofferto fallimento (1638)⁴⁹⁰, viene incorporato a Port-Royal, assieme ad alcune sue pratiche, divenendo parte della tradizione. Probabilmente, la necessità di

⁴⁸⁸ Cf. Ellen Weaver-Laporte, *Contribution des port-royalistes aux liturgies néo-gallicanes*, «Chroniques de Port-Royal», (35)/1986, pp. 175-176. Proprio quando Saint-Cyran e il suo interprete Arnauld cominciano la ricerca erudita sui testi antichi intrecciata all'interesse per una riforma liturgica ispirata alle antiche pratiche cristiane, sono sottoposti agli attacchi dei patrologi gesuiti Denis Sirmond e Jacques Petau: lo slancio nella ricerca accolto e compiuto dalla generazione successiva, da Arnauld d'Andilly, Le Maistre, Sacy, ecc.

⁴⁸⁹ *The Evolution*, op. cit., pp. 84-85.

⁴⁹⁰ «L'affaire de notre Maison du S. Sacrement, qui me donne une grande peine, ne sachant pour plusieurs raisons si Dieu veut qu'elle s'acheve» (*Lettre LXXI à la bienheureuse Mere de Chantal* (22 dicembre 1637), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 131).

elaborare un documento in vista di organizzare e gestire la riforma del monastero, è ancora più antica: al debutto della riforma, la sistemazione dell'orario dell'Ufficio delle letture, l'individuazione delle regole per l'elezione della badessa, la descrizione dei tempi e i luoghi per il silenzio rappresentano un obiettivo prioritario: mère Angélique prepara una serie di esplicazioni dei regolamenti istituzionali, cui è legato il monastero, come la Regola di san Benedetto⁴⁹¹, la *Carta Charitatis*, gli Statuti cistercensi e la *Règle de saint Benoît a l'usage des Religieuses Cisterciennes*, che rappresentano di fatto le fonti a partire dalle quali si comincia il *dressage* delle Costituzioni; mentre matura il momento in cui si prepara il trasferimento a Parigi, sotto la giurisdizione dell'Arcivescovado, avvenuto nel 1626. Il bisogno di scrivere delle costituzioni è già esplicito nel 1627, in una lettera di supplica al papa per l'approvazione del nascente Institut du Saint-Sacrement, mère Agnès ne fa menzione⁴⁹².

Ad ogni modo, diversi anni più tardi, quando nell'autunno del 1647 nasce Port-Royal du Saint-Sacrement dalla fusione dei due monasteri e vien apposta la simbolica croce rossa dell'Institut sullo scapolare bianco cistercense, come ricordano i ritratti delle badesse ad opera di Philippe de Champaigne, mère Angélique assicura alla cara amica Luisa di Gonzaga che la fusione non altera la priorità della Regola, ma si arricchisce di pratiche di assistenza eucaristica, di cui è in corso la stesura in vista di una non meglio specificata pubblicazione⁴⁹³. Pur nell'abbondanza di scritti normativi di devozione eucaristica che sono pervenuti in forma manoscritta o a stampa, non è stato possibile rintracciare alcuna bozza che fosse esplicitamente attribuita a mère Angélique, anche se qualche mese più tardi, scrive di testi cresciuti e

⁴⁹¹ Ellen Weaver-Laporte, ha condotto una ricerca finalizzata a ritrovare testimoni della Regola tra i *papiers* di Port-Royal. Seppure l'esito negativo lasci aperta la questione su quali traduzioni siano utilizzate all'interno del monastero, si è in grado di rintracciare le numerose referenze alla Regola (*Fidélité à la Règle de saint Benoît dans les Constitutions de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 52/2003, pp. 195-198).

⁴⁹² Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 2.

⁴⁹³ «Nous avons écrit à Votre Majesté comme nous avons reçu l'habit du S. Sacrement, qui est un scapulaire blanc qui a une croix rouge dessus. Nous n'avons point changé notre regle de S. Benoît: mais nos Constitutions sont accommodées à la devotion du S. Sacrement, & selon les obligations que nous avons de l'adorer en ce divin Mystere, non seulement par louanges & oraisons perpetuelles, mais par l'imitation des divines vertus dont il nous montre l'exemple. Nous ferons bientôt, Dieu aidant, imprimer des Pratiques de devotion pour nos assistances devant le très saint Sacrement, & nous ne manquerons pas de les envoyer à Votre Majesté» (*Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 350-351).

rivisti con cura⁴⁹⁴ e quasi cinque anni dopo altri (o gli stessi) attendono un'importante revisione da Antoine Arnauld⁴⁹⁵. Non si può quindi affermare con certezza se le *pratiques de devotion*, le *petites devotions* o le *considerations* citate nell'epistolario siano o no il medesimo testo o diversi; né in quale misura esse abbiano contribuito allo sviluppo delle Costituzioni, ma ciò non vuol dire che l'influenza angelicana non sia stata considerevole: come annota Louis Cagnet, quando nel 1647 mère Agnès comincia la composizione delle *Constitutions*, esse sono una sorta di riassunto e codificazione delle diverse regole che, poco a poco, mère Angélique ha introdotto e sperimentato nella sua comunità⁴⁹⁶.

Infine, non bisogna sottovalutare l'importanza del contributo di Antoine Arnauld, come testimonia lo scambio epistolare con mère Agnès: in una lettera del 17 marzo 1647 chiede espressamente la correzione, mentre nella successiva lo ringrazia infine per il lavoro svolto⁴⁹⁷. Dopo la revisione arnauldiana, il progetto è infine presentato e approvato dall'arcivescovo di Parigi, Jean-François de Gondi. Altri abbozzi di scritti normativi e relativi alla riforma possono inoltre essere rintracciati nel *Journal manuscrit de Port-Royal de l'année 1669 à l'année 1679 suivi de diverses lettres de 1669 à 1675*⁴⁹⁸, in cui si trovano dei *Chapitres des Constitutions de Port-Royal qui ne se trouvent point dans l'édition imprimée; ou qui n'y sont qu'en partie*, costituiti da brevi commentari sulla carità, l'obbedienza, la castità, la beneficenza e un capitolo sulle dispense e i permessi. Si segnala infine l'esistenza di diversi manoscritti della versione finale, ciascuno corredato da diverse annotazioni che chiarificano le citazioni a testi patristici o alle Scritture⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ «Nous envoyons à Votre Majesté de petites devotions au S. Sacrement qu'elle a déjà vues pour les lui ramener. On a fait quelques réflexions dessus; mais nous n'oserions les envoyer qu'elles n'aient été revues & approuvées, & la difficulté de pouvoir traiter avec M. Arnauld nous retarde» (*Lettre CCXVIII à la Reine de Pologne* (17 avril 1648), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 368).

⁴⁹⁵ «Je lui envoie des Considerations sur le très saint Sacrement. Je suis fâchée de ce qu'elles ne pourront arriver pour sa Fête: mais il est toujours le tems de l'honorer, puisque l'infinie bonté de Dieu le rend toujours present sur les Autels» (*Lettre DLIV à la Reine de Pologne* (22 mai 1653), *ivi*, t. II, p. 325).

⁴⁹⁶ Cf. Louis Cagnet, *La réforme*, op. cit., p. 158.

⁴⁹⁷ *Lettre LXXXI*, in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 133-135.

⁴⁹⁸ BPR, ms. PR 42. Presso lo stesso fondo si trovano diversi *Extraits du Journal* (ms. PR 190) e altre copie manoscritte (mss. PR 63-64).

⁴⁹⁹ Cf. BN, f. fr. ms. 13886 e BPR, ms. PR 145bis. Ciò testimonia la circolazione frequente di tali testi anche fra le monache, contrariamente all'ammissione d'ignoranza che viene loro richiesta al momento della firma del formulario. Al momento dell'interdizione dei sacramenti durante la persecuzione, mère Angélique scrive al fratello Antoine che le consorelle si sforzano di fare della misura punitiva

L'elaborazione delle Costituzioni è quindi un processo di ampio periodo, che trova la sua maturazione al momento in cui l'opera viene commissionata a mère Agnès e perviene, dopo vari arrangiamenti, alla stampa nel 1665. La stesura è lunga e discontinua, raccogliendo le esperienze di molti anni, ed è spesso soggetta a integrazioni e importanti revisioni⁵⁰⁰. Indubbiamente, bisogna notare che la revisione delle Costituzioni da parte dei *Messieurs* ha avuto un peso considerevole nella redazione finale del testo. Nondimeno, sembra interessante una lettura delle Costituzioni capace di evidenziare il loro valore in quanto documento di comunità⁵⁰¹.

Entrando nel dettaglio dei manoscritti accomunati dal titolo di *Constitutions de Port-Royal*, presentiamo una rassegna essenziale per restituire una panoramica dei testimoni diretti.

- Il ms. 19850, conservato presso la Bibliothèque Nationale, rappresenta la più antica versione originale delle Constitutions: risale al 1648 e differisce dalla versione a stampa soprattutto per quanto concerne il diritto della badessa alla nomina del superiore del monastero delegato del vescovo.
- Il ms. 3337, conservato presso la Bibliothèque Mazarine, rappresenta uno stato intermedio tra la versione finale e l'archetipo. Datato 1656, sviluppa maggiormente le sezioni dedicate alla confessione e alla comunione. È notevole l'influenza arnauldiana nei capitoli concernenti la confessione e la comunione: il manoscritto reca la dicitura: «[Constitutions] dressées par la Reverende Mère Agnès de St. Paul Arnauld, et reveües par Messire Antoine Arnauld Son Frere».
- I mss. 1-2, conservati presso gli Archives départementales di La Vienne sembrano essere una copia del BM, ms. 3337.
- Il ms 1317 conservato presso la Bibliothèque de la ville de Lyon presenta la versione finale della sezione sulla dote, ma un paragrafo dedicato alla preghiera accompagnata dal canto plano lascia intendere che sia una copia ad uso di un'altra congregazione locale. La datazione oscilla tra il 1656 e il 1665, periodo in cui era temerario scegliere il modello di vita monastica di Port-Royal, tacciata di filogiansenismo.
- Il ms 19707, conservato presso la Bibliothèque Nationale, sembra essere una bozza per la stampa. Include, primo fra tutti, l'*Avis sur la publication*; il breve saggio sull'*Esprit du monastère de Port-Royal* e un abbozzo di quel che sarà la sezione, curata da Jacqueline Pascal, sul *Règlement pour les Enfants* e delle *Pensées sur la Cérémonie de la Vesture e de la Profession*.

va un esercizio della «pénitence que vous leur avez enseignée par votre Livre» (Angélique Arnauld, *Extraits des lettres*, op. cit., I pt., p. 8).

⁵⁰⁰ Ad esempio, allo scoppio delle *querelles* attorno alla *Fréquente Communion* (1643) e delle *Provinciales* (1655-1656), si modificano le sezioni sulla penitenza e la comunione. Per quanto concerne le pratiche di comunione e penitenza si rinvia al capitolo successivo sull'adorazione eucaristica a Port-Royal.

⁵⁰¹ Il rimando è ai capp. successivi.

Una variante significativa si rileva tra i manoscritti del 1648 (BF, ms. 19850, p. 22) e 1656 (BM, ms. 3337, p. 15), e la versione definitiva a stampa, che cambiano la locuzione «de l'oraison mentale qui se fait en commun...» in «Oraison secrette...». La prima vien usata dai gruppi che seguono la preghiera metodica (gli oratoriani, i gesuiti); l'altra suggerisce piuttosto la preghiera ispirata e modellata sull'esempio evangelico, e ricorda il secondo capitolo della Regola di san Benedetto, in cui si raccomanda la brevità della preghiera e la purezza di cuore dell'orante. A tal proposito, Ellen Weaver-Laporte avanza l'ipotesi «that Mère Angélique and Mère Agnès were influenced in the composition of the Constitutions by the last Cistercian confessor of Port-Royal, Dom Maugier, who was one of the leaders of the Strict Observance»⁵⁰².

Il rispetto delle forme di preghiera spontanea della tradizione monastica viene riabilitato ufficialmente nella pratica dell'abbazia, lasciando in secondo piano, senza abbandonarla, la preghiera metodica appartenente alla spiritualità tridentina. Più precisamente, mère Agnès, guidata da direttori oratoriani, favorisce questo tipo di meditazione più formalizzata rispetto a quella che mère Angélique, sotto la direzione di Saint-Cyran, preferisce per una preghiera libera e spontanea, come nella tradizione benedettina. Non bisogna necessariamente interpretare la sostituzione di *segreta* a *mentale* come il marchio di una precedente scuola interna a Port-Royal, individuabile nella riconsiderazione dell'identità benedettino-cistercense del monastero da parte di mère Angélique; si può piuttosto ritenere che sia infine egemone, negli anni in cui le Costituzioni vengono composte, uno pneumatismo di marca sancyraniana che permea le pratiche in uso prima del 1635, all'inizio della fruttuosa direzione della riformatrice da parte teologo⁵⁰³.

⁵⁰² *The Evolution*, op. cit., p. 51. Étienne Maugier (1573-1637), durante i quindici anni che precedono la morte, tiene le funzioni di vicario generale della Stretta Osservanza di Cîteaux.

⁵⁰³ La variazione del termine mostra infine come a Port-Royal, durante la redazione di un complesso documento di autorappresentazione, sia ancora forte lo slancio della riforma intrapresa vent'anni prima. Saint-Cyran e Angélique da una parte, sostenitori della preghiera benedettina e cistercense, convinti che il rinnovamento della vita cristiana debba passare dall'emancipazione dalle sintesi scolastiche e un ritorno alla purezza delle Scritture dei padri e dei primi cristiani, si devono confrontare, nel comune desiderio di mettere in pratica la teologia agostiniana della conversione, con Angélique Saint-Jean, Martin de Barcos e Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, che tendono a rinforzare lo pneumatismo nella preghiera, in una lettura radicale dei presupposti teologici giansenisti.

2.2.2. La pubblicazione.

Nella sentenza del 17 novembre 1664 l'arcivescovo Péréfixe interdice e priva le monache di Port-Royal dei sacramenti. «A rimedio di un così grande male e per attivare una ribellione tanto ingiuriosa dei giudizi dei superiori ecclesiastici, ... finché Dio non darà loro la grazia di riconoscere i loro errori»⁵⁰⁴. Sin da quando riceve le Bolle per il suo ufficio, nell'aprile del 1664, Péréfixe comincia a visitare il monastero di Parigi per rimediare alla resistenza, fino ad inasprire sempre più la sua posizione. In agosto l'arcivescovo si esprime con amarezza⁵⁰⁵ e prende la decisione di disperdere le dodici monache non firmatarie in diversi conventi parigini, dove rimarranno per un anno. A Port-Royal vengono inviati una superiora dell'ordine della Visitazione e altri confessori, tra cui anche dei gesuiti, per poi riunire le recalcitranti nel giugno del 1665 nel monastero di Champs⁵⁰⁶.

La storia della pubblicazione delle *Constitutions* si presenta in questo quadro turbolento. La notizia della pubblicazione olandese (Mons, 1665) arriva a Jean Racine, che la riferisce subito a Nicole⁵⁰⁷: nello stesso anno esce presso il medesimo editore Gaspar Migeot⁵⁰⁸ il *Nouveau Testament de Port-Royal*, detto di Mons. Migeot sottopone le *Constitutions* e il *NT* al censore diocesano Maes e ottiene l'approvazione nel 9 settembre 1665. Subito dopo arriva la concessione dei privilegi di stampa da parte di Filippo IV di Spagna: nel pieno della guerra di successione, la pubblicazione di autori considerati avversari della corona francese si carica di un chiaro valore politico. L'edizione del 1674 appare invece in un periodo in cui i seguaci di Port-Royal cercano di riunirsi attorno alla comunità. Madame de Longueville ha fatto costruire un piccolo castello

⁵⁰⁴ *Sentence de m. l'Arch de Paris, portant interdiction des Sacrements aux Religieuses de P.R. des Champs & privation de voix active et passive, etc...*, in *Divers Actes*, op. cit., n. 9, pp. 24-25.

⁵⁰⁵ «Vous etez pures comme des Anges et orgueilleuses come Lucifer» (*Divers actes*, op. cit., n. 2, p. 96).

⁵⁰⁶ Le monache interpretano positivamente l'evento, in quanto opportunità per una loro nuova riunione. Cf. *Journaux*, in *Divers Actes*, op. cit., n. 11, pp. 1-2.

⁵⁰⁷ *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 197.

⁵⁰⁸ Migeot si lega a Port-Royal da quando a Parigi conosce l'editore Savreux, imprigionato per aver pubblicato alcune carte del monastero e di intellettuali prossimi, in particolare le *Provinciales*, nel 1656.

vicino il monastero e mademoiselle de Vertus un piccolo ritiro, mentre i solitaires vivono nelle Granges⁵⁰⁹.

Port-Royal ha ormai grande considerazione nell'élite intellettuale dell'epoca. Questa seconda edizione non presenta varianti significative con la prima, ma porta la dicitura: «A Bruxelles, chez Lambert Marchant» e le stesse approvazioni della 1665. Il privilegio è concesso stavolta da Carlo II, futuro Filippo V, successore di Filippo IV morto nel 1665 e impegnato subito nella guerra contro Luigi XIV per i Paesi Bassi⁵¹⁰. Intorno al 1679, Angélique de Saint-Jean ottiene con difficoltà l'approvazione romana delle Constitutions grazie al servizio di Sebastien Joseph Cambout de Pontchâteau, considerato il centro delle relazioni con i diversi partiti oppositori dei gesuiti e delle teorie regaliste⁵¹¹. Infine, nel 1721, la nuova edizione presso l'editore parigino Guillaume Desprez non riscontra difficoltà per ottenere l'approvazione dal reggente Philippe d'Orleans, in nome di Luigi XV: segno che la polemica antigiansenista è ormai sopita. La grande storia dell'abbazia continua infatti nei fenomeni dei *gémissements* sulle rovine, o dei pellegrinaggi e dei miracoli di saint-Médard⁵¹².

Bisogna innanzitutto notare che la pubblicazione delle Constituzioni rappresenta il coronamento di un certo assestamento della

⁵⁰⁹ Dal 1626 al 1648 il monastero di Champs rimane chiuso eccetto che per un cappellano che si occupa dell'assistenza all'eucaristia. Il primo dei discepoli di Saint-Cyran, Antoine Le Maître, nipote degli Arnauld, decide di trasferirsi in ritiro nel 1638, seguito presto da un gruppo di intellettuali che sarà infine detto dei *solitaires* o *messieurs* di Port-Royal, dal modo un cui usano chiamarsi l'un l'altro (cf. *Idée des écrits de la Mère Angélique de Saint-Jean*, in *Conférences*, op. cit., t. III, p. 333). Quando nel 1648 mère Angélique vuole ritornare nel monastero assieme a un gruppo di altre suore, essi si trasferiscono nelle «Granges», vicino al monastero, separati da esso dalla scalinata *des cents degrés* che risalgono mattina e sera per unirsi agli uffici monastici. Inaugurano in quegli anni le *Petites écoles*.

⁵¹⁰ Una volta che nel 1676 Luigi XIV avrà vinto la battaglia campale di Ninove, con l'*Arret du Champ de Ninove* riprenderà la sua guerra ideologica contro Port-Royal (Charles Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Hachette, 1848, t. V, p. 5); ma è evidente che l'approvazione da parte di Carlo II ha un carattere politico. Quando nel 1679 si conclude la guerra contro la Spagna con il Trattato di Nijmegen, col quale annetteva la Franca Contea e altre fortezze nei paesi bassi belgi, Luigi XIV si lamenta ancora dei giansenisti, come riporta Sainte-Beuve, usando l'espressione: «Ces Messieurs de Port-Royal, toujours ces Messieurs!» (*Port-Royal*, éd. Leroy, op. cit., t. III, p. 153).

⁵¹¹ Diversi scritti di Pontchâteau inerenti la storiografia portorealista sono raccolti nel *Recueil 1740*, op. cit. Uno studio approfondito gli è stato dedicato da Bruno Neveu, in *Sebastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634-1690) et ses Missions à Rome*, Rome, École Française de Rome, 1968, p. 195. Sempre grazie all'aiuto di M. de Ponchâteau si ottiene a Roma l'insperato appoggio papale a favore della continuità del diritto d'elezione della badessa a Champs, nel rispetto degli accordi precedenti e secondo la tradizione benedettina-cistercense. Nel commentario al capitolo LXIV della Regola, sull'elezione dell'abate, mère Angélique appunta come sottotitolo «Après la seconde et miraculeuse élection du huitième août 1681» (*Discours... sur la Règle de Saint Benoît*, op. cit., t. II, pp. 492-509).

⁵¹² Cf. Cécile Gazier, *Histoire de la société de Port-Royal et de la bibliothèque de Port-Royal*, Paris, 1966 e Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIe siècle*, Paris, Julliard, 1985.

riforma, con la sua istituzionalizzazione in quanto lascito perpetuo alle generazioni successive e insieme conclusione di quell'indagine retrospettiva della tradizione monastica e della riforma. Tuttavia, questa come le successive pubblicazioni, assumono contestualmente la funzione di supporto alla campagna di difesa di Port-Royal dalle misure punitive concernenti la firma del formulario⁵¹³.

In quanto esempio di purezza e ortodossia nella tradizione ecclesiastica, la riforma intrapresa e sviluppata nell'abbazia nell'arco di cinquantennio offre il suo frutto maturo nelle Costituzioni, che rappresentano la sintesi dell'eredità benedettino-cistercense, delle esperienze salesiane, oratoriane e infine gianseniste della comunità. Le Costituzioni partecipano indirettamente alla campagna di difesa delle religiose che i *Messieurs* mettono in atto in occasione delle persecuzioni degli anni 1660: in questo slittamento a fini storico-apologetici, la testimonianza della riforma corre però il rischio di essere deviata dal suo obiettivo memoriale e documentario originariamente estraneo alle logiche delle *querelles*. D'altra parte, le monache e i *Messieurs* scrivono numerose dichiarazioni pubbliche in merito, e continuano ad occuparsi delle pratiche interne al monastero, seppure, poco a poco, il monastero disparisca, le sue risorse venendo sottoposte a misure punitive, come ad esempio con la proibizione dell'ingresso di nuovi membri, nell'obiettivo esplicito di annichilire la comunità e tranciare i legami con l'esterno.

Le *Constitutions* vedono infatti la loro pubblicazione proprio nel periodo in cui la riforma comincia a perdere vigore, a causa della separazione dei conventi, la persecuzione, le restrizioni punitive, ecc. Nondimeno, bisogna ricordare che nello stesso tempo esse assumono un valore di rappresentazione storica e memoriale e partecipano alla costituzione di una mitografia su Port-Royal, modellata e spesso appiattita dal continuo riferimento agli ideali fondatori originari. Per capire le dinamiche di una riforma in sviluppo si deve infatti porre attenzione ai documenti e agli eventi delle persone coinvolte, ma è inevitabile assumere, per la scrittura di una storia del movimento, una prospettiva

⁵¹³ Assieme ad altri atti di appello da parte delle monache (i *Divers actes, Défenses e Réponses* al re o a Péréfixe, ecc.), o le varie apologie e difese da parte di personaggi autorevoli vicini al monastero, prima fra tutte quella redatta dall'équipe formata da Antoine Arnauld, Claude de Sainte-Marthe e Pierre Nicole, l'*Apologie pour les religieuses de Port-Royal* (in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, n. XVII, pp. 165ss).

ben precisa, attraverso l'analisi testuale e riportando biografie di persone significative: in questo si può scorgere il limite dell'impresa memorialistica del Port-Royal di Angélique de Saint-Jean a partire dagli anni 1650. Tuttavia, nella lettura di un documento corale come le Costituzioni bisognerebbe tener conto dei fattori relazionali che hanno peso nella loro stesura, come pure nel loro successo e popolarità nei circoli giansenisti dei due secoli seguenti.

A margine di tali considerazioni, sembra opportuno ricordare l'affermazione di Polycarpe Zakar, a proposito della riforma cistercense del primo Seicento francese: «Les mouvements qui touchent à la spiritualité, même s'ils sont seulement locaux, ont généralement pour auteur une personnalité forte et énergique. Par la suite l'auteur fait partager ses idées à d'autres avec lesquels il passe à l'exécution. C'est pourquoi la clef de la compréhension des mouvements de cette sorte se trouve toujours dans la vie des principaux acteurs»⁵¹⁴.

Circa il caso di Port-Royal, si può inoltre aggiungere che tale fattore personale con coincide direttamente col carisma da individuare nella persona della fondatrice-riformatrice⁵¹⁵, ma che tale aura agisce, nel filtro rappresentativo della memoria di comunità, secondo una dinamica inversa, cioè nell'identificazione delle successive badesse nella prima riformatrice, mostrando come le modalità di interiorizzazione del ruolo carismatico da parte del gruppo che ne articola l'eredità tendono infine a coincidere col ruolo stesso, esaltando l'emblematicità carismatica della persona particolare.

Questo processo risulta più chiaro nella figura di Angélique de Saint-Jean e si esprime massimamente nel *corpus* degli scritti che rielaborano altri delle precedenti mères, sotto forma di commentari, avvisi, conferenze, discorsi, ecc. di cui abbonda la storiografia portorealista. Ciò mostra la volontà di mantenere una stretta continuità tra le generazioni, fino a delineare un'immagine ben precisa della comunità che viene infine tramandata a lungo, fors'anche fino alla nostra contemporaneità, a sua volta acquisendo nuove prospettive e interpretazioni.

⁵¹⁴ *Histoire de la Stricte Observance de l'Ordre cistercien, depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu (1606-1635)*, Rome, Ed. Cisteciennes, 1966, p. 51.

⁵¹⁵ Cf. Basil Parrington, *A Sociological Approach to the History of a Religious Order*, in Id. (ed.), *The Cistercian Spirit: a Symposium*, Washington, Cistercian Publications, 1973, p. 139.

2.2.3. Conclusioni.

Per quanto riguarda il caso di Port-Royal, la mitizzazione-storicizzazione della comunità e delle sue vicissitudini parte dunque dal graduale assestamento della riforma e delle modalità mediante cui essa vien concepita e praticata: il suo sviluppo si arresta davanti la costituzione del mito di rappresentazione della comunità, determinando un salto dall'ambito strettamente storico-ecclesiastico a quello culturale o di storia della cultura religiosa. Inoltre, è interessante notare come le Constitutions funzionino sia come definizione di un ideale, sia come strumento per la sua realizzazione: già nella *princeps* del 1665, si sottolinea che il tipo di vita seguito dalla comunità, e infine scritto nelle regole, resta in perfetto accordo con l'idea di perfezione cristiana cui tendono e assumono per ciò stesso un valore edificante universale.

Or, ce que ces Constitutions ont de particulier, que ce n'est pas une lettre seche qui commande simplement comme dans la lot de rigueur, mais des avis pleins de lumière qui éclairent en commandant, & qui s'arrestent moins à prescrire ce qu'il faut faire, qu'à marquer les dispositions de grâce avec lesquelles tous les Chretiens doivent daire de semblables actions. Les points les plus difficiles de la perfection Chrestienne y sont représentez d'une maniere si édifiante & si remplie d'Onction quo est porté à les embrasser par l'amour qu'on en conçoit: & ce qu'elles enferment en commun à toutes les conditions du Christianisme, qui est l'esprit de foy & de charité qui doit accompagner tout ce que font les fideles, est tellement répandu dans toutes ces instructions qu'il n'y a personne qui ne puisse y apprendre à vivre & à agir en Chrestien dans quelque forme de vie où il se trouve engagé par la providence divine⁵¹⁶.

Attuare tale perfezione incontra spesso ostacoli che vengono superati solo con la perseveranza dell'esercizio⁵¹⁷, resa possibile dall'unzione, secondo cui «les Constitutions... se sont faites par cette même conduite de l'Esprit de Dieu, et on les a longtemps pratiquées avant que de les écrire»⁵¹⁸. Si tratta di un adagio classico agli *eserga* di molte regole e statuti, ricalcando le prescrizioni della Regola di san Benedetto: essa è infatti il cuore e l'origine della riforma di Port-Royal,

⁵¹⁶ Avis sur la publication, in Constitutions (1665), pp. [XI]-[XII].

⁵¹⁷ «Il est difficile de s'imaginer de beaux règlements quand on ne demeure dans la spéculation, & quo ne défend point jusqu'à la pratique. L'esprit de l'homme a une fécondité merveilleuse pour se former de belles idées; ses fictions [II] agréent souvent plus d'abord que la vérité, & la vertu réelle ne paroît pas aller si loin que celle qu'il figure. Mais tout cela s'évanouit lorsqu'il s'agit d'exécuter ces projets si parfaits en apparence. Il se presente des difficultés que l'on n'avoit prévues, on rencontre des inconvénients ausquels on n'avoit pas remedié. Il y a des vertus qui paroissent posées, de sorte que la pratique de l'une semble nuire à celle de l'autre» (*Avis sur la publication de ces Constitutions de Port-Royal*, in *Constitutions* (1665), p. [I]-[II]).

⁵¹⁸ Avis sur la publication, in Constitutions (1721), p. [V].

incentrata sul rispetto rigoroso delle codificazioni liturgiche e della preghiera in generale, mantenendo un forte distacco dal misticismo.

Se talvolta esso sembra apparire tra gli scritti della comunità, ciò avviene in ragione dell'influenza di Saint-Cyran, dei contatti con l'*École française* con l'Oratorio, nonché per l'eredità lasciata dalle relazioni intessute nel periodo dell'Institut du Saint-Sacrement. Questi contatti apportano alla spiritualità di Port-Royal gli elementi di un misticismo basato sull'esaltazione del sacerdozio (Bérulle), sull'adorazione e l'annichilamento in Cristo sommo sacerdote (Saint-Cyran), ma ciò sempre in dialettica con l'impianto benedettino-cistercense della preghiera contemplativa e delle cerimonie liturgiche. Come nota Ellen Weaver-Laporte, «much which was stigmatized as Jansenist at Port-Royal was in fact – at least in its source and in its purest form – Cistercian»⁵¹⁹.

Se a Port-Royal si dà esperienza mistica, è mediante l'unione a Dio per via di preghiera modellata e sedimentata nella tradizione della liturgia, nella parola istituzionalizzata, scolpita definitivamente e contornata dal silenzio cistercense che pervade interamente gli spazi e i tempi dell'abbazia. L'esperienza di Dio è anzi il silenzio stesso, saturato dalla parola di lode che, opportunamente sorretta dalla comunità nella sua articolazione e pronuncia, conduce all'incontro tra l'anima contemplativa e il Dio amato, invisibile e reale.

Port-Royal è ascolto tra le parole: le stesse esplicazioni di passi scritturali, le conferenze e i discorsi pubblici, la «voix des abbesses», di cui ha scritto Thomas Carr⁵²⁰, pur assumendo spesso riflessioni sulla storia del monastero, sono saturi di riferimenti alle Scritture e rappresentano, per l'alto grado di istituzionalizzazione nella struttura ecc., una cerimonia in sé d'analisi e di memoria per la comunità.

⁵¹⁹ *The Evolution*, op. cit., p. 46.

⁵²⁰ Carr, *Voix des abbesses*, op. cit.

Capitolo 3. IMMAGINE DELLA PREGHIERA A PORT-ROYAL

3.1. Statuti della preghiera.

La grâce d'oraison... est l'esprit du christianisme⁵²¹.

Dell'incessante varietà delle forme che è venuta storicamente assumendo la vita monastica, interessa notare, pur ammettendo la difficoltà di trovare un aspetto comune al quale i differenti Ordini si siano conformati, almeno una caratteristica fondamentale, concorde con la tradizione, cioè che la vita monastica sia una vita contemplativa, nel senso che è capace di quella *passio divinatorum* che individua la conoscenza di Dio in quella esperienza suprema, lontana dalla speculazione, in cui i segni parlano più di quel che dicono. Come spiega Jacques Maritain, se l'uso del termine contemplazione è stato mantenuto per indicare sia l'esperienza mistica che il pensiero teorico, ciò è avvenuto per una «heureuse équivocité»⁵²².

La preghiera essendo il mezzo principale per comunicare con Dio, la sua pratica mira a renderla lo stato normale e ordinario di chi prega: essa viene insegnata in forma pratica con esercizi generalmente desunti dall'ambiente monastico e questa ritualità mostra come la liturgia non sia circoscritta al momento simbolico dell'assemblea e dei riti, ma si estenda

⁵²¹ *Lettre XXIV à M. Arnauld d'Andilly* (8 juillet 1634), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 44. Cf. anche t. I, pp. 58, 73, 101.

⁵²² Jacques Maritain, *Carnets des notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 329-30; tr. it. Bice Tibiletti, Brescia, Morcelliana, 1967, p. 349.

piuttosto all'intera vita e quotidiana, in cui ha effetto oltre l'esperienza empirica controllabile. In questo senso dev'essere intensa la continuità della preghiera, che occupa integralmente l'esistenza dell'orante nella comunicazione divina, come spesso ribadiscono i testi che regolano la vita dei religiosi. In un senso più lato, per liturgia si può intendere difatti l'insieme di preghiere, parole e gesti di cui la comunità orante si serve per indirizzarsi a Dio: queste preghiere e questi riti sono ufficiali, cioè fissati dalle autorità competenti all'interno del monastero in conformità con le direttive ecclesiastiche. Dunque la preghiera individuale viene praticata in quanto culto che coi suoi riti traduce concretamente lo spirito religioso stabilito sia secondo la maniera indicata nei documenti costitutivi della comunità; sia nel modo in cui viene agito nell'ordinario, sotto diverse forme. Risulta quindi necessario esaminare la trasformazione di tali forme di preghiera individuale nella vita quotidiana, siano esse azione di grazie, comunione, conversione, espiazione, lode, penitenza, preghiera, riparazione, sacrificio, e così via.

La vita spirituale praticata nel monastero di Port-Royal durante i primi anni dopo la riforma di mère Angélique sviluppa diverse e peculiari modalità d'organizzazione della preghiera individuale rispetto a quella comunitaria, la quale corrisponde principalmente alla liturgia ordinaria: l'Ufficio delle Ore⁵²³, la celebrazione di messe, professioni, penitenze, processioni, adorazioni ecc. Conformemente alle disposizioni della Bolla di Pio V *Ad cuius notitiam* del 29 marzo 1566, vige l'obbligo dell'assistenza regolare all'Ufficio secondo le ore del giorno prefissate; inoltre, l'impianto della regolamentazione delle pratiche spirituali e di preghiera è benedettino-cistercense, e le Costituzioni esplicitano l'istituzione di un commento quotidiano a un capitolo della Regola di san Benedetto in sede di conferenza. Tale istituzione si ispira alle assemblee mattutine delle comunità benedettine delle origini, le quali, riunite attorno al loro abate, leggevano di un passaggio della Regola, lo discutevano e lo commentavano, corredandolo di istruzioni ed esortazioni tratte da testi

⁵²³ A Port-Royal, la giornata è divisa in *horae*, ciascuna santificata dalla lettura di salmi, inni, orazioni, di testi biblici e patristici, concordemente alle disposizioni dei breviari romano e parigino: Mattutino, Lodi, *Pretiosa*, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vesperi, Completa. Cf. l'*Horarium* allegato.

liturgici e scritturistici, senza che si risparmiassero le reprimende dell'abate sui mancomenti della regola⁵²⁴.

A Port-Royal, le conferenze sono occasione di vere e proprie istruzioni teologiche, che contrasterebbero con l'interdizione tridentina circa l'insegnamento teologico svolto da donne. Non a caso, le conferenze vengono stabilite all'inizio della riforma, nel 1609, nel momento in cui è in atto la sovversione contro le gerarchie maschili⁵²⁵: sopresse in seguito, durante il periodo in cui mère Angélique ritorna da Maubisson nel 1623, vengono ristabilite quando la comunità si trasferisce a Parigi nel 1626, e confluiscono all'interno di quell'ammodernamento delle pratiche delle religiose intrapreso da Sébastien Zamet nel neofondato Institut du Saint-Sacrement, su ispirazione degli usi delle carmelitane⁵²⁶.

Inoltre, le conferenze si distinguono dai capitoli perché concernono materie morali o spirituali, mentre gli altri riguardano la gestione della *maison*;⁵²⁷ si sostituiscono inoltre alle ricreazioni in uso presso molti altri istituti⁵²⁸ e prevedono una lettura da testi di pietà o il racconto di storie edificanti seguite da un commento aperto al libero dibattito, in cui «chaque religieuse y proposoit ses doutes, communiquoit ses réflexions, interrogeoit la Mère»⁵²⁹, «avec grande liberté»⁵³⁰, concludendo con un momento di confronto e correzione delle *coulpes*, le negligenze o gli errori contro la perfezione monacale⁵³¹. Come ha sottolineato Thomas Carr⁵³², la

⁵²⁴ Cf. Anselme Davril et Eric Palazzo, *La Vie des moines au temps des grandes abbayes*, Paris, Hachette, 2000. Su come si svolgevano le sedute dei capitoli, pp. 86-89; 244-247.

⁵²⁵ La riforma e la stretta osservanza della regola, sottolinea Perle Bugnion-Secrétan, rappresentano un mezzo per attuare una ribellione all'autorità paterna (cf. *La mère Angélique Arnauld*, Paris, Editions du Cerf, 1991, p. 27).

⁵²⁶ Cf. *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 206.

⁵²⁷ Cf. Angélique Arnauld, *Entretiens ou conférences*, op. cit., pp. 255-256; 287.

⁵²⁸ «Ce que l'on nomme ailleurs la recreation, on l'appelle ici Conference, laquelle ne se fait qu'une fois le jour, encore y a-t-il plusieurs jours qu'on ne la fait point, par esprit de retraite; comme durant le Carême, hors les Dimanches, tous les Jedis de l'année». (*Esprit de Port-Royal*, in *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 379).

⁵²⁹ Angélique Arnauld, *Entretiens ou conférences*, op. cit., p. IV. Cf. anche Jérôme Besoigne: «La Conférence se faisoit après le dîner, mais non pas tout de suite: c'étoit depuis une heure jusqu'à deux. Chacune avoit la liberté de parler; de faire quelque question à la Présidente pour s'instruire. Ordinairement la Mere entretenoit les Sœurs de quelque histoire, ou autre chose édifiante. Ensuite chacune se retiroit dans sa cellule pour la méridienne qui étoit d'une demi-heure. Elle n'avoit lieu que depuis Pâques jusqu'à la sainte Croix» (cioè principalmente in primavera e in estate fino al 14 settembre. Cf. Besoigne, *Histoire*, op. cit., t. II, liv. XII, 25, p. 612).

⁵³⁰ Una descrizione più dettagliata la fornisce mère Agnès Arnauld nel capitolo XXX delle *Occupations intérieures* (Paris, Savreux, 1665) dedicato alle conferenze (pp. 273ss).

⁵³¹ Esiste un *Avertissement sur les coupes tra le Instructions de la mère Angélique Arnauld* (PR 53, ff. 97-232) corrispondente allo scritto inserito nel tomo V delle *Lettres de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld, ancienne abbesse de Port-Royal* (BN, ms. 17794). Negli *Entretiens* di mère An-

conferenza a Port-Royal fa parte di una strategia di controllo globale dei discorsi pubblici e collettivi, gestiti dai superiori o dalle badesse, che conducono lo svolgimento della discussione, proponendo temi e confronti. All'interno di tali assemblee vengono pronunciati i discorsi e le esplicazioni delle badesse che vengono tramandati a partire dalla metà del secolo in diverse raccolte manoscritte e a stampa⁵³³.

Più in generale, per quel che riguarda la lettura a Port-Royal nel lungo periodo preso in considerazione (1600-1670), diverse fonti ci informano riguardo la circolazione frequente nel monastero di letture di pietà e devozione, come le Vite dei Santi e dei Padri del deserto⁵³⁴, di san Cipriano, san Prospero, san Giovanni Climaco⁵³⁵, ma soprattutto le opere di san Bernardo di Clairvaux⁵³⁶, come pure del Carmelo, con le opere di Luigi di Granada⁵³⁷ e santa Teresa d'Avila⁵³⁸. Esiste inoltre una lettura delle Sacre Scritture, pur meno frequente e resa difficoltosa dalle limitazioni di genere: la memoria dei testi biblici viene purtuttavia assicurata dalla ripetizione liturgica negli Uffici e nelle esplicazioni date dai direttori-confessori del monastero, nonché in quelle pronunciate dalle badesse alla conferenza o al capitolo. Come ribadisce il poscritto ideologico alle Costituzioni, *l'Esprit de Port-Royal*: «C'est pourquoy elles ne se lassent

gélisque si sottolinea che non sono permesse le correzioni in pubblico, se non in forma di avviso: «Il y a plusieurs maisons, où c'est une coutume qu'on s'accuse publiquement les unes les autres des fautes qu'on a faites... Il faut avouer que cela devoit bien nous humilier. C'est fort bien fait d'avertir celles qu'on voit parler trop haut, mais il faut que ce soit par forme d'avertissement & non de réprimandes» (*XLII Entretien* (30 août 1652), in Angélique Arnauld, *Entretiens ou conférences*, op. cit., p. 128).

⁵³² Carr, *Voix des abbesses*, op. cit..

⁵³³ Il riferimento è principalmente a: Angélique Arnauld, *Entretiens ou conférences*, op. cit., e ai *recueils* BPR, ms. PR 53; BN, mss. 17794-17796. Angélique de Saint-Jean, *Conférences*, op. cit. [=BN, mss. 13905-909; 19713; 19716-19717 = BPR, mss. PR 8; PR 58]. *Discours... appelés Miséricordes*, op. cit. [=BN, mss. 11918, 13248, 13909, 25808. BPR, ms. PR 76]. *Discours... sur la Règle de Saint Benoît*, op. cit. [=BPR, ms. PR 70].

⁵³⁴ I riferimenti a tali letture sono molteplici in molti scritti della comunità. Ne presentiamo alcuni tra quelli che si trovano in abbondanza già nel solo epistolario di mère Angélique Arnauld, informandoci sulla circolazione di tali opere. Cf. *Lettre CIV à M. d'Andilly* (17 novembre 1639) e *Lettre DI, à M. de Fleury* (19 novembre 1652), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 183 e t. II, p. 225.

⁵³⁵ Frequentissime le traduzioni di Robert Arnauld d'Andilly circolano a Port-Royal, a partire dagli anni 1640 (cf. Jean Lesaulnier – Anthony McKenna, *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Champion, 2001, s. v. «Arnaud d'Andilly, Robert»). Cf. rispettivamente agli autori citati: *Lettre DCLIV à la Reine de Pologne* (24 juin 1654), *Lettre CXCI à M. de Bernieres* (9 novembre 1640) e *Lettre DV à la Reine de Pologne* (12 décembre 1652), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, p. 510, t. I, p. 319 e t. II, p. 234.

⁵³⁶ «Je suis toute étonnée que Votre Majesté n'ait point encore reçu la Vie de notre Pere S. Bernard... Livre très beau & utile» (*Lettre CCXXII à la Reine de Pologne* (12 juin 1648), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 375). Per un esame approfondito, cf. l'importante studio, ricco di documenti, di Simon Icard, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709)*. *Saint-Cyran, Jansénius, Arnauld, Pascal, Nicole, Angélique de Saint-Jean*, Paris, Champion, 2010.

⁵³⁷ Cf. *Lettre CCXCVIII à M. Maquet* (7 juin 1650), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 478-479. Cf. anche III, 141.

⁵³⁸ Cf. *Lettre DCCVI à la Reine de Pologne* (7 mai 1655), *ivi*, t. II, p. 606. Cf. anche p. 585.

jamais des Evangiles les plus communs qui se lisent dans l'Eglise, les écoutant toujours avec une nouvelle attention, parceque ce sont des sources qui ne peuvent être épuisées»⁵³⁹.

Nei testi che regolano la preghiera a Port-Royal, il termine *oraison* occorre spesso come sinonimo di *prière*⁵⁴⁰ e ingloba di frequente in un'unica categoria i generi di esercizi spirituali che la tradizione distingue in *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*: bisogna ricordare che il contesto in cui si elabora tale metodo di preghiera è animato principalmente da due diverse scuole, quella post-ignaziana gesuitica e quella dell'École française, che, seppure sembrino opposte, condividono e partecipano entrambe a quel processo primo-moderno che riconsidera la precedente tripartizione, prediligendo vie compendiose, metodi brevi, riduzioni icastiche del metodo di preghiera, arrivando perfino, in certe radicalizzazioni, ad espungere il pensiero meditativo, come è facile intravedere nel *fil rouge* che lega Juan de la Cruz alla *querelle* quietista di fine secolo⁵⁴¹. In tal modo si radicalizza la classica partizione tra un'attività contemplativa, che esalta la materia della riflessione meditativa, e una meditazione esterna all'unzione spirituale, in quanto puro strumento diretto alla contemplazione, e vengono polarizzate come elementi in

⁵³⁹ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., § 15, pp. 375-376.

⁵⁴⁰ Per quanto concerne i termini di *prière* e *oraison*, i dizionari dell'epoca impiegano i due termini in maniera pressoché equivalente. 'Prière' implica l'indirizzarsi a Dio in maniera esplicita: 'invocation' (Furetière, Trévoux), 'réquisition' (Académie), 'demande' (Académie, Richelet, Trévoux). Diversamente, del termine 'oraison', se ne qualificano le modalità: 'vocale, mentale, jaculatoire' (Furetière, Académie), 'ardente, fervente, mentale, jaculatoire' (Richelet). Inoltre, l'aggettivo 'mentale' si applica soltanto all'*oraison*, mentre 'vocale' pertiene al campo della *prière* (P. Richelet, *Dictionnaire français tiré de l'usage et des meilleurs auteurs de la langue*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680 (Slatkine Reprints, Genève, 1970), 2 voll. A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et arts...*, La Haye et Rotterdam, 1690, 3 voll. Dictionnaire de l'Académie française, Paris, chez la Veuve J.-B. Coignard et J.-B. Coignard, 1694, 2 voll. *Dictionnaire universel français et latin contenant la signification et la définition tant des mots de l'une et de l'autre langue avec leurs différentes usages que des termes propres de chaque état et de chaque profession...*, Trévoux, E. Ganeau, 1704, 3 voll.). Furetière chiarisce la distinzione con più precisione: «[Oraison] chez les Chrétiens, signifie prière que l'on fait à Dieu et à ses saints... On distingue trois sortes d'oraisons; la vocale qui est l'ordinaire qu'on prononce de bouche; la mentale, se qu'on fait de la pensée en méditant; la jaculatoire qui se fait par une vive et prompte inspiration de cœur» . Mentre 'prière' sembra avere una connotazione più tecnica: «invocation qu'on fait à Dieu, à la Vierge et aux saints, à son Ange gardien, pour obtenir leur grâce, leur secours, leur intercession... Prières: se dit aussi en terme de bréviaire, de certaines oraisons antiennes ou versets qu'on dit en certains endroits de l'office» (Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., s. v. «Prière»)

⁵⁴¹ Il mistico spagnolo raccomanda di «ne plus se socier du discours et de la méditation [...] Laisser l'âme libre, desembarassée et délaissée de toutes les notices et pensées, sans se soucier là de ce qu'ils penseront et méditeront, se contentant seulement d'un regard amoureux et reposé en Dieu, et de demeurer sans sollicitude, sans efficace, et sans désir de le goûter ou de le sentir» (*Œuvres Complètes*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1985⁵, p. 408). Sulla tematica, debitamente percorsa e studiata, offre una sintesi François Trémolières nel suo recente saggio *Haine de la méditation? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique* («Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, pp. 537-555).

opposizione, piuttosto che fasi integrate, dando vita a diversi orientamenti, secondo che si privilegi l'una piuttosto che l'altra.

Mentre infatti gran parte degli *exercitia* post-ignaziani non sono che una fioritura attorno a meditazioni costituite sistematicamente secondo una *compositio loci* sempre più destinata all'erudizione o alla preghiera 'fredda'⁵⁴²; nell'École française, come presso i carmelitani, cappuccini e oratoriani, l'esercizio quotidiano obbligato predilige la via unitiva, in maniera simile alla tradizione monastica benedettino-cistercense – basata principalmente in moti anagogici e ispirazioni, cui si affianca una verifica basata sull'esperienza e la memoria – senza mancare di applicare la pratica della direzione spirituale moderna, sempre meno individuale e più sistematica nella costruzione di metodiche da ognuno percorribili.

Stando alla testimonianza complessiva dei testi di pietà ad uso delle religiose di Port-Royal, importa sottolineare la compresenza nella comunità di diverse modalità d'esercizio e di metodi di preghiera, che trovano la loro espressione peculiare nella pratica dell'orazione mentale. Da una parte, la spiritualità di mère Angélique, orientata verso la riconsiderazione della spiritualità benedettina e cistercense, e sotto l'influsso salesiano e oratoriano, la preghiera mentale corrisponde allo spontaneo costituirsi del pensiero meditativo all'interno di un'interiorità strutturata e cosciente. A partire dalla metà degli anni Trenta, sotto l'influenza di Saint-Cyran, la pratica della preghiera mentale matura verso uno pneumatismo che sottolinea la gratuità della grazia dell'orazione, tuttavia non approdando a un abbandono, cui è sempre stata contraria la riformatrice, bensì a un'attenta e complessa successione di considerazioni disposte in ordine, siano esse preparate in modo più o meno simile agli *exercitoria* post-ignaziani, oppure ispirate dalla preghiera ufficiale o dei culti interni, primo fra tutti l'adorazione eucaristica⁵⁴³.

⁵⁴² Cf. Bernard Chédozeau, *Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du Concile de Trente au XVIIIe siècle*, in Jean-Robert Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 352.

⁵⁴³ In tal senso, *l'Image d'une religieuse parfaite* (1665) di mère Agnès Arnauld rappresenta la coincidenza di una personale riflessione con quella della sorella e l'approdo di una dinamica più generale segnata da un forte interesse alla regolazione della preghiera.

Ciò porta all'istaurazione di una devozione che considera positivamente il ruolo dei pensieri nell'orazione, appoggiando la meditazione sull'intelletto, in dialogo con le tendenze affettive delle scuole contemporanee e per promuovere una preghiera che accede ai Libri santi e ai testi liturgici in un modo più attivo e autonomo; tuttavia, si privilegia la parte contemplativa dell'orazione, di cui l'unzione e l'aderenza a Dio sono i segni di autenticità, obbedendo alla tradizione interna dell'Ordine, secondo quella tendenza retrospettiva che caratterizza la comunità negli anni 1650. A quest'epoca risalgono infatti i primi abbozzi di testi ufficiali e il debutto dell'impresa memorialistica sulla storia di Port-Royal, mediante la campagna di reperimento di fonti e memorie sul monastero intrapresa da Louis-Isaac Le Maistre de Sacy e Angélique de Saint-Jean, che raccoglie un'antologia dei commenti alla Regola sottoforma manoscritta⁵⁴⁴; mentre intorno al 1680-1681 vengono stesi i *Discours*, pubblicati infine nei tre volumi del 1736⁵⁴⁵. Le badesse Arnauld riconsiderano l'identità benedettina e cistercense del monastero dopo il formale distacco dall'Ordine (1627) e l'esperienza fallimentare dell'Institut (1638), come pure i legami con l'Oratorio, le Visitandine, e altri monasteri coevi vissute da ciascuna di loro, e in particolare dalla riformatrice: in tale contesto, mère Agnès, assieme ai suoi collaboratori, comincia la stesura delle *Constitutions du monastère de Port-Royal*, pubblicate per la prima volta nel 1664, con annessi alcuni testi altrettanto importanti per la regolazione della vita spirituale, nelle quali viene restituita un'immagine del monastero fortemente marcata dalla riforma di mère Angélique.

Gradualmente, infatti, vien costituendosi una *corpus* di regole, avvisi, raccomandazioni sulle tecniche di preghiera stilate direttamente dalle religiose per il loro uso proprio. Tale genere di scritti non è una peculiarità di Port-Royal, essendo anzi piuttosto antica, ma lì acquista una particolarità: se già Ignazio di Loyola nei suoi esercizi (1526) raccomanda ai fedeli raccolti in preghiera contemplativa di immaginare d'esser presenti agli eventi raccontati nella vita di Cristo, specie della sua

⁵⁴⁴ Cf. BN, ms. 19714: *Explication de la règle [de Saint Benoît] par la mère Agnès Arnauld* (1653) e BPR, ms. PR 53: *Instructions de la M. Marie Angélique sur quelques chapitres de la règle de St Benoît*.

⁵⁴⁵ *Discours... sur la Règle de Saint Benoît*, op. cit. Il manoscritto, conservato presso la BPR, ms. PR 70, risale al 1681. Da integrare con le appendici manoscritte ai voll. BPR, mss. PR 470 e 471.

Passione⁵⁴⁶, a Port-Royal le immagini della preghiera non sono orientate a rappresentazioni di oggetti concreti, ma indirizzate verso una considerazione di aspetti teologici e metafisici della dottrina cristiana (meditazioni su l'unione ipostatica, ecc). Sotto questo aspetto, si attribuisce generalmente un certo astrattismo alla scuola di Port-Royal⁵⁴⁷: ad ogni modo, in questo piano risulta centrale il ruolo dell'intelletto e della meditazione razionale impiantati nel culto di adorazione eucaristica, cui il monastero è votato fin dai primi anni della riforma angelicana. Le Costituzioni affermano che la pratica è in uso «depuis long-temps»⁵⁴⁸, mentre Lancelot ricorda che l'adorazione eucaristica è praticata a Port-Royal almeno dal 1625, dopo la scomparsa di Boucherat, generale di Cîteaux, poco dopo aver concesso il permesso del trasferimento parigino, e di Denis l'Argentier, abate di Clairvaux, protettore di Port-Royal, col fine di ottenere dalla preghiera sacramentale la protezione contro i nuovi abati contrari alla riforma e alla Stretta Osservanza di Cîteaux⁵⁴⁹.

Bisogna d'altronde sottolineare che le *querelles* concernenti l'eucaristia (1633-1635ca.) sono le prime a coinvolgere direttamente il monastero nel dibattito pubblico ancor prima delle controversie in materia di grazia, che caratterizzano il Giansenismo *stricto sensu* (cioè in rapporto alle definizioni delle condanne papali, dal 1643 e del formulario, dal 1655). Tale posizione si è consolidata da tempo nella critica portorealista: Pierre-Marie Gy parla dei giansenisti come coloro la cui «doctrine sur la pénitence et la communion a une importance historique encore plus grande que leur doctrine sur la grâce»⁵⁵⁰.

È infatti la stesura dello scritto di mère Agnès, lo *Chapelet du Saint-Sacrement*, intorno al 1626, ad essere l'occasione per Saint-Cyran di

⁵⁴⁶ Gli *Esercizi* ignaziani vogliono essere un mezzo di accesso a un ampio ventaglio di esperienze religiose orientate al contatto diretto con la divinità, per una consultazione senza mediazioni della volontà divina, scorgendo nell'illuminazione interiore l'ultima certificazione dell'ispirazione e delle scelte dell'individuo. Cf. Guido Mongini, *Devozione e illuminazione. Illuminazione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in *Storia della direzione spirituale*, Giovanni Filoramo (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, vol. III, pp. 241-288.

⁵⁴⁷ Primo fra tutti, Henri Bremond, nel suo importante contributo alla storia religiosa francese: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, vol. IV, 1929, *La conquête mystique. L'école de Port-Royal*.

⁵⁴⁸ *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 3.

⁵⁴⁹ Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, 379. Jérôme Bésogne annota: «Dès 1624. l'adoration perpétuelle du Saint Sacrement étoit établie à P. R.» (*Histoire*, t. I, p. 147).

⁵⁵⁰ *L'eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*, in: *Problématique théologique de l'eucharistie*, Colloque de la section des Sciences théologiques et religieuses de l'Institut Catholique de Paris, 24-26 janvier 1979, « La Maison-Dieu », 137/1979, p. 83.

conoscere il famoso monastero riformato, tramite principalmente Sébastien Zamet, vescovo di Langres, il quale, negli stessi anni, progetta assieme alla figlia spirituale mère Angélique la creazione d'un Institut du Saint-Sacrement. Il suo fallimento, nel 1638⁵⁵¹, porta alla fusione e la conseguente nuova denominazione in Port-Royal du Saint-Sacrement, all'interno della cerimonia di dedizione della chiesa, prima appartenente all'istituto, poi passata al monastero di Champs (al tempo trasferito al faubourg Saint-Jacques)⁵⁵². Con l'incorporazione dell'Institut, molte delle sue pratiche vengono adottate a Port-Royal, definitivamente consacrata al culto eucaristico, già di tradizione interna⁵⁵³: in questo contesto, vien commissionata a mère Agnès la stesura delle Costituzioni, che rappresentano un valido ritratto della vita spirituale del monastero intorno alla metà del secolo. Bisogna inoltre ricordare che l'opera di Antoine Arnauld, *La fréquente communion* (1643), scritta nell'ambito della polemica contro i lassisti concernente i sacramenti della confessione e della comunione, riporta al centro dell'attenzione il monastero e la pratica

⁵⁵¹ Il fallimento dell'Institut nasce a causa dei conflitti generati tra Sébastien Zamet, vescovo di Langres, direttore di mère Angélique dal 1625 (dopo François de Sales, morto tre anni prima) e cofondatore dell'Institut assieme a Jean-François de Gondi, arcivescovo di Parigi, e Octave de Saint-Lary de Bellegarde, vescovo di Sens. Intorno al 1633, il vescovo di Sens si scontra con Zamet per la direzione effettiva del convento, e da tale opposizione scoppierà l'affaire dello *Chapelet* (1633-1634). Saint-Cyran, che partecipa alla *querelle* su invito di Zamet, entra a Port-Royal di Parigi e ne diviene infine direttore nel 1635 per decisione delle stesse religiose, da lì nasce il contrasto con Saint-Cyran, contro cui redige un documento nel 1638, partecipando ai dibattiti circa la pericolosità del suo insegnamento, che si concluderanno con la condanna relativa all'affaire Séguenot. Cf. Joséphine Frencken, *Agnès Arnauld*, Nimègue, Utrecht, N. V. Dekker en Van de Vegt en J. W. Van Leeuwen, 1932, chapp. 3-4, pp. 53-111. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, pp. 346-357. Le fonti sulla storia dell'Institut si individuano ad ogni modo nello scritto di mère Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny, sorella del vescovo di Meaux, Dominique de Ligny e nipote di Saint-Cyran, molto prossima a mère Agnès Arnauld: cf. il gruppo di relazioni inserite nei *Mémoires d'Utrecht* (t. I, pt. I, nn. VI-VIII, pp. 419-495), nonché il *Histoire* in appendice ai *Mémoires* di Lancelot (t. I, pp. 375-424). Quanto al contrasto con mère Angélique, già dal 1629 iniziano ad avere punti di vista opposti, soprattutto circa l'accoglienza di novizie senza dote, cui Zamet è contrario. Le divergenze concernono più in generale la posizione del nuovo convento in seno alle comunità religiose della Parigi del tempo: mentre mère Angélique tiene ad instaurare un tipo di asceti 'forte', sulla scorta degli insegnamenti di Saint-Cyran (seguiti a partire dal 1633), che accentuano il ritiro penitenziale e la povertà materiale; Zamet tende piuttosto a favorire il prestigio della *maison*, sia attraverso la scelta di apparati decorativi lussuosi, sia promuovendo pratiche spirituali di grande impatto (cf. Relazione Sainte-Madeleine, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 334-335). I *Mémoires d'Utrecht* informano inoltre che Zamet invita le religiose a delle letture numerose e differenti, gestendo a forza le limitazioni intellettuali cui sono sottoposte: contribuendo all'elevazione culturale delle monache, Zamet vuole accrescere la celebrità del monastero «souverainement auguste», oltre che la pietà delle *filles* «[afin] que ce fussent des Filles d'oraison, fort élevées dans les voies de Dieu, & qui pussent parler des choses de Dieu avec lumiere» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 427). A questo gruppo di religiose appartiene senz'altro la generazione di mère Angélique de Saint-Jean e di Jacqueline Pascal, che sviluppano ad ogni modo una devozione e una cultura del tutto personali.

⁵⁵² Durante la celebrazione vien apposta la simbolica croce rossa del vecchio Institut sull'abito bianco cistercense, come risulta dai ritratti delle badesse ad opera di Philippe de Champagne (cf. *Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 350).

⁵⁵³ «Nous avons écrit à Votre Majesté comme nous avons reçu l'habit du S. Sacrement, qui est un scapulaire blanc qui a une croix rouge dessus. Nous n'avons point changé notre regle de S. Benoît: mais nos Constitutions sont accommodées à la devotion du S. Sacrement, & selon les obligations que nous avons de l'adorer en ce divin Mystere, non seulement par louanges & oraisons perpetuelles, mais par l'imitation des divines vertus dont il nous montre l'exemple» (*Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), *ivi*, t. I, p. 350).

interna dei sacramenti. Di contro, le condanne papali e dell'arcivescovado di Parigi, durante le persecuzioni degli anni 1660, si riferiscono in particolare al rifiuto della firma incondizionata del formulario di condanna delle cinque proposizioni presunte all'interno dell'opera di Cornelis Janssen: la punizione delle monache avviene dapprima con l'interdizione a partecipare alla comunione, e poi col resto delle restrizioni e persecuzioni (esautorazione, isolamento, deportazione, ecc.). Il distinguo è importante perché permette di inquadrare meglio le sorti storiche e storiografiche della comunità di Port-Royal.

3.1.1. *La professione monastica.*

Fin dall'entrata nel monastero, con la cerimonia della professione, le monache intraprendono il loro percorso di consacrazione secondo precisi assunti di perfezione religiosa, conformi alla tradizione monastica, e che tuttavia a Port-Royal assumono una connotazione particolare per l'insistenza sulla rinuncia, il ritiro, il morire a se stessi. Già prima di essere ufficialmente sancite nelle Costituzioni, alcuni capisaldi regolatori dei primi passi delle novizie e delle professe possono rintracciarsi in alcuni testi satelliti. Le *Instructions sur la reception des filles à la communauté*⁵⁵⁴ di mère Angélique fanno parte delle testimonianze sulla storia del monastero raccolte nella recollezione di metà secolo: in esse, la riformatrice sottolinea più volte la necessità di una ricezione esente da interessi sia da parte delle novizie, che da parte delle superiori, le quali son tenute ad esprimere il loro giudizio sulla richiesta di professione. Questa dev'essere pura e senza ombre, perché la sua forzatura o insincerità potrebbero nuocere alla comunità.

Il est extremement important de ne point laisser preuenir en cecy [la reception] ny d'affection ny d'auersion, ny d'aucune autre consideration, mais seulement de tacher de faire la volonté de Dieu [...] Il faut donc sauoir que quand l'on presente vne fille l'on ne pretant imposer aucune necessité de la receuoir, mais que l'on laisse chaque sœur libre de suiure en cela le mouvement qu'il plaira a Dieu de luy donner⁵⁵⁵.

La ricerca di una vocazione interiore e autentica si opera attraverso un periodo di ritiro e preghiera, volto a sondare la volontà divina nel

⁵⁵⁴ BPR, PR 53, ff. 259-294, corrispondente al BN, ms. 17794, ff. 173ss. Una pubblicazione recente di Thomas Carr le porta in appendice (Carr, *Voix des abbesses*, op. cit., pp. 251-257).

⁵⁵⁵ *Instructions sur la reception des filles à la communauté*, BPR, ms. PR 53, ff. 260-261.

discernimento interiore: le religiose sono chiamate a supportare tale attività con le loro preghiere comuni e a favorire la futura professa attraverso una condotta esemplare⁵⁵⁶; ma il passo essenziale spetta ad ogni modo a colei che si risolve nella «grande entreprise» della vita religiosa⁵⁵⁷. La raccomandazione di una scelta libera è presente di continuo negli scritti riguardo la professione: è interessante intrecciare un paragone tra gli *Avis* che la mère Angélique lascia alla comunità⁵⁵⁸ e uno scritto più tardo, che Angélique de Saint-Jean destina probabilmente a una delle sue figlie di direzione, un *Projet de reglement*, in cui l'indipendenza che si raggiunge col passaggio di regime, dall'autorità paterna alla coniugale o alla religiosa, è vista come occasione per un sacrificio maggiore della libertà personale, in ragione dell'abbassamento integrale di sé nella vita consacrata.

Le danger de cet etat c'est l'indépendance qui conduit presque toujours a une vie de goust et de fantaisie pour nous assurer que c'est moins un amour excessif de la liberté, qu'un desir sincere de vous consacrer entierement a Dieu qui vous a fait preferer cette situation a toute autre, il faut assuiettir votre liberté a l'ordre, et dependre d'autant plus de Dieu que vous dependrez moins des hommes⁵⁵⁹.

Negli *Avis*, mère Angélique sottolinea la lezione di umiltà nella condizione di combattimento interiore che la vita consacrata apporta, in quanto «tems de treue que Dieu fait avec nous afin de nous doner moyen de faire la paix avec luy»: ciò comporta l'acquisizione di un valore aggiunto per ciascun singolo istante come capace di determinare «rien moins que de notre salut ou de notre perte eternelle»⁵⁶⁰. Si arricchisce quindi di uno sfondo soteriologico la temporalità più elementare, dando prova dell'epocalità di alcune scelte, come quando, ad esempio, proprio grazie all'indipendenza guadagnata con l'abbaziato, mère Angélique può intraprendere la riforma del monastero andando consapevolmente contro la volontà paterna. Data l'importanza di un passo rivoluzionario, quella della vita religiosa, capace di modificare lo statuto di libertà personale,

⁵⁵⁶ «Lorsque l'on doit donner sa voix a vne fille pour sa profession il faut tenir son esprit attentif a e-couter Dieu qui doit luy seul nous faire resoudre» (*Instructions sur la reception des filles à la communauté*, BPR, ms. PR 53, f. 263).

⁵⁵⁷ «Ma sœur, avez-vous leu la Regle?... C'est une grande entreprise que celle de la vie Religieuse. je ne doute pas neantmoins que Dieu ne vous ait adoucy toutes ces rigueurs et que le sentiment que vous aués de la grace qu'il vous fait de vous retirer du monde pour [266] estre toute a luy ne vous fasse aimer et embrasser avec joie ce qui paroît si penible aux sens» (*A la reception de ma sœur Louise-Eugénie [Girard] pour la profession*, BPR, ms. PR 53, f. 264).

⁵⁵⁸ In *Instructions de la mère Angélique Arnauld*, BPR, ms. PR 53, ff. 295ss.

⁵⁵⁹ *Projet de reglement*, in *Recueil*, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2064, f. 398r.

⁵⁶⁰ *Avis de La Mere Marie angelique*, BPR, ms. PR 53, ff. 295-296.

ogni aspirante professa è chiamata a un approfondito esame della sincerità di vocazione, al fine di non usare di quella «fausse liberté» che estranea dallo spirito di preghiera e sminuisce la vita monastica in una macchinosità elementare di sterili esercizi, mentre invece «la vie Religieuse... est un joug a la verité»⁵⁶¹, esattamente come l'esito positivo dell'esame di vocazione è condizione imprescindibile della possibilità d'abbracciare una vita di asceti autentica⁵⁶², dando luogo alla dinamica paradossale di compensazione tra l'annientamento di sé e l'elevazione in Dio.

Tout depend de la, de nous confier en Dieu et de ne rien esperer de nous meme[s], de nous deffier toujours de nostre misere, de tout esperer de sa misericorde, vne ame qui se confie en Dieu humblement et veritablement partissipe a sa toute puissance parce que Dieu fait tout en elle⁵⁶³.

Ceux que Dieu apellant a la Religion ne doiuent pas considerer cette vocation come etant vn nouuel engagement ou vn surcroit de charge que Dieu leur impose, mais plutot pour vne grace singuliere et un auantage qu'il leur donne pour s'acquitter avec plus de facilité d'une obligation qui leur est comune avec tous ceux qui pretendent a se sauuer⁵⁶⁴.

La più grande dignità di tale grazia consiste dunque nell'opportunità di spingere alle estreme conseguenze l'imitazione di Cristo: gli *Avis*, indicando il modello di «vn Dieu humilié, vn home Dieu aneanty interieurement et exterieurement a la vue de Dieu par vn depouillement veritable de sa propre volonte»⁵⁶⁵, raccomandano l'abbandono, l'abbassamento e l'umiliazione attraverso la condivisione del sacrificio e dell'obbedienza, di cui lo stato religioso rappresenta un grado capace di perfezione⁵⁶⁶, fino ad approdare a uno stato di estraneamento

⁵⁶¹ *Ivi*, f. 309.

⁵⁶² «La vie Religieuse qui est vne vie d'humiliation, de mortification et d'assujettissement [...] aux obligations dont vous voulés vous charger, qui consistent principalement dans vne resolution constante de perseuerer sans relache dans les exercices de la penitence et d'une vie de mortification et de croix et de renoncement a toute[s] choses et a soy meme selon le precepte du fils de Dieu, et l'obligation indispensable de tous les chretiens en quelque lieu et en quelque condition qu'ils viuent» (*A la communauté*, BPR, ms. PR 53, ff. 268-271). Un'espressione molto simile, che mostra la condivisione dei medesimi assunti, si trova negli *Entretiens* di mère Angélique, precedenti di circa un decennio la pubblicazione delle *Occupations intérieures*: «La vie religieuse est une vie de pénitence, & la vraie pauvreté, la mortification, le travail & le renoncement à soi-même & à ses inclinations, sans quoi il n'y a point de vraie pénitence» (*Il Entretien* (s.d. [1655]), in *Entretiens ou conférences*, p. 408).

⁵⁶³ *A la reception de ma sœur Louise-Eugénie [Girard] pour la profession*, BPR, ms. PR 53, f. 267.

⁵⁶⁴ *A une sœur converse en la receuant pour estre professe*, BPR, ms. PR 53, f. 271.

⁵⁶⁵ BPR, ms. PR 53, f. 283.

⁵⁶⁶ «Ce n'est pas meme la perfection de la vie chrestienne qu'il y faut chercher [dans la religion], car elle se peut trouuer dans toutes sortes de condition et souuant elle ne se trouuer pas dans la Religion quoique ce soit vn etat de perfection en soy... mais ce que l'on y doit chercher principalement et en quelque façon uniquement... c'est l'humiliation, l'abjection, le renoncement [278] de soy meme et de sa propre volonte en toute choses, de faire penitence dans le trauail, dans le mepris, dans la bassesse, dans la soumission dans le silence, sans relache» (BPR, ms. PR 53, f. 277).

da sé per la partecipazione divina, possibile solo con l'esposizione al rischio della vita o della morte eterne, in ragione della gravità della scelta intrapresa: i limiti di tale imitazione/esposizione sono chiaramente espressi nell'educazione e la formazione dell'identità delle professe: un altro scritto normativo di circolazione privata, raccolto in un dossier manoscritto e infine pubblicato nel 1666, l'*Explication du logement, du vetement et des devoirs d'une Religieuse de Port Royal*, sembra specificare un assunto perfettamente integrato nell'ideale di vita religiosa condiviso nel monastero:

La vie de Religion estant une imitation de Jesus-Christ souffrant & crucifié, une Religieuse doit croire qu'elle sort en quelque façon de son état, lors qu'elle se trouve sans souffrance & sans humiliation, & savoir que si elle rejette ces épreuves quand il luy en vient, c'est comme si elle quittoit son habit⁵⁶⁷.

La costruzione di un modello stabile, pur rigido a causa della sua rigorosa chiarezza, poggia sull'opposta realtà di interno/esterno, valorizzata dalla clausura al secolo e proiettata nel rapporto di spoliatura di sé, per sortire a (un destino di) uno stato d'elevazione e perfezionamento: i limiti autoimposti implicano quindi una rinuncia alla libertà, ma rappresentano meno una riduzione snaturata, piuttosto che la scelta consapevole di accesso a una comunione più elevata e universale in Dio attraverso la sperimentazione della 'prigionia' ascetica.

Le Monastere, qui est fermé de toutes parts au monde & qui ne l'est point du costé du Ciel, apprend à une Religieuse qu'elle doit se preparer à recevoir les visites de Dieu, & de son Esprit saint, à proportion qu'elle est plus separée du commerce du monde... La clôture du Monastere, qui empesche une Religieuse d'en sortir, mesme pour des œuvres de piété, luy apprend qu'elle est tellement captive, qu'elle a nulle liberté⁵⁶⁸.

Le limitazioni della clausura sono dunque l'allegoria della spiritualità monastica: esse sono la base su cui poggia l'intero edificio spirituale della comunità, di cui la professione rappresenta l'accesso ufficiale. Nelle Constitutions assume infatti grande importanza l'inserzione delle *Pensées sur la ceremonie de la Profession* in appendice: in esse è presente uno dei rari riferimenti mariani, a partire dal quale umiltà, ritiro, silenzio, sacrificio e preghiera trovano piena concezione formale: «Cet honneur que nous devons à la Sainte Mere de Dieu consiste

⁵⁶⁷ Lo scritto è inserito all'interno di un volume che raccoglie alcuni manoscritti attribuiti esplicitamente a mère Angélique de Saint-Jean (*Recueil BPR*, ms. PR 148bis, n. 1, ff. 1-14) e infine pubblicati nella raccolta *Divers traités de piété* (Cologne, chez Balthazar Egmond, 1666), da dove si cita (p. 48).

⁵⁶⁸ *Divers traités de piété*, op. cit., pp. 50-51.

principalmente à imiter les exemples de sa vie, son humilité, sa retraite, son silence, & son oraison continuelle, à lui rapporter après Dieu toutes nos actions»⁵⁶⁹. Ma ancor più interessante pare la formula della professione, frazionata in dieci parti che fungono da incipit ad altrettanti commentari più o meno brevi: dalla loro giustapposizione si ricostruisce l'interezza del voto.

Ego soror/ Promitto/ Stabilitatem meam/ Conversionem morum meorum/ Et obedientiam secundum Regulam Sancti Benedicti Abbatis/ Coram Deo/ Beatissima Virgine Matre/ Et omnibus Sanctis ejus/ In hoc Monasterio Portûs Regalis/ Ordinis Cisterciensis/ Per Dei misericordiam & Sanctæ Sedis Apostolicæ gratiam, perpetuæ divinissimi Sacramenti Corporis & Sanguinis Domini Nostri Jesu-Christi venerationi singulariter consecrato⁵⁷⁰.

La Regola, con la sua tradizione, viene dunque applicata all'interno di un culto maggiore per il Sacramento, su cui insisterà continuamente la vita spirituale di Port-Royal, come elemento della propria peculiarità e della sua storia; parallelamente, nelle *Pensées sur la ceremonie de la Vesture*⁵⁷¹, ancora in appendice alle Costituzioni, sono elencate le principali virtù che si possono trovare in qualunque catechismo cristiano o manuale di vita conventuale: pietà, carità, giustizia, forza, solitudine, umiltà, gratitudine, povertà, industriosità, pace, compassione formano il modello della religiosa perfetta, di cui si esalta la pratica dell'annientamento interiore in una prospettiva che lascia tanto spazio alla fiducia totale e allo slancio d'amore; quanto alla disposizione santa, la totale aderenza e la lode come rendimento di grazie, ma sempre sottolineando il ruolo della preghiera individuale.

Elle offre le sacrifice d'elle-même, qui monte à Dieu comme l'encens, par l'exercice d'une oraison fervente & continuelle; & qu'elle doit tâcher de cultiver en elle cet esprit d'oraison pensant son Noviciat, afin de se pouvoir acquitter du vœu qu'elle doit faire à Dieu⁵⁷².

Al di là dei barocchismi delle figure, si constata l'originale concezione della preghiera come comunicazione essenziale precisamente nella similarità formale con l'eucaristia. Il fumigare dell'incenso ascende come il corpo cristico: tale dinamica di rarefazione riassume il medio comune tra annientamento ed elevazione per definire la

⁵⁶⁹ *Pensées sur la cérémonie de la profession*, in *Constitutions*, p. 341.

⁵⁷⁰ *Pensées sur la cérémonie de la profession*, in *Constitutions*, pp. 334-350.

⁵⁷¹ In *Constitutions de Port-Royal*, pp. 325-358. Allo stesso modo, il *Cérémonial des Vestures pour les Religieuses de Sainte Ursule de la Congrégation de Paris*, deuxième édition revue et corrigée, 1668) è pressoché in linea con quella di Port-Royal di tre anni precedente.

⁵⁷² *Pensées sur la Vesture*, in Agnès Arnauld (éd.), *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Paris, Desprez, 1721, p. 312.

propria posizione non solo nella preghiera, ma anche nella vita effettiva. Scrive mère Agnès in una lettera senza data pubblicata all'interno dell'imporante raccolta delle *Vies intéressantes*: «Comme il n'y a rien de si saint dans la religion que la récitation de l'office divin, à quoi les Religieuses se consacrent, & pour lequel elles exposent leur santé, étant bien ais[é]s de finir leur vie, comme il arrive assez souvent, pour s'être consumées dans cette fonction pénible à la nature, mais infiniment douce & agréable à l'esprit»⁵⁷³: la fusione della vita e della preghiera determina quindi una consumazione della prima che corrisponde a una morte sublimata nell'elevazione interiore.

Parallelamente, nel primo capitolo delle Costituzioni, contestualmente alle istruzioni concernenti il culto eucaristico, ricorrono spesso termini come bontà e dolcezza: si tratta d'una visione positiva dell'annientamento della creatura davanti al Creatore, aperta alle «benedictions celestes»⁵⁷⁴. Per quanto concerne la predilezione delle vie d'abbassamento, la preghiera a Port-Royal accoglie l'insegnamento oratoriano, da Bérulle⁵⁷⁵ a Condren⁵⁷⁶, e si avvale certamente dell'apporto della spiritualità di Saint-Cyran⁵⁷⁷. Essa tende quindi verso la dilatazione dello spirito non fine a se stessa, bensì in quanto marchio di uno stato di assoluta aderenza al sacramento eucaristico: «se rendre elles-mêmes des Eucharisties»⁵⁷⁸. Tale stato di grazia non è mistico, se non nella misura

⁵⁷³ *Lettre de la Mère Agnez* (s. d.), in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., I, p. 243.

⁵⁷⁴ *Constitutions de Port-Royal*, p. 10.

⁵⁷⁵ L'idea cardine del fondatore dell'Oratorio è far sì che esista una totale integrazione della vita interiore con quella di Cristo, individuando nell'adorazione (contemplativa ed eucaristica) il mezzo principale per ottenerlo. Il timor di Dio essendo conseguenza della consapevolezza dello stato creaturale e la conseguente adorazione riconoscente, Bérulle esalta lo stato del sacerdozio come condizione di elevazione particolare, pur riaffermando con decisione l'unicità e la priorità del Cristo vero sacerdote, «religieux de Dieu». Dio adorato da Dio: è per tale motivo che attraverso l'eucaristia avviene il diretto contatto tramite Cristo sacerdote e vittima perfetta. L'imitazione di Cristo avviene quindi nel sacrificio, nell'aderenza alla Passione: «Au mont du Calvaire, entre la vie et la mort universelle ; auquel la mort, non d'un corps, mais des âmes et des corps, la mort, non d'un homme, mais d'un monde, la mort de l'univers, sera vaincue par la vie mourante en la Croix» (*Les grandeurs de Jésus*, in *Œuvres complètes*, par Michel Dupuy, Paris, Les éditions du Cerf, 1995, p. 241).

⁵⁷⁶ Charles de Condren, dottore alla Sorbona, oratoriano e seguace di Bérulle, esalta di quest'ultimo le teorie sacrificali, pervenendo a teorizzare una « mort mystique » come annullamento e abbassamento nel sacrificio. Nell'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* (Paris, J.-B. Coignard, 1677 [ed. posth.]), Condren afferma che è inevitabile per il cristiano essere vittima e sacrificatore in imitazione di Cristo: il sacrificio continuo e perpetuo è l'unico modo per capire a fondo la morte, grazie alla quale rivalutare il proprio stato creaturale e il rapporto con Dio.

⁵⁷⁷ Un importante elemento di influenza della preghiera di Port-Royal è la grande lezione sancyraniana della preghiera del povero, che viene però segnata da un forte richiamo all'*imitatio Christi* in riferimento all'adorazione eucaristica, in cui il monastero si riconosce profondamente in ragione di una lunga tradizione culturale interna. (cf. Claude Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, Cologne 1738, II, pp. 37-39).

⁵⁷⁸ *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 12.

in cui viene interiorizzato in un atteggiamento di protezione, custodia, tesaurizzazione di un indisponibile, i cui limiti portano all'implosione esuberante della vita claustrale. Sembra che si possa interpretare in questo senso il passo in cui si esprime come fine principale delle religiose d'essere dei «porte-Christi» (p. 12)⁵⁷⁹, senza per ciò pervenire all'abbandono o all'annullamento del piccolo nell'infinito ecc., quanto piuttosto esaltando l'unità con se stessi e con Dio, che corrisponde all'identificazione per mezzo di un atto ricettivo e congiunto di coscienza e volontà. Tale modello si spinge ben oltre, poiché l'abbassamento, l'annientamento, la disposizione all'intervento pieno dello Spirito in riferimento al sacrificio eucaristico costruiscono l'identità del monastero *tout court*: si leggano le incisive indicazioni delle *Pensées sur la profession*:

Le point essentiel de cet Institut étant de rendre une continuelle assistance au Saint Sacrement jour & nuit, nous sommes obligées d'être des ames d'oraison, & de nous rendre la conservation avec Dieu plus ordinaire & plus familiere, puisqu'on ne fait gueres bien les choses à quoi on ne s'exerce pas souvent⁵⁸⁰.

Dunque fin dappprincipio della vita religiosa, la preghiera è il cardine fondamentale, non solo in conformità all'organizzazione monastica tradizionale, ma perché in essa si individua lo strumento privilegiato del contatto trinitario con Dio attraverso la mediazione cristica nello spirito orante: tale rapporto uomo-dio è indiretto e si esprime, da una parte, nell'ispirazione dell'orazione, la quale nasce da Dio e vien condotta assieme all'uomo, non a vantaggio di quest'ultimo, bensì come segno della sua dipendenza nell'abbandono; e dall'altra, nella contemplazione costante del mistero eucaristico a «Port-Royal, où l'Eucharistie occupait une place si considérable...: ce mystère, constamment contemplé, menait au cœur du christianisme, à la Passion et à la Résurrection, à l'amour silencieux de Dieu»⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 12.

⁵⁸⁰ Art. 5, *ivi*, p. 349.

⁵⁸¹ Philippe Sellier, *Pascal et la liturgie*, Genève, Slatkine, 1998, p. 96-97.

3.1.2. La regolazione della preghiera.

In un altro testo annesso alle *Constitutions* si cerca d'inquadrare il cuore della vita spirituale della *maison* con la stesura in diversi articoli di alcuni punti fondamentali attraverso i quali si esplicano le grandi-linee della vita consacrata. Al debutto dell'*Esprit du monastere de Port-Royal*, inserito in appendice alle Costituzioni⁵⁸², si trova una *recusatio* mirante a ridimensionare la portata normativa del testo, per considerarlo piuttosto un modello di validità universale per le «bonnes ames» tese al perfezionamento spirituale⁵⁸³:

On ne pretend pas aussi que tout ce qu'on verra dans cet *Esprit* se pratiquât à Port-Royal dans toute sa perfection, mais c'étoit à quoi l'on tendoit, & le but que les Superieures qui le conduisoient s'étoient proposé pour satisfaire à leurs devoirs selon les lumieres que Dieu leur en avoit données⁵⁸⁴.

Il lungo elenco di norme e raccomandazioni va quindi letto come un abbozzo di modello ideale dalla validità universale, certamente influenzato dall'adesione della comunità a giansenista di marca sancyraniana, più che una schematizzazione d'una pratica effettiva: consiste nel delinare un modello che sia al contempo un ritratto e un programma, che infine servirà – non bisogna dimenticarlo – come apologia per le religiose, tanto urgente negli anni in cui il testo viene pubblicato.

L'*Esprit* si confronta subito con un ostacolo non indifferente: bisogna in effetti definire lo spirito della preghiera, operazione ardua sia per la refrattarietà dottrinarie dell'oggetto, che per la difficoltà della sua intelligenza, se articolata e approfondita mediante le categorie della *doctrina*. Si tratta evidentemente di una posizione agostiniana di partenza, che sfocia nel *timor Dei* raccomandato dalla tradizione.

⁵⁸² In *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., pp. 359-381.

⁵⁸³ Il collegamento è esplicito al pendant dell'*Image* composta da mère Agnès Arnauld e pubblicata nello stesso anno delle Costituzioni (*L'image d'une religieuse parfaite & d'une imparfaite, avec les occupations intérieures pour toute la journée*, Paris, chez Charles Savreux, 1665, 464 p., in-12).

⁵⁸⁴ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., § 1, p. 359.

L'esprit où on tâche d'être en ce Monastere est difficile à exprimer, parcequ'il n'est point affecté, ni formé sur un raisonnement humain, qui porte même quelquefois à choisir les choses les plus parfaites. C'est d'un esprit qui tend à chercher Dieu & à le suivre en toutes choses. Il apprend à concevoir Dieu d'une maniere inconcevable, non seulement parcequ'il est incomprehensible dans sa grandeur infinie, mais encore parceque nous ne sommes point capables de nous mêmes, comme de nous mêmes, de former aucune pensée pour nous élever à lui, & encore moins d'en avoir une seule qui soit digne de lui. C'estpourquoi cette seule pensée que la foi donne, qu'il est Dieu, suffit aux ames pour leur donner l'impression d'un respect qui les rend entierement dépendantes de sa divine Majesté, & qui les porte à en attendre toutes choses, mais selon l'ordre de sa providence, & non pas de leurs desirs⁵⁸⁵.

È chiaro il riferimento alla lezione agostiniana, secondo cui l'ispirazione resta insondabile in ragione della sua estraneità al dominio umano e della lontananza dal concetto di merito; ché anzi, se così fosse, s'incorrerebbe in un'asimmetria ancora più abissale tra il dono e la responsabilità derivante. «Elles craignent plus qu'elles ne desirent tous les effets extraordinaires de Dieu dans les ames, sachant combien il est rare d'y correspondre sans se tromper»⁵⁸⁶. Ecco allora attivarsi il risvolto pratico dello spirito, che trova nella preghiera tale apertura alla possibilità di ricezione di un dono non affatto richiesto e ricercato, se non nella misura della sua imprevedibile eventualità e con un riferimento, tipicamente giansenista, alla necessità della grazia di Cristo.

L'Esprit de cette Maison est encore un esprit de priere, non pas que plusieurs ayent dans l'oraison des graces extraordinaires, que Dieu communique à qui il lui plaît; mais parceque toutes savent la nécessité qu'il y a d'attendre tout de la grace de Notre Seigneur Jesus Christ, ensuite des prieres continuelles qu'on lui offre comme à notre unique mediateur, & qui s'est rendu le liberateur de tous nos maux, dont il délivre ceux qui ont recours à lui⁵⁸⁷.

Importa sottolineare che, la comunità delle religiose di Port-Royal, scrivendo un testo che rappresenta il ritratto ideale di sé, porta avanti un proprio discorso sulla preghiera, avvalendosi del non indifferente apporto dell'insegnamento agostiniano e giansenista, cui aderisce e nel quale matura. Nell'*Esprit de Port-Royal*, la preghiera fa quindi parte d'un più ampio discorso sulla possibilità che ha Dio di comunicare l'ispirazione, mostrando la sua potenza nell'uomo in ragione delle «prieres continuelles» e della disposizione aperta alla multiformità della grazia: si tratta d'un circolo in cui accoglie dall'uomo la preghiera in abbandono disponente, segno, però, a sua volta, della grazia già operante⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 360.

⁵⁸⁶ *Ivi*, pp. 360-361.

⁵⁸⁷ *Ivi*, § 13, p. 373.

⁵⁸⁸ Un discorso parallelo può rintracciarsi in altri testi di pietà del monastero (Ad esempio, l'*Exercice de dévotion sur la Passion de Notre-Seigneur* (in *Image*, p. 379-419) o l'*Horloge de la Passion* (Paris

Affermare quindi che – almeno nelle intenzioni programmatiche dello scritto in analisi – lo spirito che anima la Casa sia uno spirito di preghiera, vuol dire iscrivere l'intera vita comunitaria nell'attesa/abbandono alla volontà divina, all'interno d'uno specifico risvolto etico-pratico sia dell'orazione, che dei suoi frutti: la possibilità di un loro trattenimento si esplica esclusivamente nella comunicazione attraverso la carità, loro unico fine, evitando l'attaccamento che potrebbe celare un'applicazione dell'amor proprio.

...elles doivent conserver [la charité] sans la faire paroître au dehors, sinon dans les occasion que Dieu fait naître pour cela; & quand même elle ne paroît point, à cause du soin qu'on a de retrancher toutes les marques exterieures qui ne serviroient qu'à nourrir l'amour propre, on ne laisse pas de croire qu'elle y est, & qu'elle ne manquera pas de se faire sentir quand le temps en sera venu, parcequ'elle est comme ce tresor caché qui ne diminue point⁵⁸⁹.

Dunque il fondamento estraneo (abissale) della preghiera esige una conformazione ricettiva dello spirito, l'abbandono a Dio e l'ispirazione essendo il segno dell'azione elettiva della grazia nell'uomo: in conformità ai presupposti preliminari, la preghiera risulta ancora uno strumento di lode, più che di autoaffermazione, a causa dell'emergenza dell'inedito nella propria elezione. «L'on ne va point à l'oraison pour y recevoir les consolations spirituelles, la crainte & le respect envers la Majesté de Dieu ne permettant pas de s'attendre qu'il nous doive seulement regarder»⁵⁹⁰.

Dopo aver affrontato le modalità di mantenimento del decoro essenziale degli ambienti dediti al culto, nonché l'organizzazione del lavoro interno ispirato alla carità e alla modestia⁵⁹¹, l'*Esprit* continua la trattazione concernente la pratica spirituale e in particolare l'orazione. Port-Royal affianca, allo straordinario attaccamento all'Ufficio, la notoria preferenza per la preghiera contemplativa, semplice e spontanea, secondo la tradizione benedettino-cistercense rinnovata da Saint-Cyran, che raccomanda la «prière du pauvre»⁵⁹², la cui semplicità e umiltà si intrecciano con la pratica dell'orazione metodica.

1739), già circolanti in forma privata e manoscritta intorno, già alla metà del secolo (cf. Sellier, *Pascal et la liturgie*, op. cit., pp. 96-97).

⁵⁸⁹ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., p. 361.

⁵⁹⁰ *Ivi*, § 13., p. 373.

⁵⁹¹ *Ivi*, § 10-12, in *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., pp. 370-373.

⁵⁹² Claude Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, Cologne 1738, II, pp. 37-39.

Essa, già inaugurata nel XVI secolo, scindendo l'unità bassomedievale di preghiera, contemplazione e lettura, in meditazione affettiva e uditiva, e meditazione razionale e sistematica, articola diversi esercizi in corrispondenza di determinate attività: l'orazione è meditazione discorsiva, se ricerca soluzioni pratiche o di discernimento; affettiva, se mira all'esercizio delle virtù; o contemplazione mistica, se evoca grazie straordinarie o esperienze supreme del divino⁵⁹³. Nell'*Esprit*, all'interno delle raccomandazioni sull'esecuzione dell'orazione, si trova un accento marcato sulla continuità irrisolta dell'esercizio della preghiera con le attività più ordinarie, in una sorta di permeabilità ubiqua, ritenuta fondamentale per mantenere costante il rapporto con Dio, ricevendone stabilità nell'esercizio delle virtù e nello stato di grazia che la preghiera apporta⁵⁹⁴: «Leur travail soit sanctifié par la bonne disposition de leur cœur, qui recevra dans la priere la grace qui leur est necessaire pour cela»⁵⁹⁵. Le *Constitutions* d'altronde si esprimono chiaramente e con più profondità a riguardo:

Elles seront soigneuses de s'exercer en de courtes, mais frequentes prieres jaculatoires, non seulement dans leurs cellules, comme il a été dit, mais aussi en faisant leur travail manuel, & parmi les occupations que l'obeissance leur donne, sachant que l'exercice du corps profite peu, & qu'il n'y a que la pieté (qui est, comme dit saint Bernard, un continuel souvenir de Dieu) qui soit utile à tout. Et ce se sera en cette maniere qu'elles accompliront le précepte de l'Evangile, Qu'il faut prier sans intermission, l'Oraison n'étant jamais interrompue quand le cœur cherche toujours Dieu, & que nos occupations étant innocentes nous les rapportons à sa gloire, ne le faisant que pour lui obeïr⁵⁹⁶.

La continuità del pensiero contemplativo uniforma il tempo della vita quotidiana, e di conseguenza tutti i momenti di preghiera, sia privata che comune, proprio perché la permanenza nella contemplazione si trae di per sé fuori dal tempo, puntando a un'eternità aritmica, dove si iscrivono le ripetizioni programmate dell'ordine del giorno, sottoforma di atti meditativi, giaculatori e, più spesso, ufficiali e liturgici. Jean-François Thomas, sul soggetto della spiritualità di mère Angélique, sottolinea la semplicità e la rapidità del passaggio dalla preghiera individuale a quella comunitaria in ragione di uno stato di concentrazione spirituale continuata e condivisa.

⁵⁹³ Cf. Louis Cognet, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, in *Les origines du jansénisme*, t. II, pp. 66ss.

⁵⁹⁴ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., §12, pp. 373-374.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 373.

⁵⁹⁶ *Constitutions*, pp. 42-43.

Elle ne priait pas seulement à l'église où on la voyait dans un recueillement remarquable. Mais hors de la chapelle, à toutes les nouvelles, fâcheuses ou heureuses, aussitôt la chose apprise, elle implorait la miséricorde divine ou rendait grâces [...] Elle ne désirait pas qu'on employât beaucoup de temps à des prières particulières mais simplement qu'après avoir élevé leur cœur à Dieu et lui voir recommandé les personnes affligées, ses moniales s'occupassent avec fidélité à leurs travail personnel, qu'elle leur enseignait devoir tenir lieu d'oraison continuelle, évidemment à condition de l'accomplir dans les voies de Dieu et dans le silence de la langue et de l'esprit⁵⁹⁷.

Come per assicurare il massimo rendimento a una macchina al pieno della sua attività, viene espunta ogni soluzione di continuità, se non nel riposo debitamente programmato; mentre ciascuna occupazione acquista un valore supplementare ancor più fondamentale del suo scopo interno. Si traccia così un'evoluzione che, dalla *verve* di mère Angélique passa attraverso la programmazione integrale della giornata della *religieuse parfaite* delineata nell'*Image* di mère Agnès per trovare piena esplicazione nel commentario immaginifico di Angélique de Saint-Jean, nelle sue *Pensées de piété pour s'occuper en trauillant a diverses ourages*, interessante per la capacità di inquadrare nei minimi dettagli e con precisione estrema uno degli atti più abituali, quello della panificazione, per il più importante dei culti, quello eucaristico, marcandone la molteplicità di corrispondenze e riferimenti teologici, morali e spirituali.

En faisant le pain a chanter... Lon prend de la farine de pur froment que l'on brusle deux fois et que l'on fait encore passer par une toile de soye, afin qu'il ny demeure que la fleur la plus fine. Le froment qui croist dans les valées nous marque l'humilité sans laquelle il ny a point de disposition qui puisse plaire a Dieu⁵⁹⁸.

Se la variazione di Mt 6, 26-29 espone un insegnamento morale di pari vigore, la ripetuta purgazione attraverso fuoco e la riduzione infinitesimale del fiore, capace di trapassare le trame fitte della seta distinguendosi dalla crusca, rimandano alla vita ascetica condotta in purezza e all'abbassamento del divino racchiuso nella materialità evidente delle forme sensibili dell'eucaristia. La meditazione si introduce nelle particelle del suo oggetto di culto, le quali ne racchiudono la natura divina: la loro aggregazione è assicurata dall'elemento acqueo, pervasivo e permeabile, che infonde senso e forma a una massa indiscreta, esattamente come le azioni umane acquistano pieno significato

⁵⁹⁷ Jacques-François Thomas, *La spiritualité de la Mère Angélique Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal» 11-14/1963, pp. 435-436.

⁵⁹⁸ *Pensées de piété pour s'occuper en trauillant a diverses ourages*, BPR, ms. PR 8, p. 844.

nell'abbondanza della grazia, e principalmente della comunione⁵⁹⁹. Allo stesso modo, lo stampo cerato destinato alla cottura è allegoria di pietà eucaristica estremamente accurata, che allontana dal misticismo affettivo della *douceur* come pure dalla *curiositas* speculativa della meditazione discorsiva e razionale:

Ce fer nous represente notre âme dans laquelle nous devons entrer pour nous imprimer l'image de Dieu qui y est empreinte. La cire dont on se sert... nous apprend la crainte et le tremblement ou lon doit etre depeur qu'en s'apochant indignement de ce mystere lon ne mange et l'on ne boiue son jugement, mais il faut quil ne demeure presque point de cette cire qui ne doit seruir qua empecher quon ne recherche dans la Sainte communion une deuotion et une douceur sensible qui seroit une adherence a son amour propre qui ny doit auoir aucune part. [...] On doit chauffer le fer d'une chaleur mediocre... cest pourquoy se seroit se tromper que de vouloir accroistre sa disposition en faisant des efforts qu'il n'inspire pas⁶⁰⁰.

Come già ripetutamente avvertito dalla riformatrice, il pericolo insito nell'adorazione silenziosa, nella *prière secrète*, consiste nella confusione tra il riposare in Dio, come esperienza di pienezza estatica, e la prigionia in se stessi, frutto di un'eccessiva applicazione che cancella o 'brucia' la preghiera stessa: essa consiste nel permanere in disposizione accogliente, favorendo un intervento di rivelazione comunque imprevedibile; piuttosto che nello scandaglio volto a sondare le tenebre della divinità.

Tout ce qui se passe dans notre cœur est si inconnu et si caché⁶⁰¹, nous ne scauons [pas] ce qui se passe dans la communication que nous auons avec Dieu et lorsque nous croions être cachez dans le Secret de Son visage peut etre nous sommes nous enfermés quavec nous mêmes, jusquea ce•que luy même reuele ce qui est caché dans les tenebres et quil nous fasse connoitre a nous memes si notre disposition luy a été agreable, ce qui se vois par les marques que luy meme en a données: Comme lon discerne si le pain est allés cuit ou sil lest trop... se nest pas durant la priere que l'on doit juger de sa disposition, mais dans l'action qui doit être réglée par lesprit de Dieu qui precede sa venüe en nous⁶⁰².

Le *Pensées* continuano la loro disamina circa altre opere del giorno, mostrando come sia affatto integrata la corrispondenza tra lavoro interiore e monastico: sembra quindi rilevante che nelle Costituzioni, proprio nel capitolo sull'orazione mentale, si ribadisca la raccomandazione di eseguire preghiere anche durante l'attività manuale

⁵⁹⁹ «La farine qui a besoin d'eau et l'eau qui ne feroit rien sans la farine, nous marque que nos actions doiuent etre arrosées sans cesse par l'eau de la grace; mais une grace que lon inuoque de nouveau lorsque lon veut s'apocher de la communion» (*Pensées de pieté pour s'occuper en trauillant a diverses ouurages*, BPR, ms. PR 8, p. 845).

⁶⁰⁰ *Pensées de pieté pour s'occuper en trauillant a diverses ouurages*, BPR, ms. PR 8, pp. 846-847.

⁶⁰¹ In questo luogo, una chiosa del redattore anonimo aggiunge in interlinea: «quil ni apersonne qui sache si nous sommes dignes d'amour ou de haine».

⁶⁰² *Pensées de pieté pour s'occuper en trauillant a diverses ouurages*, BPR, ms. PR 8, p. 848.

quotidiana⁶⁰³. Da una parte, dunque, la specifica organizzazione della preghiera pubblica esige il massimo rigore e precisione nella scansione del ritmo e nell'occupazione dei tempi della giornata in azioni più o meno astratte; dall'altra, la preghiera privata, detta 'mentale', mira ad ottenere un massimo di intensità grazie all'acutezza della concentrazione senza limiti di tempo, in dialogo con il 'momento opportuno' dell'ispirazione, e pur cosciente d'esporsi al rischio delle peregrinazioni dell'intelletto e in particolare a una pericolosa autoreferenzialità del pensiero. L'*Esprit de Port-Royal* avverte⁶⁰⁴ circa la perversità dello sguardo rivolto a se stessi e non a Dio: si temono gli 'entortillements'⁶⁰⁵ del pensiero più di ogni altro ostacolo alla purezza autentica della meditazione. La soluzione che si trova sembra essere estremamente pratica: appoggiarsi allo spirito della Chiesa, attraverso le preghiere ordinarie e la Scrittura, strumento sicuro per orientarsi nell'oscurità interiore.

en priant de la bouche & particulièrement dans les prières publiques, dans lesquelles toute l'Eglise est unie avec nous, l'esprit est porté vers Dieu sans se retourner vers soi-même, & qu'il se sert de paroles qu'il peut quelquefois n'entendre pas, mais que Dieu entend, & qu'il a plus agréables que celles que l'on choisiroit, parceque ce sont des paroles de son Esprit saint & qui rendent les âmes saintes quand elles les prononcent par le même esprit⁶⁰⁶.

Questo il senso dell'indicazione generale che sia sempre da preferire la preghiera in comune piuttosto che in privato⁶⁰⁷, essendo emanazione più certa dello Spirito in quanto comunitaria. Essa deve

⁶⁰³ «Non seulement dans leurs cellules, comme il a été dit, mais aussi en faisant leur travail manuel, & parmi les occupations que l'obéissance leur donne, sachant que l'exercice du corps profite peu, & qu'il n'y a que la piété» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 42).

⁶⁰⁴ «L'on y fait peu de différence entre l'oraison vocale & la mentale, pourvu que la première soit faite comme il faut, c'est-à-dire, non seulement de bouche, mais de cœur, puisqu'en toutes les deux on s'adresse à Dieu, on s'expose à lui, on le remercie de ses grâces, on lui en demande de nouvelles, & l'on est touché de divers mouvemens envers Dieu selon l'inspiration qu'il lui plaît d'en donner. Et quoique cela se fasse avec une réflexion plus sensible dans la prière mentale, il y a aussi plus à craindre que l'on n'y cherche plus de goût pour soi-même» (*Esprit de Port-Royal*, op. cit., §14, p. 374).

⁶⁰⁵ A Port-Royal circolano con grande frequenza le opere di François de Sales, cui mère Angélique è personalmente legata, amica di penna, condividendone appieno l'insegnamento. Il passo di riferimento è il seguente: «Certes si nos esprits vouloient faire retour sur eux-mêmes, par les réflexions et replis de leurs actions, ils entretenaient en des labyrinthes èsquels ils perdraient sans doute l'issue, et ce seroit une attention insupportable de penser quelles sont nos pensées, considérer nos considérations, voir toutes nos veues spirituelles, discerner ce que nous discernons, nous ressouvenir que nous ressouvenons, ce seroient des entortillements que nous ne pourrions défaire» (François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, [1616] VI, 1, Paris, Léonard, 1681, p. 289).

⁶⁰⁶ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., §14, p. 374.

⁶⁰⁷ «Préferer ce qui est commun à ce que l'on choisit en particulier: Dans cet esprit elle doit estimer les prières communes, comme la sainte Messe, l'Office divin, l'oraison mentale, l'assistance du saint Sacrement de jour & de nuit, plus que toutes les prières particulières; elle doit de même estimer les jeûnes, les veilles & les autres austerités de la Règle plus que toutes les pénitences qu'elle pourroit faire par elle-même; ce qui n'exclut pas néanmoins la liberté de demander d'en faire quand elle en aura le mouvement, pourvu qu'elle soumette son desir à la volonté de sa Supérieure » (*Avis pour les Novices*, pt. XV, in *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 275).

inoltre essere condotta sulla scorta dei salmi e delle preghiere pubbliche della Chiesa e della preghiera monastica, considerate dirette emanazioni del Verbo. La loro lettura apre al colloquio con Dio come incontro, conversazione, visitazione del Verbo: viene quindi esaltato il ruolo della Scrittura per l'elevazione del credente, che nella lettura non solo trova uno strumento di contemplazione, ma il luogo d'apertura dello spirito all'ispirazione divina.

La devotion à la parole de Dieu, c'est-à-dire à l'Écriture sainte, doit suivre l'esprit de priere. Elles ont grand respect aux livres saints, dans lesquels Dieu même parle aux hommes. Elles préfèrent cette lecture à toute autre; & quoi qu'elles n'ayent pas l'intelligence de la plupart des mystères qui y sont enfermés, elles s'arrêtent à ce qu'elles entendent, & laissent à Dieu la connoissance de ce qu'elles n'entendent pas. Que si elles demandent quelquefois qu'on les instruisse du sens de ces paroles si cachées & si mystérieuses, ce n'est pas par curiosité, mais seulement pour profiter de la lumière des autres⁶⁰⁸.

Si tratta infatti di un'acquisizione consapevole del valore teologale della voce, della pronuncia, della parola dell'orante nell'orazione e, di conseguenza, nella celebrazione della liturgia⁶⁰⁹. Il fine essendo la ricezione dell'intervento di grazia, il fondamento dell'orazione sembra porsi al di là della profondità dell'intelligenza delle formule o dei testi sacri da parte dell'orante⁶¹⁰: seguendo la precisazione dell'*Esprit*, la preghiera in generale si esprime appieno solo quando viene da un movimento disponente e ricettivo del divino.

Cette maxime leur fait préférer l'Office divin à leurs prières particulières, selon l'esprit de leur Règle, qui veut que l'Office du chœur soit la plus essentielle de leurs prières & que celles qu'elles feront en leur particulier procedent toujours du mouvement qu'elles en recevront de Dieu, & non pas d'une routine & comme d'un art auquel on s'exerce pour satisfaire son esprit, qui se plaît quelquefois autant & aussi humainement dans les choses spirituelles que dans les prophanes⁶¹¹.

Si tratta dunque di una concezione radicata nell'assetto della preghiera, come si pratica nel monastero secondo la riforma angelicana, e che predilige la preminenza dell'Officio congiuntamente alla pratica dell'orazione privata secondo regole di austerità, silenzio e

⁶⁰⁸ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., § 15, pp. 375-376.

⁶⁰⁹ Tali riflessioni sono destinate a restare a lungo nell'ambiente portorealista e confluiranno, ad esempio, nei trattati sulla preghiera del tardo Nicole. Penso ai capitoli finali dell'interessante studio di Monique Brulin, *Le verbe et la voix. La manifestation vocale dans le culte en France au XVIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1998.

⁶¹⁰ «C'est pourquoi elle doit avoir l'esprit d'oraison, afin que traitant souvent avec Dieu, elle reçoive sa lumière, & attire la grâce dont elle a besoin pour animer ses prières qu'elle doit recevoir de Dieu, selon qu'il le promet dans l'Évangile, quand il dit: Ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'esprit de votre Père qui parlera en vous» (Agnès Arnauld, *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Paris, Desprez, 1721, p. 196).

⁶¹¹ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., § 14, p. 375.

concentrazione, ricercando l'autenticità dell'ispirazione come tesoro racchiuso nell'interiorità: ma a differenza nelle raccomandazioni coeve sulla sistematicità seriale dell'orazione e della meditazione sempre più simili al modello dell'esercizio spirituale, la preghiera mentale a Port-Royal viene considerata come momento aperto all'unzione di origine pneumatica e rafforzata da una condotta rigorosa, capace di controllare il pensiero all'interno della meditazione. «La meditazione cammina, la contemplazione vola»⁶¹²: una volta pervenuti allo stato ineffabile dell'aderenza con Dio, dono ricevuto in semplicità e senza ulteriori scandagliamenti, bisogna sostare in tale stato, senza attaccarvisi, differendo in ciò dall'*oraison de quiétude*, perché si tratta di un movimento estemporaneo e indisponibile dello Spirito, il punto di contatto tra il tempo ritmico dell'esercizio e quello eterno della contemplazione.

L'oraison secrete qui se fait en commun, & les autres heures de Prieres qu'on donne aux Sœurs pour l'assistance du Saint-Sacrement, tant de nuit que de jour, seront employées par elles selon la grace que Dieu leur donnera, l'intention de saint Benoist étant qu'on donne lieu au Saint-Esprit d'exciter en elles l'esprit d'Oraison, qui consiste dans un desir sincere d'être à Dieu, & dans la pureté & componction de cœur comme il est dit dans la Regle; car la vraie Oraison est un don celeste & non pas humain, le Saint-Esprit priant pour nous lorsqu'il nous fait prier⁶¹³.

Non dei *gradus meditationis*, quindi, ma una continuità irrisolta condotta dall'ispirazione in ciascun momento dell'orazione racchiude in se lettura, cogitazione e meditazione, sorvegliando l'intero processo rivolto allo stato contemplativo e non estraneo ai pensieri che lo spirito suscita nell'orante, permettendo così di rilevarne l'evento, «pourvû que – prescrivono le *Constitutions* – cela se fasse sans contrainte & sans trop de reflexion, & que ce soit le Saint-Esprit qui excite la pensée, ou renouvelle la memoire de ces choses»⁶¹⁴. L'orazione consiste dunque in una disposizione di ricerca dell'inedito, che non si abbandona però agli *obscura* dei mistici, né si fa travolgere dalle peregrinazioni dello spirito, essendo la contemplazione l'approdo spirituale, talvolta segnato da un silenzio colmo di Presenza.

⁶¹² Sabrina Stroppa, L'«*ars meditando*» nel Seicento mistico, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, p. 519.

⁶¹³ *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 41.

⁶¹⁴ *Ivi*, op. cit., p. 42.

Come fa notare François Trémolières⁶¹⁵, un paradosso molto frequente nelle riflessioni sulla preghiera s'interroga sulla maniera in cui la contemplazione acquisita e infusa possa essere attirata da metodi che la sollecitino e rilevino, cioè che non possa essere insieme infusa e ordinariamente accessibile, si risolve in un'intelligenza non discorsiva, da vedersi cioè non dal punto di vista della *theoria* o dell'unione essenziale, ma nella rinuncia a sé per disporsi con Dio nella ricerca di un'esperienza, d'un incontro di fede nell'intimità della libertà. Infatti, per interrompere il dialogo che l'anima intrattiene con se stessa nel pensiero, Port-Royal applica il silenzio come linguaggio primordiale dell'adorazione, che conduce alla contemplazione del nascondimento divino nelle forme non sensibili dell'unzione, nonché alla mortificazione dell'io decentrato in Dio, come esperienza dell'attualizzazione della grazia operante, primo gradino della *scala perfectionis*, sempre nell'umiltà e nel rigore ascetico.

L'esprit de la Regle de saint Benoist est un esprit de silence, d'oraison, de mortification, de retraite, de régularité, & d'obeissance, qui doit conduire à la parfaite charité, & à n'avoir rien de si cher que Jésus-Christ, qui sont les dernières paroles de la Regle⁶¹⁶.

La drastica rottura del dialogo del pensiero (razionale) mediante il silenzio, conformemente alle disposizioni della Regola⁶¹⁷, lascia che possa nuovamente accadere la ripresa del dialogo con Dio interrotto col peccato originale, tramite il passaggio della fede. La simmetria di rottura e ripresa di una conversazione, condotta interiormente, si articola secondo i ranghi profondamente diversi di meditazione e contemplazione: uno si esplica secondo la grammatica ed eloquenza che si basano sulla continuità della riflessione, sul filare del discorso, le sue articolazioni e persuasioni; mentre l'altro si basa sull'estemporanea asistematicità di un'eloquenza irresistibilmente persuasiva, che blocca il flusso nella sua atemporalità: è per questo motivo che nella contemplazione non esistono azioni, ma soltanto stati e cristallizzazioni beate del tempo, in cui l'applicazione dell'orante dev'essere essenziale e astratta; l'elevazione/aderenza a Dio essendo, al contrario, una discesa nell'intimità

⁶¹⁵ Cf. François Trémolières, *Haine de la méditation? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 40/2005, n. 3, pp. 538-541.

⁶¹⁶ *Pensées sur la vesture*, op. cit., p. 308.

⁶¹⁷ Cf. *De taciturnitate*, cap. VI della Regola di san Benedetto e i capp. 38, 53, 42. Fra alcuni avvisi di autoregolazione manoscritti di mère Angélique, si ritrova un elenco estremamente rigoroso: «Ne se presser de rien, prier Dieu auant de rien entreprendre. Parler peu, et ecouter beaucoup. Se retirer les plus qu'on le peut de toutes conuersations et sollicitudes et de tout ce qui ne regarde pount sa charge. Ne rien dire auedans de ce qu'on apprend au dehors et de n'en rien apprendre que le moins qu'on peut» (*Avis de La Mere Marie Angélique*, BPR, ms. PR 53, f. 331, con rif. a Lc 10, 41-42).

più segreta del cuore, dove avviene l'incontro/visitazione divina, in cui contano solo i pensieri che 'vanno a fondo'. In nome di un ritiro abissale, la stretta interpretazione della Regola si traduce in rinuncia e distacco dal mondo, che corrisponde alla conquista di una libertà superiore insita nella più perfetta *imitatio Christi*, non solo dell'esistenza mortale, ma anche della vita sacramentale.

Seigneur Jésus, Dieu caché, qui avez voulu que votre gloire fût couverte sous le voile d'une chair infirme, et sous les humbles signes de cet adorable Sacrement, et qui avez souffert dans le temps de votre vie mortelle que votre Visage adorable fût couvert d'un voile par des gens qui vous outrageaient, versez une bénédiction abondante sur ce voile, afin que votre servante qui désire s'en couvrir pour se consacrer à vous, devenant invisible à toutes les créatures et n'étant visible qu'à vous seul, mérite d'être cachée en Dieu avec vous⁶¹⁸.

L'ascesi si tramuta in invisibilità. La sparizione dall'orizzonte mondano, ottenuta attraverso un processo di raffinazione di e dalla creaturalità, permette d'aderire a Dio mediante l'elevazione intima, in occasione dell'intervento pneumatico della consacrazione religiosa: al riparo del velo, infatti, lo sguardo del secolo rimane occluso, mentre il voto permette allo sguardo interiore di fissarsi su un unico oggetto tanto indisponibile, quanto più nascosto sotto specie sensibili, il quale è, finalmente, l'agente principale del culto: «[il faut] rapporter toutes nos pensées, et toutes nos actions à cet objet divin de J[ésus]-C[hrist]»⁶¹⁹.

A Port-Royal si riscontra dunque la predominanza di un modello di preghiera il cui impianto pneumatico si diffonde nella pratica quotidiana di ogni attività, innanzitutto spirituale: la predilezione per l'Officio e la volontà di uniformare la comunità a un ideale di condivisione contemplativa⁶²⁰ a partire dalla quale si costruiscono le gerarchie interne e si organizza il lavoro, restando pur sempre un marchio insondabile d'elezione, si rispecchia infine nella pratica esteriore e austera della purezza della vita consacrata⁶²¹.

⁶¹⁸ *La manière de recevoir les filles à la profession au Monastere du Saint-Sacrement à Port-Royal, in Constitutions*, op. cit., p. 320.

⁶¹⁹ *Pensées pour s'entretenir les jeudis auxquels le Saint-Sacrement est exposé*, BPR, ms. PR 15, fol. 538 (16 août [1646]).

⁶²⁰ «On veut *maintenir leur esprit dans une assiette constante*, qui soit humble dans la prospérité des biens spirituels, & patiente dans la privation des mêmes biens, dont Dieu seul est le distributeur & le maître» (*Esprit de Port-Royal*, op. cit., p. 363, sottolineature nostra).

⁶²¹⁶²¹ Tale elemento non è ad esempio presente nella pratica di adorazione sacramentale di mère Mechtilde du Saint-Sacrement de Bar, che elabora un regolamento per le benedettine del Santo Sacramento, specificando le varie fasi della preghiera metodica privata, di cui sorprende la similarità con la pratica di Port-Royal, testimoniando dal prossimità dei culti e la condivisione stretta all'interno dello stesso milieu storico-culturale. Il Regolamento fa parte di un'interessante raccolta nelle sue *In-*
160

3.1.3. Alcuni testi minori.

Una questione che bisogna senz'altro porsi verte circa la comprensione complessiva di quanto le *Constitutions* rappresentino l'immagine ufficiale e insieme il ritratto ideale in corrispondenza alla reale condizione della vita spirituale del monastero, come sintesi di uno sviluppo intrapreso e consolidato. Più in particolare, il genere di preghiera che emerge dagli scritti in esame oscilla da un lato verso il bisogno di uno slancio interiore, nell'umiltà d'un completo abbandono all'ispirazione divina, e dall'altro nel conseguente tentativo di una regolazione 'debole' di tale interiorità orante. Sembra che un'equilibrio possa essere rintracciato in una fase della lunga ricerca condotta da mère Agnès a cavallo della metà del secolo, quando, in ragione dei nuovi incarichi intrapresi, comincia a definire un modello di perfezione monacale in armonia col precedente, instaurato con la riforma angelicana: posti tra lo pneumatismo devoto dello *Chapelet* e l'ipertrofia normativa dell'*Image*, alcuni testi degli anni 1640-1650 costituiscono un'anteprima delle considerazioni fissate nelle sezioni sulla preghiera o dell'*Esprit*.

Quando nel novembre 1635 mère Angélique invita mère Agnès a ritornare dal convento di Tard, dove era stata badessa, con lo scopo, infine raggiunto, di farla nominare priora del nuovo Institut du Saint-Sacrement, riserva per sé la carica di *maîtresse des novices* e attribuisce a Saint-Cyran quella di direttore spirituale del monastero: la coppia di sorelle governerà il monastero fino alla morte della maggiore nel 1661; cinque mesi dopo, mère Agnès cederà il posto a Madeleine de sainte-Agnès de Ligny, chiudendo un periodo lungo diciott'anni, di cui due trienni di mère Agnès (1636-1642) e quattro di mère Angélique (fino al

structions conservate alla Bibliothèque de France (BF, ms. 19693). Vale la pena citare un passaggio fondamentale, per mostrare le corrispondenze: lo scritto di mère Mechtilde ha il pregio di una sintesi per punti e si dota di un esplicito riferimento alla cronometria, elemento importantissimo anche nel monastero di Champs (cf. il paragrafo 3.2.1, *infra*, p. 178). «Et n'adherez point a la curiosite et a l'actiuite de vos sens, ne remuez point v[ot]re horloge, s'il nest areste, ne vous occupez point de la mortification de v[ot]re Esprit qui voudroit que l'heure fust passee pour sortir de la captivite faites estat que vous estes la pour estre victime, mais victime cruciffee en vn mot vous estes la non pour jouir de quelque consolation; mais bien pour operer v[ot]re destruction. – Vous abandonnez a tous les estats et differentes disposition que N[otre] S[eigneur] vous y fera porter, sans jamais vous plaindre de ses conduites sur vous, ny permettre a vostre amour propre de les contrarier. – La premiere chose que vous devez faire dans v[ot]re oraison cest vne acte de foy qui vous fait croire Dieu, le second que vous oblige a vous abysmer dans v[ot]re neant vous estimant tres indigne, de conuer ser avec Dieu et destre vn moment en sa sainte presence; tenez vous dans la bassece, ne vous eleuant point par temerite. – Laissez vous conduire come il plaist a N[otre] S[eigneur]. Soyez trez flexible aux touches de son Esprit, et vous rendez toujours de son party contre vous mesme; et lors que l'actiuite vous attaque resistez en negligiant ses attintes et en vous laissant mourir plutost que destre infidelle. (*Reglement en forme de journal sur les actes les plus important[s] de la journee, in Instructions pour les religieuses du Saint-Sacrement*, BN, ms. 19693, ff. 86r-86v).

1654). Una pausa interna è rappresentata dal badessato biennale di mère Marie des Anges Suireau, a causa della cattiva salute di entrambe le Arnauld: alla sua morte (1658), mère Agnès accetta infine un ultimo triennio di badessato. Thomas Carr, nel suo studio sull'eloquenza delle badesse Arnauld⁶²², nota come a partire dal 1640 i discorsi e le conferenze di mère Agnès tendano sempre più a dare spazio all'ispirazione pneumatica, cercando di eliminare gli 'ostacoli' al cuore orante, primo fra tutti il peso dell'attività del pensiero.

Molti testi sono raccolti nel *Recueil de diverses pièces de piété*, conservato presso la Bibliothèque de Port-Royal⁶²³: il riferimento è in particolare alle *Pensées pour s'entretenir les jeudis auxquels le Saint-Sacrement est exposé*⁶²⁴. Le precedono alcune *Remarques [de la mère Agnès] sur quelques endroits de la Ste Ecriture*⁶²⁵. A seguire le *Pensées sur quelques saints*⁶²⁶, e altre *Pensées sur divers sujets*⁶²⁷ che sembrano essere la continuazione del primo gruppo. Pur se alcuni sono stati pubblicati, la più parte è pervenuta in forma manoscritta, recando spesso una data posta tra l'avvento del 1644 e agosto 1646, periodo in cui Agnès è priora e maîtresse de novices a Port-Royal di Parigi; inoltre, alcuni portano a margine la dicitura «à la conférence» o «à l'assemblée», in testimonianza della destinazione come discorso devoto che rappresenta quasi il rivolto pubblico e collettivo delle lettere di direzione private degli stessi anni. Si accompagnano gli esercizi di pietà, ritmando la vita del convento al di là dell'Ufficio e sostenendo un'intensa devozione comunitaria, che si tratti dell'ostensione eucaristica il giovedì o la commemorazione della Passione il venerdì; o la domenica, quando si annunciano le «virtù della settimana»; o nelle grandi feste, come l'Ascensione, la Pentecoste o il Capodanno, occasione per ogni monaca

⁶²² Carr, *Voix des abbesses*, op. cit., pp. 103ss.

⁶²³ BPR, ms. PR 15. Esistono ad ogni modo altre raccolte sullo stesso argomento. Cf. *l'Explication de la Règle de S. Benoist* (BF, ms. f. fr. 19714, dat. 1653, 415 p., in part. ff. 204-206), in cui mère Agnès predilige il lato pneumatico contro l'intellettuale: come sottolinea Thomas Carr (*Voix des abbesses*, op. cit., p. 106), essendo inserito in testi ufficiali e pubblici che animano l'orazione della comunità, questo scritto privilegia l'applicabilità generale, più che la specifica quête devota del soggetto orante.

⁶²⁴ L'attribuzione è esplicita: «Par la mère Agnès et corrigées par Mr Arnauld le docteur. Copiées sur l'original», contenute nella raccolta manoscritta presso la bibliothèque de Port-Royal (ms. PR 15, pp. 490-544, 64 testi).

⁶²⁵ 46 testi, pp. 430-489.

⁶²⁶ 40 testi, pp. 544-567.

⁶²⁷ 23 testi, pp. 567-577.

deve tirare a sorte un 'biglietto' su cui trova scritto un pensiero di pietà su cui meditare⁶²⁸.

Per quanto concerne lo statuto del pensiero all'interno della preghiera, una delle *Pensées*, riferendosi a una conferenza, durante la quale la badessa in carica si esprime esplicitamente sulle decisioni prese in sede di capitolo, riporta un avvertimento frequente anche negli scritti della sorella riformatrice: cioè diffidare dalle peregrinazioni del pensiero durante l'orazione, mirando a coglierne direttamente l'essenza spirituale. Il pensiero non viene espunto nella sua qualità meditativa, ma in nome di una semplice presenza della meditazione si teme la concupiscenza della varietà e della sovrabbondanza vane a causa di una mancanza dell'*esprit*, che oppone, alla molteplicità inquieta della ricerca, la stabilità della concentrazione.

Ce fut aussi la principale raison qui nous fit résoudre à ne plus dire de pensées afin que l'on s'attache plus à la solide dévotion qui regarde toujours l'essentiel des choses, au lieu que le défaut de cela est cause que l'on desire des pensées nouvelles parce qu'elles entretiennent l'esprit parce qu'il n'est pas encore assés dans la première dévotion, ce qui fait que l'on se porte toujours à désirer quelque chose de nouveau pour nous exciter⁶²⁹.

La stessa preoccupazione si riscontra in una delle lettere di direzione scritte nello stesso periodo, alla nipote, in cui mère Agnès opera un distinguo fondamentale, tra la facilità dell'accesso alla preghiera e la difficoltà del mantenimento dell'applicazione e della concentrazione, possibile solo attraverso un costante esercizio: «ce n'est qu'une simple présence du cœur à Dieu, qui est de soi très-facile: la difficulté vient de ce que l'esprit s'emporte ailleurs, et qu'il faut rappeler sans cesse, sans se laisser de ce combat qui se diminue à mesure qu'on y travaille»⁶³⁰.

Si tratta dunque d'una semplicità spontanea presente nell'apertura dello spirito alla preghiera e capace di esercitare gradualmente la resistenza alla divagazione. Il punto di partenza della meditazione consiste più che in uno stato di quiete intellettuale, in una purezza della volontà dell'orante, lontana dal desiderio ipertrofico di conoscenza: la riflessione, di per sé esterna all'unzione spirituale, soprintende alla recollezione d'idee o pensieri attraverso una rassegna memoriale,

⁶²⁸ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., BPR, ms. PR 15, f. 496, et passim.

⁶²⁹ *Ivi*, Le jour de S. André 1645, f. 525.

⁶³⁰ *Lettre LXIX à la sœur Marie-Angélique de Sainte-Thérèse Arnauld d'Andilly* (24 septembre 1645), Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 122.

affidando all'immaginazione la creazione di nuove forme esclusivamente nella misura in cui favoriscono la meditazione, cioè come strumento di organizzazione sintetica del pensiero e non come potenza creativa della materia destinata ad essere esaltata dalla contemplazione. In questo senso, sembra emblematico l'inciso di una *pensée* del giorno dell'ascensione, in cui la comunità riunita in capitolo è invitata a ricostruire il 'testamento spirituale' di Cristo attraverso le meditazioni ispirate dai biglietti estratti a sorte in occasione della solennità festiva: ciascuno riporta un mistero, su cui concentrare la meditazione. Il passo comincia: «Il se faut donc imaginer (ce n'est pas néanmoins une imagination, c'est une vérité encore qu'elle ne soit que de piété parce que cela ne se trouve pas dans l'Évangile)»⁶³¹.

La fissazione di alcuni *loci* nella mente mira esclusivamente ad aumentare la devozione della contemplazione del dogma, più che a un suo scandaglio per la comprensione: di più, quel che importa sottolineare è che si attribuisce all'immaginazione uno statuto veritativo ristretto all'esercizio di pietà, cioè fortemente finalizzato allo sviluppo del pensiero in vista dell'intervento pneumatico, che – ci si augura – riuscirà a integrare e accordare le preghiere tirate dai *billets* in un unico *recollectum*, in un documento di 'successione' spirituale.

Se da una parte, dunque, l'immaginazione viene riconosciuta un'autenticità pur all'interno di un meccanismo controllo attento e rigoroso, all'intelletto si conferisce una fallacità vicina alla sterilità dell'anima, più che all'errore nel giudizio di verità: ciò perché si istituisce una gerarchia di autenticità in cui la conoscenza razionale delle verità di fede occupa, avendo riconosciuto il suo prestigio e nella sua necessità all'interno della preghiera⁶³², un grado molto prossimo seppur non equivalente rispetto alla conoscenza del cuore o dello spirito, comprensiva invece d'una conversione integrale che opera dall'interno

⁶³¹ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., Le jour de l'Ascension 1645, f. 497.

⁶³² Si noti a margine che trattasi d'una questione di 'geografia' dell'anima: tale preghiera si può definire affettiva più nell'essenza, che non nel metodo. Il che non contrasta, anzi conferma, l'analisi condotta da Bernard Chédozeau circa l'interpretazione portorealista del rapporto chierico-laico: egli ne ha correttamente sottolineato la tendenza a rivalutare il ruolo della ragione e all'intelletto nella pratica della meditazione di contro la devozione della pietà secentesca e ultramontana, fondata sull'affettività e sull'emotività mistiche rese acute dall'immaginazione (cf. *Port-Royal et le Jansénisme: la revendication d'une autre forme de tridentinisme?*, in « XVIIe siècle », 171/1991, pp. 120-121).

verso l'esterno, in un risvolto profondamente pratico dell'insegnamento pneumatico, lambendo la tematica della giustificazione.

Notre devotion sera sur ces paroles: *Quand l'esprit de verité sera venu, il vous enseignera toute verité* [Gv 16, 13]. Notre propre esprit ne nous enseigne jamais que le mensonge. Ceux qui nous conduisent nous enseignent bien le verités de Dieu, mais ils ne nous donnent pas la grace interieure; Et si elles ne passent de l'exterieur à l'interieur, elles sont plutôt pour notre condamnation que pour notre justification. Il n'y a que le S[ain]t Esprit, l'esprit de verité qui nous enseigne toute verité, c'est a dire qu'il fait nonseulement concevoir la verité à notre Esprit, mais qu'il échange notre cœur, ce qui est bien nommé toute verité, puisqu'elle comprend l'interieure et l'exterieure, et qu'elle communique en même tems la lumiere de la verité et la grace d'agir selon cette verité, ce qui n'appartient qu'au S[ain]t Esprit⁶³³.

Il contrasto tra la verità della grazia e l'inganno dell'*esprit* conduce alla spoliazione di quest'ultimo, ed anzi il rinvenimento dello stato estatico della gioia e della pienezza del contatto con Dio è interpretato come segno dell'intervento pneumatico, per cui l'esclamazione devota riesce a restar lucida. Lo statuto della preghiera delinea quindi un quadro composito, in cui l'impostazione angelicana, caratterizzata dal risalto dato all'aderenza, privilegiando un'orazione quasi affettiva⁶³⁴, viene rivista alla luce di un rapporto differente tra preghiera e pensiero: diverse volte, nelle sue lettere di direzione, mère Agnès parla di una meditazione al di sopra dell'intelligenza, cioè di pensieri d'unzione, cui prestare continua attenzione per la loro inaspettata eventualità, meditandone l'inedito e considerandone la profondità nell'umile coscienza dei limiti del pensiero: la diretta ricerca dell'ispirazione avviene dunque a partire da un'applicazione dell'intelletto sull'infusione, di per sé ineffabile, operata dallo Spirito.

Car c'est, ce me semble, avoir des pensées sur des choses que de le goûter, et s'élever en les disant au-dessus de son intelligence, qui est la meilleure manière de concevoir les choses divines⁶³⁵.

⁶³³ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., Mercredi dans l'octave de L'Ascension, BPR, ms. PR. 15, f. 500.

⁶³⁴ Si può ancora ritracciare un accento salesiano nella concezione della meditazione che penetra e gusta la materia offerta dalla riflessione, confondendosi nella contemplazione. «Mais quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous nous affectionner à elles, cela s'appelle 'mediter', et cet exercice 'meditation'... pour en extraire le miel du Divin amour [...] L'oraison s'appelle méditation, jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la devotion, après cela elle se convertit en contemplation.» (François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* [1616], Paris, Léonard, 1681, t. VI, p. 293-294 e 299).

⁶³⁵ *Lettre XLVI à la sœur Angélique de Sainte-Agnès* (s.d.), in *Lettres*, op. cit., t. II, p. 424.

[Toute] oraison est extraordinaire... le langage est alors celui du cœur qui est ineffable, l'Esprit de Dieu qui le forme étant au-dessus de notre intelligence; et cela ne se devoit point appeler une oraison extraordinaire, puisqu'il n'y en a point d'autre que celle-là, et que tout ce qui se fait par art est bon pour s'occuper et s'exciter soi-même, mais cela ne va point jusqu'au cœur, si Dieu ne le remue et ne le convertit à lui par une grâce efficace⁶³⁶.

Tali considerazioni trovano infine la loro conferma ufficiale nel poscritto ideologico alle Costituzioni, in cui la distanza tra umano e divino è rimarcata in ragione della disproporzione, inferendo un'origine pneumatica divina all'*esprit* che guida il monastero:

L'esprit où on tâche d'être en ce Monastere est difficile à exprimer, parcequ'il n'est point affecté, ni formé sur un raisonnement humain, qui porte même quelquefois à choisir les choses les plus parfaites. C'est d'un esprit qui tend à chercher Dieu & à le suivre en toutes choses. Il apprend à concevoir Dieu d'une maniere inconcevable, non seulement parcequ'il est incomprehensible dans sa grandeur infinie, mais encore parceque nous ne sommes point capables de nous mêmes, comme de nous mêmes, de former aucune pensée pour nous élever à lui, & encore moins d'en avoir une seule qui soit digne de lui⁶³⁷.

Il pensiero non è dunque espunto dall'orazione, ma cambia il suo statuto proprio nel paradosso della sua limitatezza, ampliando e approfondendo la riflessione nella meditazione, considerata come l'impalcatura da rimuovere una volta edificata la contemplazione: data questa premessa, il pensiero nella preghiera può quindi non solo esser permesso, ma anche praticato abbondantemente, seppure nei limiti della sua strumentalità, acquistando così un'importanza inedita nella tradizione del monastero, continuamente ossessionato dal pericolo e dalle tentazioni dell'amor proprio o della *curiositas*. Parallelamente, la preminenza, anche sotto un aspetto quantitativo, della preghiera giaculatoria permane come impostazione di fondo, nella convinzione che l'onniscienza divina conduca e ispiri l'orazione al di là della grammatica dei sensi o della ragione⁶³⁸.

La veritable oraison... n'a point besoin de pensées ni de sentimens, Dieu seul la connoit par la parfaite connoissance qu'il a de la disposition de notre cœur laquelle quand elle tend à lui, est elle même sensée une continuelle oraison, comme le recueillement ou l'on se tient au dessein de se disposer pour recevoir le S. Esprit est estimé être une veritable priere⁶³⁹.

⁶³⁶ *Lettre CDXL à Madame de Foix* (12 août 1663), in *Lettres*, t. II, p. 105.

⁶³⁷ *Esprit de Port-Royal*, op. cit., p. 359.

⁶³⁸ Parimenti, mère Angélique Arnauld nei suoi *Entretiens* sottolinea che la disproporzione tra l'uomo e Dio comporta l'abbandono all'ineffabilità divina e all'incomprensibilità di Dio. «Il ne faut pas vouloir pénétrer les moyens dont se sert cette puissance souveraine pour opérer de si grandes merveilles. Tout ce qu'il faut est au-dessus de la capacité humaine, est incompréhensible à nos esprits: car [...] des hommes à Dieu, il n'y a nulle proportion. Il faut qu'ils connoissent que Dieu est un être infiniment au-dessus d'eux, & par conséquent qu'il leur est impossible de connoitre ses voies, ni de pénétrer ses conseils» (*LXII Entretien* (18 octobre 1652), in *Entretiens ou conferences...*, p. 254).

⁶³⁹ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., 15 may 1646, BPR, ms. PR 15, f. 529.

S'attachant à l'essentiel des choses, l'on demeure dans la devotion veritable sans avoir besoin d'attendre des pensées nouvelles pour s'entretenir⁶⁴⁰.

Il fine infatti resta sempre l'accesso a quella via unitiva in cui, attraverso l'umiliazione del sé, o per sperdimento/abbandono alla profondità dello spirito, è possibile intravedere la trama di verità che sorregge la preghiera in quanto attività pneumatica, chiudendo il circolo di ispirazione e orazione della pericope Rom 8, 26-27. Mère Agnès aggiunge inoltre: «Vivre de la foi, c'est voir l'invisible et c'est dans cet invisible que le spirituel discerne toutes choses, mais d'une maniere invisible et spirituelle, et non pas sensible»⁶⁴¹.

Si tratta di una modalità di conoscenza inedita, in cui l'attività di discernimento dello spirito non trova il suo scopo nel trattenimento dei frutti della meditazione, quanto piuttosto nella sospensione in uno stato di grazia che ha con l'insieme delle facoltà dell'anima – e più in generale con il pensiero – un rapporto armonico, quanto necessario. Tuttavia, all'inizio del lungo percorso interiore intrapreso da mère Agnès si può intravedere un certo astrattismo dell'orazione, animata unicamente dallo slancio/passaggio dello spirito, in ragione di un timore antidolatratico che permette la sola preghiera 'a mani vuote', che non trattiene altro che l'aderenza intima e mistica con Dio: intorno al 1634, mère Agnès scrive al fratello Robert d'Andilly:

J'aime mieux... une oraison où l'on donne à Dieu, qu'une autre où l'on ne fait que recevoir des consolations et des lumières [...] étant nécessaire que l'ame se sépare de la grâce qu'elle reçoit, pour s'unir à une autre grâce plus intime et secrète à laquelle Dieu la veut tirer par le moyen de celle-là. Que si elle ne veut pas quitter ce qu'elle possède, pour adhérer à ce qu'elle ne connoît point, qui est Dieu même en son essentialité, et non pas en ses dons, elle commet une espèce d'idolâtrie qui lui apporte de plus grandes ténèbres que si elle n'avoit jamais eu que des distractions, à quoi il est plus aisé de renoncer qu'à de belles pensées qu'on n'a pas sujet de désirer, puisqu'aussi bien les fautroit-il perdre, pour donner lieu aux pensées divines de Jésus-Christ sur nous, desquelles nous devons être remplis sans vue et sans connaissance⁶⁴².

Successivamente, si affianca una concezione dello statuto della preghiera, la quale, pur conservando gli assunti precedenti, si arricchisce dei risultati che provengono da quel laboratorio spirituale rappresentato dalla comunità orante, custode di pratiche a lungo sperimentate e

⁶⁴⁰ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., Le jour de S. André, 1643, PR 15, f. 525.

⁶⁴¹ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., Jeudi dernier jour d'aoust 1645, BPR, ms. PR. 15, f. 516.

⁶⁴² *Lettre XXIV à M. Arnauld d'Andilly* (8 juillet 1634), in *Lettres*, op. cit., t. I, p. 44. Cf. anche t. I, 58, 73, 101.

continuamente rivisitate. Le *Pensées* mostrano un equilibrio tra lo pneumatismo e la preghiera regolata, formulando una definizione precisa ed esplicita dell'*oraison* e spostando l'attenzione, piuttosto che sui risultati, sui luoghi interiori dove si esplica il processo della preghiera.

Notre recueillement [c'est] la vraie marque de l'oraison et l'oraison même, car il n'y a rien qu'on puisse moins définir que de l'oraison sinon une correspondance du cœur avec Dieu qui ne se voit point et qui ne se sent point, mais qui se juge par la fidélité qui fait qu'on se separe de tout à dessein de se tenir seulement presente à Dieu⁶⁴³.

Il passaggio sembra fondamentale, perché interessa anche la moltiplicazione di testi normativi a partire dalla metà del secolo, sulla scorta degli scritti di transizione presi in esame, in quanto comincia a considerare, in parallelo allo pneumatismo di tradizione interna al monastero, anche l'esercizio e la concentrazione, facendone anzi il soggetto principale della regolazione della preghiera metodica a Port-Royal. Come sarà per le *Constitutions*⁶⁴⁴, lo slancio consiste nel raggiungimento della semplice presenza del cuore, attraverso il raccoglimento: in mère Agnès il più importante esercizio si individua nel mantenimento ovvero nella durata di tale semplicità, data *d'emblée* come già disponibile, facilmente accessibile e condivisa, al fine di favorire l'intervento dell'ispirazione a un grado superiore rispetto alla condizione di confusione e distrazione della preghiera infittita di pensieri e riflessioni applicate.

Non è necessario tracciare una linea di sviluppo della concezione della preghiera regolata: si tratta piuttosto di rilevare la continua intersezione e stratificazione d'almeno due atteggiamenti, l'uno teso a suscitare lo spirito mediante l'attesa silente⁶⁴⁵; l'altro dipanando il filo del pensiero interiore nella ricerca di una disposizione accogliente dell'unzione. Il passo di una lettera delinea i poli oppositivi del composito equilibrio del silenzio e della parola nell'orazione entro la sparizione della

⁶⁴³ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., Jeudi de l'Octave de L'Ascension 1646, BPR, ms. PR. 15, f. 530.

⁶⁴⁴ La preghiera dev'essere intrapresa «dans un desir sincere d'être à Dieu, & dans la pureté & componction de cœur comme il est dit dans la Regle; car la vraie Oraison est un don celeste & non pas humain, le Saint-Esprit priant pour nous lorsqu'il nous fait prier» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 41).

⁶⁴⁵ Il silenzio è peraltro caricato di un'importanza fortemente fondata nella imitazione della passione di Cristo: «l'on ne sçauroit l'honorer [le Saint-Sacrement] mieux qu'en adorant dans un humble silence interieur & exterieur le silence d'un Dieu mort; & il sera bon en disant cet Office de se tenir quelquefois simplement prosternée en esprit au pied de la croix, sans faire autre chose que de lever de temps en temps les yeux de l'âme sur un spectacle si extraordinaire» (*Exercice de dévotion sur la Passion de Notre-Seigneur appliqué aux Heures de l'Office divin*, in *Image d'une religieuse parfaite*, Paris, Savreux, 1665, p. 406-407).

preghiera, per lasciar spazio alla visita dello Spirito, approfondendo l'acume della contemplazione:

notre attention doit être si entièrement appliquée à l'esprit de Dieu qui prie en nous, que nous venions à oublier notre prière : de même je voidrois dire que le parfait amour c'est quand on ne sent pas qu'on aime, ne tirant pas cet effet divin hors de son centre, mais y entrant plutôt avec lui, et nous perdant en cet abîme pour n'être plus en danger de nous perdre hors de lui. C'est donc faire des actes d'amour que de n'avoir point d'actes ; c'est l'exprimer que de demeurer en silence, et travailler pour l'acquérir que de demeurer en repos, d'un repos qui arrête tous les mouvemens de la nature pour souffrir le règne de Dieu, selon que l'Eglise nous apprend en ces saints jours, que lorsque tout étoit en repos et en silence, le verbe de Dieu tout-puissant est venu visiter le monde⁶⁴⁶.

La corrispondenza al nesso meditazione-contemplazione non è diretta né esaustiva, perché – bisogna sottolinearlo – l'intero sistema si fonda su un assunto costantemente condiviso nel monastero: cioè che l'ispirazione sorvegli e conduca l'intero processo d'orazione, che rigenera nella 'spontaneità', *leitmotiv* della spiritualità tardosecentesca, ciascuna fase della preghiera, momento per momento: quindi il modello, divenuto metodo, può allora aggrapparsi alle parole dell'orazione e alla loro pronuncia, il che spiega la consistente fioritura delle orazioni incastonate spesso tra le preghiere ordinarie negli scritti di pietà e nelle raccolte liturgiche portorealisti, un tesoro conservato nel fondo del cuore-memoria:

Quand vous vous trouverez dans la distraction, attachez-vous aussitôt aux paroles saintes que vous prononcez, elles prendront la place de la distraction, qui se dissipera d'elle-même. Il faut même s'exciter par les cérémonies, en les faisant exactement et en pensant à ce qu'elles signifient. [...] Invoquez souvent le nom de Dieu par des versets des psaumes, en en choisissant un tous les jours; dites aussi l'oraison de la semaine, et ne laissez point passer de quart d'heure sans quelque oraison jaculatoire⁶⁴⁷.

La voce dispiegata nella mente dell'orante, come all'interno del suo capo e attraverso il suo corpo, è dunque una risorsa contro la distrazione dello spirito: una soluzione si affianca, senza contraddirla, alla tradizione benedettina-cistercense che prevede il ritiro e il silenzio, secondo un complesso apparato di significati, e aggiunge inoltre le ragioni di una biblioteca interiore cui attingere per una meditazione supportata dallo scritto, la quale, congiuntamente alla ripetizione del nome divino, contribuisce all'attribuzione di un'importanza inedita all'orazione discorsiva, senza ovviamente tralasciare l'orazione segreta: l'una si lega alla meditazione, mentre l'altra alla contemplazione, la preghiera restando

⁶⁴⁶ *Lettre XXXIV à M. [Robert] Arnauld d'Andilly* (1er janvier 1635), Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 72.

⁶⁴⁷ *Lettre LXIX à Marie-Angélique de Sainte-Thérèse Arnauld d'Andilly* (24 septembre 1645), *ivi*, t. I, p. 122.

però unica e integrata⁶⁴⁸. L'ordine del discorso e della cogitazione si muove dunque parallelamente all'esichia, concludendo il circuito trinitario per cui si prega il Padre mediante il Verbo (esercizio meditativo) nello Spirito (esercizio contemplativo).

3.2. Il culto eucaristico a Port-Royal.

Seigneur Jésus, Dieu caché, qui avez voulu que votre gloire fût couverte sous le voile d'une chair infirme, et sous les humbles signes de cet adorable Sacrement, et qui avez souffert dans le temps de votre vie mortelle que votre Visage adorable fût couvert d'un voile par des gens qui vous outrageaient, versez une bénédiction abondante sur ce voile, afin que votre servante qui désire s'en couvrir pour se consacrer à vous, devenant invisible à toutes les créatures et n'étant visible qu'à vous seul, mérite d'être cachée en Dieu avec vous⁶⁴⁹.

Così la dettagliata descrizione de *La maniere de recevoir les filles a la profession au Monastere du Saint-Sacrement a Port-Royal*⁶⁵⁰ rielabora un tema frequentissimo e caratteristico dello spirito del monastero: un modello di rinuncia, abbassamento e ritiro che ciascuna novizia pronuncia durante la cerimonia di professione, al momento dell'entrata ufficiale nel monastero, imprimendo un vero e proprio marchio eucaristico all'intera esistenza monacale che ha intrapreso e che è destinata alla separazione dal mondo attraverso il nascondimento del velo, in vista di una fissità concentrata nella devozione al Sacramento. La stabilità anche fisica del culto è certamente un tentativo di valorizzare la clausura e – se si vuole usare una classica partizione – l'unica alternativa alla mobilità della predicazione e dell'apostolato attivo, riservati esclusivamente agli uomini⁶⁵¹.

Più in particolare, in una lettera che precede di circa un decennio la pubblicazione delle Costituzioni, mère Agnès testimonia la forza e la

⁶⁴⁸ Esiste tutta una letteratura secondaria che tratta del ruolo del discorso nella meditazione. Alcuni testi indispensabili: Marc Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994, tr. It. M. Botto, Milano, Adelphi, 1995. Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996. Belin, *La conversation intérieure*, op. cit.

⁶⁴⁹ *La maniere de recevoir les filles...*, op. cit., p. 320.

⁶⁵⁰ In *Constitutions*, pp. 314-325.

⁶⁵¹ «Nous ne sommes pas du nombre de ces personnes destinées à prêcher l'Évangile et d'aller partout pour acquérir des âmes à Dieu» (BF ms. f. fr. 13908, f. 168). «Nous qui n'avons point de grandes actions à faire, qui ne sommes point appelées à prêcher ni à instruire le monde» (*Explication de la Règle [de saint Benoît]* (1653), BF ms. f. fr. 19714, f. 262).

continuità dello schema claustrale, sforzandosi di raccomandare «l'imitation des vertus que Jésus-Christ pratique en ce mystère, et surtout, une vie cachée et retirée, qui est ce qui paraît davantage dans l'Eucharistie, où Notre Seigneur est caché et séparé de toutes les créatures»⁶⁵².

Per comprendere la peculiare importanza del segno eucaristico per le monache di Port-Royal, bisogna ricordare che la pratica dell'adorazione perpetua dell'eucaristia è praticata fin dai primi tempi della riforma angelicana, almeno dopo la scomparsa di Boucherat, generale di Cîteaux, nel 1625, poco dopo aver ottenuto da lui il permesso del trasferimento a Parigi, e dopo la morte Denis l'Argentier, abate di Clairvaux, protettore di Port-Royal, col fine di ottenere dalla preghiera sacramentale la protezione dai i nuovi abati contrari alla riforma e alla Stretta Osservanza di Cîteaux⁶⁵³. La pratica viene in seguito formalizzata nell'esperienza dell'Institut du Saint-Sacrement (1633-1638), per cui si redigono delle Costituzioni specifiche. Con l'incorporazione dell'Institut a Port-Royal (1647), l'adorazione eucaristica è definitivamente inclusa nella tradizione di culti interna del monastero.

Al fine di delineare il quadro che fa da sfondo all'origine e sviluppo di tale devozione, pare opportuno, ancora una volta, consultare le *Constitutions* come testimonianza ufficiale delle pratiche di pietà che nascono e si perfezionano nel corso di un cinquantennio. Infatti, che il culto del sacramento sia esposto in apertura dell'opera, in coincidenza dei primi due capitoli, non può non esser letto come una dichiarazione forte di identità attorno a un nucleo ritenuto fondativo.

La riforma del monastero intrapresa da mere Angélique ha infatti fama notevole, tanto da convincere l'abate di Cîteaux dom Boucherat a mandarla in missione per riordinare la difficile abbazia di Maubisson, cui seguono altri conventi femminili cistercensi: Tard, Gif, Lys, Saint-Auban e Gomerfontaine. Tard fa parte della diocesi presidiata dal vescovo Sébastien Zamet: lì avviene il primo incontro con la riformatrice. Considerando entrambi di ampliare i due monasteri e passare dalla

⁶⁵² *Lettres CCLXXVIII à M. de la Potherie* (30 janvier 1656), in *Lettres*, op. cit., t. I, p. 404.

⁶⁵³ Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, 379 e Angélique Arnauld, *Relation*, op. cit., in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 329-330.

giurisdizione di Cîteaux a quella dell'arcivescovado di Parigi, maturano l'idea di fonderli in un sol ordine.

A causa dell'aumento del numero delle religiose e delle condizioni poco favorevoli del monastero di Champs, nel 1626 la comunità si trasferisce a Parigi, presso il faubourg Saint-Jacques e nel frattempo si ottiene l'approvazione del papa Urbano VIII e del re (1630), con tanto di menzione speciale di fondazione regia. In seguito, il 9 maggio 1633, nasce finalmente l'Institut du Saint-Sacrement⁶⁵⁴, in rue Coquillière, nelle vicinanze del Louvre, con la celebrazione della prima ostensione eucaristica: preparata da un lungo periodo di ritiro, la cerimonia di consacrazione delle religiose avviene in una data simbolica vicina al Giovedì Santo⁶⁵⁵.

L'Institut fonde quindi i due monasteri di Port-Royal e Tard, nella diocesi di Digione, presieduta da Zamet, e adotta la regola di sant'Agostino con una specifica destinazione all'adorazione eucaristica: la sua breve vita – sarà chiuso già dopo cinqu'anni– non diminuisce la popolarità del fervore religioso della comunità, che continua infine nello stesso monastero di Parigi⁶⁵⁶. L'Institut è anche il luogo d'incontro tra mère Angélique e l'abate di Saint-Cyran e l'inizio della loro lunga collaborazione in base all'affinità delle loro idee di riforma della vita cristiana⁶⁵⁷.

Infatti, «pour [mère] Angélique, la reprise en main de l'Institut passa par le renouvellement de ses compagnes selon la méthode de

⁶⁵⁴ Sulla storia del fallimento dell'Institut a causa dei conflitti tra Zamet e Saint-Cyran Cf. Frencken, *Agnès Arnauld*, chapp. 3-4, pp. 53-111. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. 1848, t. I, pp. 346-357.

⁶⁵⁵ «Ce fut M. l'Official qui nous donna l'habit & qui nous fit une fort belle exhortation sur la grace que Dieu nous faisoit de nous choisir pour l'honneur au S. Sacrement, & sur l'obligation que nous avions de l'adorer sans cesse. M. Singlin nous en a fait d'admirables pendant les quarante jours que nous avons été en retraite pour nous préparer à recevoir l'habit. [...] Nous sommes entrées en retraite le même jour que les premières Filles du S. Sacrement avoient reçu l'habit, & que le quarantième jour soit échu un Jeudi, vingt quatre du mois, auquel jour du vingt quatre (en Mars) échet le Jeudi Saint que notre Seigneur institua le S. Sacrement» (Sainte-Madeleine, Lettre CCVII A la Reine de Pologne. Sur une cérémonie faite à Port-Royal dont les Religieuses prirent l'habit du S. Sacrement (25 octobre 1647), pp. 343-346).

⁶⁵⁶ Cf. *Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 350-351).

⁶⁵⁷ Anche mère Agnès ha un ruolo importante: cf. *Lettres IV-V à Monsieur Arnauld d'Andilly* (17 juillet 1627, 25 juillet 1629), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 6-9. Esiste inoltre una supplica scritta da mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif, badessa a Port-Royal dal 1630 a 1633, e indirizzata al papa, perché approvi le bolle di concessione e si adopera perché si adotti la regola di sant'Agostino (Lettre II au Pape (1626-1627), pp. 2-5. Questa lettera è l'unica che sia pervenuta dell'epistolario di mère Le Tardif (BPR, ms. Silvy), dopo la sua distruzione ad opera di Angélique de Saint-Jean nel 1672 e si trova erroneamente inserita nella raccolta di mère Agnès, come ha espressamente ammesso la curatrice dell'edizione, Rachel Gillet (cf. Cognet, *Storia della spiritualità*, p. 321).

Saint-Cyran»⁶⁵⁸, caratterizzato da una profonda convinzione nel «grand détachement dans lequel il conduisait les âmes et par lequel il désirait de les porter à Dieu, sans qu'elles s'arrêtassent ni à lui ni à elles-mêmes»⁶⁵⁹. Se a Port-Royal sono la dolcezza e la pazienza a persuadere alla riforma, all'Institut du Saint-Sacrement, mère Angélique ha maturato un'esperienza e un'autorità tali da permetterle di «parler plus fortement»⁶⁶⁰, concludendo nel rigore l'arco di una vita religiosa cominciata come «un joug insupportable»⁶⁶¹.

Le *Constitutions de Port-Royal du Saint-Sacrement* sono il documento ufficiale del nuovo organismo nato dalla fusione dei due istituti nel nuovo Ordine del Saint-Sacrement, dipendente dall'arcidiocesi di Parigi e basato sulla regola di sant'Agostino. Nell'*Avis* che accompagna la loro pubblicazione si ribadisce che l'adorazione perpetua è frutto di una lunga esperienza liturgica e di preghiera messa a punto «depuis long-temps» nel monastero⁶⁶². Invero, l'esposizione del sacramento all'adorazione dei fedeli, laici o consacrati, è una tradizione abbastanza antica: per quanto concerne il caso francese, essa risale al XIV secolo, almeno a partire dalla solennità del *Corpus Domini*, istituita ufficialmente con la bolla *Transiturus de hoc mundo* di papa Urbano IV (1264), per iniziativa della santa belga Julienne du Mont-Cornillon (1192-1258)⁶⁶³. A Parigi i primi tentativi di creare un istituto specificamente dedicato al culto eucaristico sono relativamente tardi, cominciando nel 1630, con la fondazione della Compagnie du Saint-Sacrement da parte di Henri de Lévis de Ventadour e sotto la direzione di Charles de Condren, successore di Pierre Bérulle all'Oratorio come primo superiore generale

⁶⁵⁸ Carr, *Voix des Abbesses*, op. cit., p. 88. Cf. Angélique Arnauld, *Relation*, éd. Lesaunier, op. cit., p. 59.

⁶⁵⁹ Lancelot, *Mémoires*, op. cit. t. I, p. 279.

⁶⁶⁰ *Mémoires d'Utrecht*, op. cit. t. I, p. 525.

⁶⁶¹ *Relation de la mère Angélique*, Jean Lesaunier (ed.), in «Chroniques de Port-Royal» 41/1992, p. 14.

⁶⁶² *Constitutions de Port-Royal*, p. 3. Cf. anche pp. 7-9: «[elles] prirent l'habit de ce nouvel institut dont elles observaient déjà depuis vingt ans toutes les saintes pratiques par une dévotion volontaire» (*Avis sur la publication*, in *Constitutions*, p. [IX]). Mère Catherine de Saint-Jean Arnauld (Madame Le Maître) tiene a sottolineare la precocità del culto nella sua relazione: «L'instinct que Dieu donna aux Religieuses de Port-Royal d'avoir secours au Saint-Sacrement, & de lui offrir des prières continuelles, pour la réformation de l'Ordre de Cîteaux : ce qui commença l'an 1624» (*Relation de ce qui a précédé l'établissement du Monastere du S[ain]t Sacrement, & de ce qui est arrivé depuis jusqu'en 1636*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 420).

⁶⁶³ Cf. Geneviève Descamps, *L'Adoration du Saint-Sacrement à Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 43/1994, pp. 25-40.

dell'ordine⁶⁶⁴: è indubbio che la fondazione di tali istituti riveli l'intenzione da parte delle autorità ecclesiastiche di fornire ai laici l'opportunità di partecipare all'apostolato in maniera attiva, all'interno di una rinnovata spiritualità cattolica. Bernard Chédozeau, ha sottolineato come il *côté* teologico-erudito di Port-Royal – e non strettamente la comunità monastica – abbia proposto un nuovo tipo di laicato, più intellettuale, speculativo, individuale e meno legato alla sensibilità, l'affettività, la devozione della Chiesa riformata, parallelamente alla traduzione della Bibbia come strumento principale di tale impresa. «Le nœud de la question semble d'abord se trouver dans la définition de la relation du clerc et du laïc, relation nettement définie par Trente et par l'Eglise post-tridentine, remise en question par l'ensemble des initiatives port-royalistes ; c'est alors à l'ecclésiologie même de l'Eglise que touchent les Messieurs, et ce point ne saurait être sous-estimé»⁶⁶⁵. Ciò permette di tracciare nuovi confini e distanze nella mappa che inquadra la comunità delle religiose, gli esponenti del Giansenismo e le loro relazioni.

Le *Constitutions* rimarcano la novità della pratica di adorazione, accresciuta nell'intento di riparare alle convinzioni circa lo statuto e il valore dell'eucaristia che le diverse correnti del Protestantismo propugnano e che sono vissute dai cattolici come autentiche profanazioni, da cancellare nel tempo rendendo maggiormente lode e grazie al sacramento oltraggiato: in linea con le disposizioni tridentine, si assiste infatti alla riformulazione dell'etichetta di «hérétiques», con la quale, nella retorica cattolica del periodo, vengono designati senza distinzione luterani, calvinisti e ugonotti. A Port-Royal si tiene a ribadire che la devozione eucaristica sia una tradizione internamente radicata, nonché definitivamente sancita nel 24 ottobre 1647, quando le religiose ricevono l'abito del Saint-Sacrement, incorporando il fallimentare Institut du Saint-Sacrement all'antico monastero e inserendo nel calendario delle feste una giornata in memoria dell'avvenimento⁶⁶⁶. L'Institut chiude infatti

⁶⁶⁴ Non mancano le testimonianze dei rapporti tra la Compagnie e l'Institut, partecipando entrambi dello stesso *niveau* oratoriano mediante la figura di père Sébastien Zamet. Cf. Louis Cognet, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, pp. 462-464. J. Dagens (ed.), *Un néant d'être, Correspondance du Cardinal de Bérulle*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1937-1939.

⁶⁶⁵ *Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du Concile de Trente au XVIIIe siècle*, in Jean-Robert Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 359.

⁶⁶⁶ «Elles feront tous les ans une Commemoration du jour que les premieres Religieuses reçurent l'habit du Saint Sacrement, qui fut le 24. Octobre 1647. Elles celebreront cette memoire le Jeudi plus proche dudit jour 24» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 21-22). E curioso notare che dalla collazione

nel 1638 per le divergenze tra père Zamet e mère Angélique circa la gestione interna della vita spirituale, nonché per l'insufficienza dei mezzi finanziari a sostenerlo. «Cet Institut ayant été commencé en l'année 1633. par les Religieuses de cette maison avec peu de fonds pour l'établissement du temporel, cette consideration avec d'autres fut cause qu'elles furent obligées de revenir cinq ans après en ce Monastere»⁶⁶⁷.

Dalla giustapposizione delle due denominazioni, nasce «Port-Royal du Saint-Sacrement», il cui fine principale è individuato sia nell'adorazione semplice, sia per la riparazione⁶⁶⁸. Si tratta ad ogni modo di una pratica comune anche agli altri istituti di adorazione: ad esempio, circa vent'anni dopo la fondazione dell'Institut, mère Mechtilde du Saint-Sacrement de Bar, incoraggiata da Jean de Bernières-Louvigny⁶⁶⁹, baserà la creazione delle Bénédictines du Saint-Sacrement (1652) sull'idea di riparare alle 'profanazioni'⁶⁷⁰, riprendendo la formula del voto di Anna d'Austria, di «rendre honneur au très saint sacrement de l'autel, en réparation des sacrilèges qui ont été commis durant ces malheureuses guerres»⁶⁷¹. La regina pronuncia un'ammenda memorabile in riparazione dei crimini della Fronda nel 12 marzo 1654, giorno in cui viene stabilita l'adorazione perpetua nell'Institut⁶⁷². Il legame con le autorità e il contesto storico è forte anche nelle Costituzioni di Port-Royal, che riportano un chiaro riferimento alle guerre di religione succedutesi dal XVI secolo fino alla prima metà del XVII.

dei calendari liturgici manoscritti risalenti a una decina d'anni dopo la prima redazione delle *Constitutions* (1664), non è tuttavia rilevabile alcuna menzione di tale festa, cf. *Calendario*.

⁶⁶⁷ *Constitutions de Port-Royal*, p. 3.

⁶⁶⁸ Parimenti, anche mère Angélique de Saint-Jean ha modo di sottolineare, nelle sue considerazioni sulla figura di Maria Maddalena, l'adorazione in riparazione: «Elles doivent aussi beaucoup ressentir les blasphèmes dont les hérétiques le déshonorent» (*Pour l'assistance devant le Saint Sacrement. Considérations tirées des actions de la M[arie] Madeleine qui sont représenté[es] dans l'Évangile*, BPR, ms. PR 130, ff. 113-139, poi in *Exercices de piété, à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787, p. 335).

⁶⁶⁹ Jean de Bernières (1602-1659) è un personaggio di spicco della spiritualità della Normandia della prima metà del XVII secolo. A partire dal 1642, comincia ad avere i primi contatti con mère Mechtilde, nel ruolo di direttore laico. Esiste un epistolario composto di 137 lettere di mère Mechtilde a Bernières, decisive negli anni della fondazione dell'istituto (Cf. Marie-Cécile Minin, *Catherine Mectilde de Bar: alle fonti di un insegnamento monastico inserito nel dinamismo spirituale del suo tempo*, in «Deus absconditus», anno 98, n. 4, Ottobre-Dicembre 2007, pp. 5-23).

⁶⁷⁰ *Constitutions des religieuses bénédictines de l'Institut de l'Adoration perpétuelle du très-saint Sacrement de l'Autel*, s. l., 1675, chap. *La reuerance due à l'oraison*, pp. 38-39.

⁶⁷¹ Cfr. Catherine de Bar, *Une amitié spirituelle au grand siècle, Lettres de mère Mechtilde de Bar à Marie de Châteauneuf*, par Michel Dupuy et al., Paris, Téqui, 1989). Esiste un'edizione italiana dell'epistolario di mère Mechtilde de Bar a cura Mariarenata Quariglio e Mariagrazia Stucchi, *Lettere di un'amicizia spirituale (1651-1662): madre Mectilde de Bar a Maria di Châteauneuf*, Milano, Ancora, 1999.

⁶⁷² Cf. anche: Dict. Spir. s. v. «Eucharistie», col. 1632 ss.

La rencontre heureuse arrivée en même temps de la ruine du parti hérétique en France, qui avoit entrepris d'effacer la memoire d'une gloreuse merveille de la puissance divine, a fait voir la cause principale de cette institution, qui étoit auparavant inconnuë, qui est d'être un memorial de la victoire qu'il a plû à Dieu de donner à son Eglise, & tout ensemble une perpetuelle action-de-graces de ce bien-fait⁶⁷³.

Può sembrare che il carattere celebrativo riferito all'inedita 'vittoria' dell'ortodossia sull'eresia ripeta un adagio frequente della retorica del tempo, tuttavia esso acquisisce un significato più profondo, quando, nel paragrafo successivo, vien posto in relazione alla vittoria della Croce, che fonda l'eucaristia in quanto «mémorial vivant»⁶⁷⁴ della concezione teologico-sostanzialistica, sintesi eminente di vita e liturgia, considerando lo statuto di Cristo come vittima e sacerdote, nonché modello cui far corrispondere l'assistenza al sacramento. Tali assunti mostrano indubbiamente che la spiritualità di Port-Royal si avvale di forme e contenuti generalmente circolanti tra le scuole del tempo, ma in particolare dell'insegnamento di figure spirituali come François de Sales, Pierre Bérulle e Charles Condren: essi esercitano un'influenza considerevole sulle sorelle Arnauld, le quali, già intorno al 1620, stringono i loro legami, al punto d'essere percepite dalla comunità come un'unica figura di potere, di badessa e coadiuvatrice, destinata a portare il monastero alla perfezione spirituale.

Il arriva une chose, qui fut regardée comme un heureux présage ; car comme c'est une des cérémonies qui s'observent, que la Coadjutrice doit ouvrir les livres du chœur, aussi-bien que sonner les cloches ; en ouvrant l'Antiphonaire, elle rencontra d'abord cette Antienne: *Isti sunt duo olivæ & duo candelabra lucentia ante Dominum*⁶⁷⁵. Il n'étoit pas mal aisé d'appliquer ces paroles à un favorable pronostique de la future fécondité & de la grande lumière de ces deux Sœurs que Dieu mettoit en ce jour en un emploi, qui devoit les rendre Meres & coadjutrices de tant de Filles⁶⁷⁶.

⁶⁷³ *Constitutions de Port-Royal*, pp. 1-2.

⁶⁷⁴ Sembra opportuno sciogliere l'ambiguità del testo, intendendo tale locuzione riferita al sacramento piuttosto che all'Ordine. Nella sua interezza, suona: «Cet Ordre devoit avoir pour objet de sa dévotion le Saint Sacrement comme un autre memorial vivant qu'il a plû à Jesus-Christ d'établir, en s'enfermant lui-même en cet auguste Mystere, pour représenter une autre victoire plus excellente qu'il a obstenuë sur l'infer au jour de sa Passion. Le second motif de cet Ordre étoit pour réparer les infidélités & les irréverences que l'hérésie a commises durant tout ce dernier siècle [sic] contre le Saint Sacrement, & celles que les mauvais Chrétiens commettent tous les jours contre lui» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 2).

⁶⁷⁵ Testo liturgico dell'antifona ai II vespri per la festa dei santi Giovanni e Paolo martiri (26 giugno) e della commemorazione di san Paolo Apostolo (30 giugno), elaborato su *Apo* 11, 4. Si ricordino i nomi di religione completi delle tre badesse Arnauld: Mère Agnès de Saint-Paul; la nipote mère Angélique de Saint-Jean, e mère Angélique de Sainte-Madeleine, che, maturata con gran difficoltà la decisione della riforma, si consacra a una vita di ritiro e penitenza.

⁶⁷⁶ *Relation de ma S[œur] Madelaine Candide, touchant l'ordre que la M[ère] Angélique établit dans le Noviciat & le soin qu'elle prit pour bien élever ses Filles*, in Goujet, *Relations* 1737, op. cit., t. II, pp. 113-115, cf. anche Nécrologe, p. 85.

Tale leadership condivisa si traduce nell'elaborazione d'una peculiarità del monastero, individuata, certamente in parallelo alle pratiche e le regole ereditate dall'ordine d'appartenenza e riformate da Angélique, nella priorità dell'adorazione eucaristica, cui tutte le monache si sforzano di convergere la loro attenzione, come raccomandano costantemente gli scritti normativi e privati, nonché le Costituzioni, dove rappresenta il nucleo dell'idea che la comunità ha di sé, conformando in seguito l'intera ideologia della resistenza durante la grande persecuzione degli anni 1660. In una delle sue *Pensées* durante le adorazioni eucaristiche del giovedì, mère Agnès annota con rigore che:

...la seule chose dont Notre Seigneur parle dans l'Evangile c'est d'haderer à Dieu, et de le choisir pour notre unique partage, nous nous le devons appliquer particulièrement à l'égard du S. Sacrement qui est notre Singulier partage que Dieu a choisi pour nous, en nous destinant à l'honorer par la devotion qu'il a inspirée en cette maison⁶⁷⁷.

A fondamento della devozione sta infatti il convincimento profondo di essere oggetto d'elezione tutta particolare e gratuita da parte di Dio, all'interno, però, della comunione con la Chiesa attraverso l'eucaristia, la cui adorazione determina un nuovo statuto privilegiato per le monache, un «second Paradis»⁶⁷⁸, segnato da «l'instinct que Dieu donna aux Religieuses de Port-Royal d'avoir secours au Saint-Sacrement, & de lui offrir des prieres continuelles»⁶⁷⁹. Sembra interessante riportare un significativo passaggio del primo capitolo delle Costituzioni, in cui la *sequela Christi* si tramuta nella figliolanza comune al Dio padre, pervenendo infine ad una sostituzione figurata a soggetti della Passione, una personificazione profonda del sacrificio, che in sé continua e tramanda quello cristico, incrementando la portata sacrificale e soprattutto sacerdotale del culto di adorazione.

⁶⁷⁷ *Pensées pour s'entretenir...*, op. cit., BPR, ms. PR 15, fol. 538, 16 août [1646].

⁶⁷⁸ «Qu'elles considerent que Dieu, en les faisant Chrétiennes, les a mises en un second Paradis qui est l'Eglise, où se trouve le fruit de vie qui est le Saint Sacrement» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 6).

⁶⁷⁹ Mère Catherine de Saint-Jean Arnauld (Madame Le Maitre), *Relation de ce qui a precedé l'établissement du Monastere du S[ain]t Sacrement, & de ce qui est arrivé depuis jusqu'en 1636*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 420.

La grace que Dieu a faite aux ames de ce Monastere, en les choisissant pour un Institut si saint, étant si grande, leur reconnaissance & leurs devoirs y doivent avoir du rapport, & elles ne doivent pas les établir seulement dans les honneurs & les dévotions particulieres qu'elles rendent à la sainte Eucharistie, mais encore plus dans une disposition sainte qui donne lieu en elle aux effets de ce divin Mystere, qui est le Sacrement de la mort du Fils de Dieu; ce qui les oblige de devenir les filles de la passion de Jesus-Christ, & de penser qu'étant jour & nuit au pied du saint Autel, elles y doivent être comme au pied de la croix, pour y considerer *l'obligation qu'elles ont d'être crucifiées avec leur Sauveur, ou plutôt au-lieu de leur Sauveur*, qui ne le peut être en sa personne, mais qui le sera jusques à la fin des siècles en celle des élus⁶⁸⁰.

3.2.1. L'ordine del giorno

Dunque in ragione di tale elezione divina, «par un conseil secret de Sa sagesse éternelle»⁶⁸¹, vige l'obbligo della perpetuità per mantenere uno stato di grazia del tutto straordinario: necessita alfine la creazione di un dispositivo di regolazione del tempo capace di assicurarne frequenza e continuità esattamente come un orario ufficiale, «pour ne pas rompre volontairement cette chaîne celeste & divine, qui les doit toujours tenir liées & toujours unies à Jesus-Christ au Saint Sacrement»⁶⁸². La singolare preminenza del culto è quindi celebrata con estrema puntualità⁶⁸³, parallelamente alla comunione eucaristica ordinaria⁶⁸⁴, mediante la scansione calendariale indicata nel secondo capitolo delle Costituzioni: alla cadenza settimanale del giovedì⁶⁸⁵, si alternano le processioni particolari⁶⁸⁶, le solennità e le feste, culminando nell'ottava per la festa del

⁶⁸⁰ *Constitutions de Port-Royal*, p. 3-4 (sottolineature nostre).

⁶⁸¹ *Constitutions de Port-Royal*, p. 1.

⁶⁸² *Constitutions de Port-Royal*, p. 7.

⁶⁸³ «Qu'elles soient très-exactes à l'heure qu'elles seront marquées pour leur assistance, considerant que si elles sont obligée d'être ponctuelles à tous les exercices de la Religion, elles doivent avoir une ponctualité toute particuliere en ce point [l'assistance au Saint-Sacrement], comme étant l'un des principaux & le plus solemnel de leur Institut» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 9). Allo stesso modo, nei suoi *Entretiens*, mère Angélique raccomanda l'esattezza dell'orario: «Elle dit dans une rencontre, qu'on devoit dans un Monastère avoir un aussi grand soin de se rendre au son de la cloche» (*XLIV Entretien* (1 septembre 1652), in *Entretiens ou conferences...*, p. 134).

⁶⁸⁴ «A Port-Royal, et pendant le temps qu'il [Saint-Cyran] en fut le directeur, elles communiaient tous les dimanches, toutes les fêtes et tous les jeudis, et bien loin de les détourner, il les y exhortait» (Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansenistes du XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1968, p. 131).

⁶⁸⁵ «Tous les Jeudis de l'année, excepté l'Avent & le Carême, & quand on fait l'Office d'une vigile qu'on jeûne» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 15). Tale frequenza è confermata in un articolo della sintesi operata da Jérôme Besoigne nel *Reglement de P[ort] R[oyal] pour l'Office, extrait du Cérémonial*: «Tous les Jeudis, si ce n'est qu'il y eût une fête double, on faisoit l'Office du S. Sacrement: mais c'étoit toujours les Pseaumes du jour qu'on disoit» (in *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752, t. II, pt. I, liv. XII, art. XXIX, p. 612).

⁶⁸⁶ «Aux Samedis des Quatre-temps elles feront une procession pour ceux qui entrent aux ordres sacrés... la procession du jour & de l'octave du Saint Sacrement, qui leur a été accordée par la bon-

Sacramento e l'ufficio delle Quarant'ore, durante cui sono previste una breve adorazione mattutina e una serale⁶⁸⁷. La domenica prevede la speciale cerimonia della benedizione del Santo Sacramento, ripetuta in diverse altre occasioni solenni inserite nel calendario liturgico del monastero, che – bisogna ricordarlo – integra alle feste dell'ordine di Cîteaux, quelle dell'arcidiocesi di Parigi⁶⁸⁸.

Une autre dévotion de cet Institut sera de recevoir la benediction du Saint Sacrement tous les Dimanches (excepté ceux de l'Avent, de la Septuagesime & du Carême), à toutes les Fêtes commandées, comme aussi aux Fêtes de l'Ordre, qui sont la Visitation & la Présentation de la sainte Vierge, de saint Benoist, de saint Bernard. Cette ceremonie se fera à la fin de Vêpres, après que les Sœurs auront chanté un hymne en l'honneur du Saint Sacrement: un Prêtre revêtu de surplis & d'étole dira les Oraisons, & donnera la Benediction avec le saint Ciboire, pendant que les Sœurs chanteront le verset *Benedicat nos Deus, Deus noster*. [Sal 66, 6] L'on donnera encore la benediction du saint Sacrement à la même heure le jour de l'octave de l'Épiphanie, & en la Fête de la Transfiguration & de la sainte Couronne, comme aussi le jour de la Conversion de saint Paul, de saint Joseph, & de saint Augustin⁶⁸⁹:

Volendo delinare i tempi e le modalità di svolgimento della cerimonia dell'adorazione, è necessario costruire un *collage* da varie fonti, tenendo conto dello stato più o meno avanzato della loro composizione, anche in ragione della stabilità di cui gode la tradizione degli usi in pratica nel monastero, soprattutto nella sua fase più matura, quando essa si irrigidisce nel tentativo di mantenere viva e forte l'identità per sopravvivere alle persecuzioni. Risulta quindi preziosa la raccolta di scritti minori e inediti di pugno delle monache e di alcuni *attachés* del monastero, di cui l'abate Le Clerc, intorno alla metà del Settecento, ricostruisce brevemente l'insieme delle pratiche di pietà in uso a Port-Royal. Per quanto concerne i riferimenti diretti al culto eucaristico, trova conferma l'alta frequenza di cui già testimoniano le Costituzioni⁶⁹⁰.

Dire les mércrédís devant le saint sacrement le *Confitemini* des dimanches. ps. 117 (p. 378). Aller devant le saint sacrement tous les jeudis se prosterner trois fois, & demander à Jésus-Christ qu'il renvoie des ouvriers dans la maison, & qu'il nous rende nos saints directeurs pour nous conduire. On dira le Pseaume, *Qui Regis Israël intende &c.* à cette intention (p. 379).

té de Monseigneur l'illustrissime Jean-François de Gondy Archevêque de Paris, ... le jour de la Sainte Trinité septième juin 1648» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 13).

⁶⁸⁷ «Pendant l'Octave du Saint Sacrement l'on fera deux adorations tous les jours, comme aussi quand on fera les prieres de quarante heures. A l'Adoration du matin on ne chantera qu'une Antienne avec le *Benedicat* après les Oraisons. Aux autres jours on fera seulement la commemoration du Saint Sacrement après Vêpres. Pendant le Carême qu'on dit Vêpres au matin, elle se fera devant l'oraison du soir» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 15).

⁶⁸⁸ *Constitutions de Port-Royal*, p. 104. Cfr. anche Weaver-Laporte, *La Contre-reforme*, p. 52.

⁶⁸⁹ *Constitutions de Port-Royal*, p. 14-15.

⁶⁹⁰ Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., in part. *Pratiques de piété de Port-Royal*, t. I, pp. 377-381.

Aller devant le saint sacrement dire Miserere prosternée les lundis, pour prier Jésus-Christ d'appeller [sic] les âmes à la pénitence, & de leur ouvrir cet azile pour s'y sauver du monde. Aller devant le saint sacrement au noviciat le mardi dire neuf fois le *Gloria Patri* en l'honneur des saints Anges, pour les remercier de leur protection, & les prier de défendre toujours cette communauté (p. 380).

Tous les jeudis aller une fois exprès devant le saint sacrement dire le Pseaume, *Credidi propter quod locutus sum &c.* [Sal 115] (p. 383)

In un curioso articolo del documento si specifica che il giovedì, giorno dedicato al sacramento, si tien vivo il ricordo della badessa che gli è stata più devota: ciò può esser letto come il segno di come la comunità associ il culto all'impronta che mère Agnès ha lasciato di sé e della sua spiritualità⁶⁹¹. Dunque attorno ai primi cinque giorni della settimana sono previste attività di preghiera davanti il sacramento, il venerdì e il sabato essendo per lo più riservati al ritiro o ad attività *ménagères*⁶⁹²: i capitoli delle Costituzioni che trattano del mansionario (XXIX-XLI) specificano che il sabato vengono date dalla priora le indicazioni circa il lavoro durante la settimana seguente; si distribuisce il cambio di biancheria, ecc.

Tuttavia, per un maggior chiarimento, non bisogna trascurare la sintesi che Jérôme Bésogne opera nella sua *Histoire de Port-Royal* (1752): il culto consiste in un'adorazione di mezzora al mattino e di due ore la sera, durante le quali ciascuna religiosa resta in preghiera davanti al sacramento. «Les Dimanches, les Fêtes & les Jeudis, il y avoit après la Messe, & de même après Vêpres; ce qu'on appelloit l'Adoration. C'étoit une Antienne au saint Sacrement, & la bénédiction du saint Ciboire»⁶⁹³: la stessa fonte informa inoltre che la cerimonia è celebrata da una coppia di monache con candidatura volontaria, tramite un segno posto al mattino sulla tavola del refettorio, e avallata dalla priora⁶⁹⁴. Seguendo il prospetto di Bésogne, l'adorazione ha dunque la durata complessiva di due ore e mezza. Nondimeno ciò contrasta di primo acchito con la testimonianza di mère Agnès, che in una sua lettera parla invece d'una «assistance

⁶⁹¹ «Les jeudis dire sur la tombe de la mère Agnez, *Quàm dilecta &c.* pour demander à Dieu l'esprit de piété, sans lequel Dieu ne recevrait point nos actions de grâces, & se tenir recueillie tout le jour» (*Ivi*, p. 379).

⁶⁹² Cf. la ricostruzione del mansionario di Port-Royal, posta in appendice.

⁶⁹³ *Reglement de P[ort] R[oyal] pour l'Office, extrait du Cérémonial*, in Bésogne, *Histoire*, op. cit., t. II, pt. I, liv. XII, art. XXIX, p. 612.

⁶⁹⁴ Cf. *Reglement de P[ort] R[oyal] pour l'Office, extrait du Cérémonial*, in *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752, t. II, pt. I, liv. XII, art. XXIX, p. 613. Le Costituzioni confermano l'uso (*Constitutions*, p. 187)

continuelle de jour et de nuit les une après les autres»⁶⁹⁵. La lettera, spiega il sottotitolo, concerne le pratiche dell'Institut du Saint-Sacrement, ma, essendo scritta nel 1656, a quasi vent'anni dalla chiusura dello stesso, lascia intendere si tratti di usi condotti presso il monastero di Port-Royal du Saint-Sacrement, ipotizzando uno scambio di turni o sessioni a durata predefinita. Bisogna infine ricordare che la celebrazione dell'adorazione eucaristica è inserita all'interno della giornata monacale, occupata in gran parte dalla celebrazione del Divin Ufficio, come pure dagli incarichi di cui ciascuna è responsabile, nonché delle *obéissances* assegnate per la settimana in corso: consta generalmente in una preghiera più o meno lunga, al mattino e alla sera, durante la quale si recitano salmi o un insieme di orazioni, antifone e responsori, variamente distribuiti, la cui sequenza è definitivamente ordinata e pubblicata nell'*Office du Saint-Sacrement* (1650) all'interno delle cosiddette *Heures de Port-Royal*⁶⁹⁶.

L'ordine del giorno si esplica quindi in una serie di periodi più o meno simmetrici e regolari, cui si alternano, da una parte, l'orazione mentale, la preghiera spontanea e silenziosa, o 'segreta', da praticare generalmente in privato o durante le attività quotidiane; e, dall'altra, dei momenti di orazione comune, pubblica ed ufficiale, in cui confluiscono le meditazioni e le ispirazioni singolari e private, trovando compiutezza nella celebrazione liturgica ampiamente intesa, cioè nella parola comune e

⁶⁹⁵ *Lettre CCLXXVIII à M. de la Potherie* (30 janvier 1656), in Agnès Arnould, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 404. Il testo continua con l'esposizione di un calendario delle celebrazioni, secondo cui l'adorazione si affianca a «l'office double les jeudis, hors l'Avent et du Carême; de faire tous les jours la commémoration à Laudes et à Vêpres; et tous les dimanches, hors ceux de l'Avent et du Carême, on fait une adoration après Vêpres où l'on donne la bénédiction du Saint-Sacrement». Quanto all'esposizione eucaristica, si aggiunge che «l'on ne l'expose [l'eucharistie] dans notre église que pendant l'octave, comme l'on fait partout, et lorsqu'on commande des prières des Quarante heures».

⁶⁹⁶ Il titolo originale suona: *L'Office de l'Eglise en latin et en françois. Contenant l'Office de la Vierge pur toute l'année, l'office des dimanches et des fêtes, les sept psaumes de pénitence, les oraisons de l'Eglise pur les dimanches et les grandes fêtes, plusieurs prières tirées de l'écriture Sainte et des saints Pères, et les hymnes traduites en vers françois*, Paris, Veuve Camusat, 1659 [1650], pp. 250-258. Da integrare con la lettura dell'*Office du Saint-Sacrement pour le jour de la feste et toute l'octave, avec trois cent douze nouvelles, leçons, tirées de SS. Pères & Auteurs ecclésiastiques des douze premiers siècles, pour tous les jeudis de l'année, dans lesquelles on voit la tradition perpétuelle de l'Eglise sur le sujet de l'Eucharistie. Le tout en latin et en français et une table historique et chronologique de tous les auteurs rapportés en cet ouvrage*, Nouvelle édition, Paris, Le Petit, 1661. Si tratta di un officio completo per il giorno del Corpus Domini, dai primi vesperi ai secondi, e tutta l'ottava, che comporta inoltre diversi inni in onore dell'eucaristia, alcuni celebri (*Pange lingua, Te Deum, Lauda Sion Salvatorem, Panis angelicus*), altri meno (*Adoro Te devote, Jesu nostra redemptio, Verbum supernum prodiens, Jesu dulcis memoria*), e altri testi presi dai padri della chiesa e dagli autori ecclesiastici per le Letture della festa, dell'ottava e di tutti i giovedì dell'anno. Il progetto di stesura delle *Heures* rimonta al 1638, su sollecitazione della marchesa di Maignelay, sorella di Henri e Jean-François de Gondi. La pubblicazione, di enorme successo, è del 1650. Charles Akakia Dumond redige le preghiere, Antoine Le Maistre, le traduzioni dei passi scritturistici, e degli inni. Comunque condannato dai gesuiti e messo all'Indice, le diverse rielaborazioni successive danno modo di capire la sua fortuna: Corneille, *Office de la Vierge* (1670), Racine, che completa la traduzione degli inni per il breviario tradotto da Nicolas Le Tourneux (1688), La Fontaine, che riprende quattordici traduzioni degli inni nel suo *Recueil de poésies chrétiennes* (1671).

condivisa, espressa nei vari Uffici mediante le formule della Chiesa e la recita delle Scritture. In questo senso, si può affermare che il tentativo di gestire l'economia del tempo liturgico corrisponde alla creazione di un dispositivo per la regolazione generale della libertà della spiritualità e della preghiera, che tramuta la preghiera continua, spontanea e interiore, in un esercizio innanzitutto previsto, poi preparato e infine obbligato, mirante a far coincidere la volontà orante all'intenzione profonda della liturgia: pur nascendo per motivazioni pratiche⁶⁹⁷, esso traduce visibilmente e comunitariamente lo spirito religioso nella comunicazione rituale⁶⁹⁸, come luogo dove si manifesta l'esistenza stessa della Chiesa. La preghiera diventa quindi una funzione di riconoscimento della comunità, mediante cui essa pone se stessa in quanto vocata ed eletta nell'emblema della conformità della volontà e della libertà monastica ed ecclesiale.

All'interno dello spazio appositamente stabilito della cella⁶⁹⁹, nel tempo debitamente fissato per l'esercizio di preghiera, si costruisce un mondo i cui limiti segnano una topografia del rapporto con Dio, in cui l'esattezza del contorno e del ritmo assume un'essenzialità estrema, essendo l'indice regolatore di questo universo di scansioni, «cest pourquoi l'on ne deuroit jamais sortir de sa celule ou de son obeissance sans prier Dieu aparauant afin de conoistre si ce que nous croyons necessaire l'est en tant que nous le pensons»⁷⁰⁰. Nell'abbozzo di un tale *panoptikon* che controlla dettagliatamente ciascun'azione nel tentativo di favorire l'ascesi, in disposizione all'azione della grazia, si determina un sistema di gerarchia fondato non sul potere positivo, ma sull'umiltà

⁶⁹⁷ «Saint Benoit nous apprend dans la règle à prier tout d'une autre sorte, sans pensées et sans considérations, mais avec larmes et ferveur d'esprit; et comme cette manière est sans méthode et qu'on ne l'a pas quand on veut, on a trouvé moyen de composer une oraison qui ne peut manquer parce qu'elle dépend du raisonnement et ceux qui ont plus de mémoire et de subtilité d'esprit y réussissent le mieux» (*Lettre CDXL à Madame de Foix, coadjutrice de Saintes* (12 août 1663), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, pp. 104-105).

⁶⁹⁸ Si tratta di una ritualizzazione che pervade anche la comunicazione verbale come testimonia il curioso documento conservato alla BN, dal titolo: «La manière de parler par signe, pratiquée en l'ordre de Cisteaux» (BF, f. fr. ms. 13891, ff. 95-106, cf. anche *Constitutions*, p. 46). Il fascicolo descrive minuziosamente il codice gestuale che supplisce il più possibile alle parole, principalmente nei momenti non ufficiali, a conferma di una volontà di regolazione della vita quotidiana in un sistema formale di segni che riferiscano continuamente ad una grammatica della vita monastica estesa e intensamente approfondita. Ad esempio, la trasformazione della mano in orologio che scandisce le Ore: al f. 97r si legge: «Pour exprimer les heures de l'Office. Faites le signe du chant, qui est de regarder ses mains ouuertes. Pour Matines. Touchez avec l'indice la main droicte le bout du poulice de la gauche. Laudes. Avec le mesme indice touchez [etc.]».

⁶⁹⁹ Allo stesso modo in cui la clausura è in scala maggiore una cella nel mondo, cf. *Divers traités de piété*, op. cit., pp. 50-51.

⁷⁰⁰ *Avis de La Mere Marie Angélique*, BPR, ms. PR 53, f. 308.

dell'obbedienza, come non manca di ribadire uno scritto minore sulla direzione spirituale, «le fondement de la vie religieuse [est] de ne rien faire que par l'obeissance, ce qui suppose l'application du Superieur à chaque particulier»⁷⁰¹. L'obiettivo consiste quindi nello stabilire una routine positivamente connotata, in quanto capace di creare spazio per un respiro più ampio della preghiera continua: «cete bone coutume... de prier Dieu quand l'horloge sone... c'est vn peu de tems a l'ame pour respirer et pour reprendre halaine qui est souuent plus lasse et plus fatiguée que le corps»⁷⁰²; proprio in ragione di tale continuità, di cui gli scritti di pietà parlano abbondantemente, il tempo impiegato nell'esercizio delle mansioni non rappresenta una distrazione, ma un uso fruttuoso all'interno di un'economia ben progettata, dove ciascun impiego è valutato in misura di una scelta tra alternative meno opportune. «On ne perd point l'adoration du St. Sacrement n'y la procession n'y rien de ce que l'obeissance fait perdre au contraire on y gaigne»⁷⁰³.

Infatti, al fine di far acquisire un'importanza maggiore a ciascun momento regolato, diversi scritti si sforzano spesso di ricercare o stabilire corrispondenze tra l'orario liturgico e di preghiera e i misteri della religione, attraverso la stesura di orazioni o commentari secondo le ore dell'Officio, le Ottave, i giorni di festa o semplicemente della settimana. Tra questi, un documento emblematico, l'*Horloge de la Passion*⁷⁰⁴: come informa il curatore dell'ultima edizione⁷⁰⁵, la *princeps* esce a Parigi nel 1714, cui segue una riveduta e corretta nel 1727⁷⁰⁶; nei *Mémoires d'Utrecht*⁷⁰⁷, lo si attribuisce a mère Angélique; mentre nelle *Conférences de la mere Angélique de S. Jean sur les Constitutions de Port-Royal*⁷⁰⁸ lo si annovera tra le opere della nipote: è probabile che l'ultima abbia

⁷⁰¹ *De la direction*, in *Diverses pièces sur Port-Royal* BPR, ms. PR 175bis, n. 4, § 9. Nello stesso punto, lo scritto ribadisce secondo la Regola di San Benedetto e le disposizioni del Concilio di Francia la parità di autorità tra abati e badesse, le quali hanno parimenti il dovere della direzione spirituale particolare, cui si affianca quella dei direttori nominati.

⁷⁰² *Avis de La Mere Marie Angélique*, BPR, ms. PR 53, f. 315.

⁷⁰³ *Avis de La Mere Marie Angélique*, BPR, ms. PR 53, f. 315.

⁷⁰⁴ *L'Horloge de la Passion*, in *Exercices de pieté a l'usage des religieuses de Port-Royal*, s. l., Au désert, 1787, chap. IX, pp. 106-137. L'originale è conservato nella raccolta BPR, ms. PR 15, ff. 363-383.

⁷⁰⁵ *Ivi*, Nota a), pp. 106-107.

⁷⁰⁶ In *Elevation de cœur a Dieu sur les maux presents de l'Eglise et sur la consolation qui plait a Dieu de donner a ses enfants au milieu de tous les maux par les merveilles qu'il opere chaque jour sur le tombeau du bienheureux de Paris*, s.l., 1727.

⁷⁰⁷ T. III, p. 200.

⁷⁰⁸ T. III, p. 429.

sviluppato i ventiquattro punti del documento originario. Esiste nondimeno una sintesi operata da Jean Hamon⁷⁰⁹, che accorpa i titoli iniziali dei commentari a ciascun'ora.

⁷⁰⁹ *Horloge de la Passion, qui servait de sujet de méditation aux religieuses de Port-Royal pendant l'adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement*, Paris 1739, 11 p. in-8°. L'originale manoscritto, che si conserva alla BF, ms. 13891, *Recueil de discours, prières, méditations etc.* (1743), ff. 76-81, è corredato da alcune *Oraisons que l'on peut dire en adorant la mort de Jesus-Christ* in latino con traduzione francese affiancata, che nell'edizione del 1787 seguono il testo (*Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787, pp. 135-138).

3.2.1.1. «Horloge de la Passion».

A six heures du soir. Jésus-Christ lave les pieds de ses Apôtres. Humilité. Support du prochain.

A sept heures du soir. Jésus-Christ institue le Très-Saint-Sacrement. Reconnaissance & mémoire perpétuelle de ce bienfait.

A huit heures du soir. Jésus-Christ prie son Pere pour le salut & l'union de ses Elûs. Renoncer à tout ce qui peut nous empêcher d'être un avec Jésus-Christ & avec nos frères.

A neuf heures du soir. Jésus-Christ est triste jusqu'à la mort. Confiance en la foiblesse de Jésus-Christ, qui est notre force dans nos abattements & nos misères.

A dix heures du soir. Jésus-Christ entre en l'agonie. Résister avec courage au péché.

A minuit. Jésus-Christ après avoir renversé les Juifs par une seule parole, se laisse prendre. Regarder Dieu dans tout ce que les hommes nous font souffrir.

A une heures du matin. Jésus-Christ se laisse emmener par les Juifs. Douceur & humilité dans les mauvais traitements.

A deux heures du matin. Jésus-Christ est présenté au Grand-Prêtre. Révéler Dieu dans les Puissances séculières & ecclésiastiques.

A trois heures du matin. Renoncement & pénitence de S. Pierre. Fidélité à confesser le nom de Jésus-Christ. Humble retour vers lui après nos chutes.

A quatre heures du matin. Jésus-Christ est présenté devant le Conseil des Juifs. Ecouter la parole de Dieu comme étant véritablement sa parole. Adorer la Vérité, ne s'élever jamais contre elle.

A cinq heures du matin. Jésus-Christ moqué & outragé par les serviteurs des Prêtres. Souffrir humblement les mépris & les injures.

A six heures du matin. Jésus-Christ est mené devant Pilate. Adoration & imitation du silence de Jésus-Christ, quand on nous accuse.

A sept heures du matin. Jésus-Christ envoyé à Herode. Passer pour insensé devant les hommes, afin d'être véritablement sage.

A huit heures du matin. Jésus-Christ est flagellé. Prendre part aux souffrances de Jésus-Christ & de ses membres.

A neuf heures du matin. Jésus-Christ est couronné d'épines. Adorer Jésus-Christ comme notre Roi. Souffrir avec lui, c'est regner.

A dix heures du matin. Jésus-Christ est condamné à la mort. Mourir à soi-même pour vivre à Jésus-Christ.

A onze heures du matin. Jésus-Christ porte sa Croix. Portons la nôtre après lui; il la porte avec nous.

A midi. Jésus-Christ est attaché à la Croix. S'attacher à Jésus-Christ, & désirer d'être attaché par lui à la Croix.

A une heure après midi. Jésus-Christ parle à son Pere, à la S[ain]te Vierge sa Mère, & à S. Jean. Attention à ces divines paroles, qui comprennent nos principaux devoirs.

A trois heures après midi. Jésus-Christ rend l'esprit. Adorer sa mort; lui unire la nôtre.

A quatre heures après midi. Le côté de Jésus-Christ rend du sang & de l'eau. Repos dans le Côté & dans les Plaies de Jésus-Christ. Honorer les Sacrements établis dans l'Eglise.

A cinq heures du soir. Jésus-Christ est enseveli, & mis au tombeau. Etre enseveli avec lui. Espérer la résurrection.

Per la meditazione della passione e morte di Cristo, si marca dunque un rapporto diretto di aderenza analogica da parte dell'orante a ciascun'immagine articolata nelle ventiquattr'ore, secondo considerazioni conformi alla tradizione cattolica, alternando senso morale, attraverso la suprema lezione di umiltà, o escatologico, nel paradosso del ritiro, nel morire a se stessi o nella sepoltura il cui significato ultimo è proiettato verso la resurrezione, concludendo nella sua pienezza il mistero pasquale. Tuttavia, l'aspetto più interessante del documento in esame può scorgersi nelle sue modalità di funzionamento: seppure si possa ipotizzare l'uso per una veglia notturna estesa per un intervallo che spazia tra due Vespri, verosimilmente in occasione degli ultimi giorni della Settimana Santa, non è improbabile che le ore possano essere consultate singolarmente, senza intraprendere l'intero ciclo, secondo una fruizione episodica, in quanto rappresentano un repertorio scritto di stimoli per la meditazione, non solo quotidiana, la cui consultazione è discrezionale piuttosto che programmata in maniera sequenziale, come, ad esempio, la recita del rosario sugli stessi misteri. Quasi un dizionario temporale, il quadro dell'*Horloge* si modella al di là della scansione cronologica delle ore del giorno, perché rappresenta un esercizio da parte dell'orante di costruire un ordine soggettivo del tempo, mediante una scansione oggettiva e ordinata. Il *Dictionnaire de Spiritualité* insiste sul carattere strumentale di questo genere di letteratura di pietà già medievale e ripresa nel XVII secolo:

On appelle 'horloges spirituelles' des exercices de dévotion comportant des prières ou des thèmes de méditation rattachés à toutes les heures ou du moins à certaines heures de la journée. En formant ainsi une sorte de cadran religieux qui rythme les étapes du jour, ces 'horloges' aident le chrétien à sanctifier le temps et à s'élever du jour, ces 'horloges' aident le chrétien à sanctifier le temps et à s'élever vers Dieu par des actes qui ravivent l'intention et l'attention⁷¹⁰.

Ciò vuol dire che le immagini dipinte dal libro contribuiscono alla creazione di uno spazio minimo d'imitazione/aderenza all'oggetto della meditazione, il quale a sua volta si forma progressivamente nelle ore

⁷¹⁰ Emile Bertaud, «Horloges spirituelles», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, op. cit., t. VII, coll. 745-763, cui col. 749, da integrare con P. Künzle, *Pour la fiche 'Horloges spirituelles'*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 48/1981, pp. 237-240. Cf. anche Marco Maggi, *Orologi ascetici. Meditazione e 'ordine del giorno' in alcuni 'orologi' spirituali del Seicento italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, pp. 573-599. Un esempio antico particolarmente interessante è l'opera di Charles de Marin, francescano: *L'Horloge spirituel des âmes dévotes et religieuses consacrées au service de Dieu*, Paris, Charles Savreux, 1606, in cui al quadrante partito in dodici ore si affiancano altrettante considerazioni devote, come pure al meccanismo dello strumento, le ruote, i bilancieri ecc.

effettive della giornata, assumendo infine una forma conclusiva non soltanto nell'integralità del programma orario, ma spingendosi oltre, nella cronometria generale della preghiera praticata dall'orante: il tempo viene quindi pervaso dalla frequenza oraria di immagini per la meditazione che saturano i vuoti di aridità o distrazione. Inoltre, la contabilità temporale rivela un'operazione di controllo dell'orario cronologico destinata a terminare in un programma d'organizzazione delle attività secondo una scala di valori che discerne e colloca gli elementi secondo un'importanza specifica: in realtà, come sottolinea Roland Barthes in un suo tardo studio, «il problema dell'orario è in effetti di trattenerlo, perché la sua stessa regolarità – senza la quale sarebbe nullo – è minacciata dalle discrepanze, dalle circostanze eccezionali, dal disgusto, talvolta, d'intravedere un rischiaro cattivo della vanità del dispositivo, dell'impresa, del fine»⁷¹¹. In tal senso, l'*Horloge* rappresenta, oltre che un'opera di pietà, la testimonianza di un tentativo di saturazione e controllo temporale, in un contesto, quello di Port-Royal, dove è normale l'uso di gestire il tempo e organizzarlo secondo le direttive dei superiori, come accade durante i primi badessati mère Angélique o i direttorati Saint-Cyran. Quando invece Antoine Singlin, che gli subentra come direttore nel 1636, lascia alle religiose di organizzare il suo tempo presso il monastero⁷¹², si compie un passo importante che permette la redazione di organizzazioni personali della giornata, sempre in osservanza alle disposizioni vigenti relative agli esercizi comuni, alla liturgia ufficiale ecc.

Esempio di regolamento personalizzato risalente a un periodo relativamente tardo della storia di Port-Royal, il *Projet de reglement*⁷¹³, attribuibile ad Angélique de Saint-Jean, non è una scrittura intima, quanto piuttosto uno programma normativo indirizzato a una persona «qui... ne veut perdre aucun engagement et veut cependant se sauver»⁷¹⁴. Lo scritto intende quindi offrire un'economia del tempo per integrare le attività del

⁷¹¹ Roland Barthes, *La Préparation du roman 1. et 2.: notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Paris, Seuil, 2003, p. 320-321.

⁷¹² Cf. *Lettres d'Antoine Singlin* éd. Josse, cit., *Lettre XII*, t. II, p. 23.

⁷¹³ In *Recueil*, Ars, ms. 2064, ff. 398-399.

⁷¹⁴ Ars., ms. 2064, f. 398. Si tratta probabilmente di una novizia, ancora alle prese con l'istruzione personale e l'integrazione nella comunità, cf. f. 398v: «...après votre diner quand vous serez seule un peu de geographie, cest une sorte de science qui ne demande que des yeux et point d'application cest pourquoi elle convient en ce temps la. [in marg.: Au lieu de cet article, la conversation. Il ne faut pas toujours negliger celle de la communauté. Cest un manque non seulement dam[neux]... (ndr. l'articolo è barrato)]» e f. 399: «il faut vous reserver avant votre souper une heure ai moins ou ine heure de demie de lecture d'histoire».

giorno e della preghiera in un unico *training* giornaliero⁷¹⁵. Innanzitutto, sembra importante la chiosa d'apertura: «*Omnia vestra cum ordine fiant*»⁷¹⁶. *Mettéz de l'ordre dans toutes vos actions*» (f. 398), dacché il problema principale è trovare, o istituire, un ordine del giorno capace di essere funzionale a diverse altre articolazioni del tempo, un'armonizzazione di tempi già scanditi e precostituiti, la cui costanza è l'espressione di un'osservazione regolare di sé in un regime necessario alla salute dell'anima: quel che potrebbe essere «la descrizione, o il semplice inventario intimo degli avvenimenti del giorno... si trasforma in prescrizione per una migliore organizzazione dell'indomani»⁷¹⁷, caricandosi di aspettative escatologiche, in riferimento al sacrificio di una disciplina esigente, la cui cronometria corrisponde al *quadrillage* programmatico del tempo eterno della salvezza: la liturgia dell'ordinario riconcilia *chronos* e *kairos* tramite la conduzione di una «vie uniforme». La stabilità sembra infatti il criterio essenziale del *Reglement*: la levata alla stessa ora; l'abito tenuto durante tutta la giornata⁷¹⁸; la puntualità regolare delle preghiere assicurano una gestione efficiente del tempo non occupato negli Uffici e le annotazioni a margine specificano piccoli aggiustamenti necessari a far quadrare il ritmo serrato⁷¹⁹. Non mancano le raccomandazioni per una partecipazione attenta sia alle celebrazioni che alle letture private⁷²⁰, in modo da sostenere la stretta contiguità delle preghiere nell'incalzare degli esercizi, prima della conclusione della giornata con l'esame di coscienza serale⁷²¹:

⁷¹⁵ Non sarebbe astruso accostare il documento all'abbondanza delle *Regole per lo sviluppo della volontà* dei *Dnevnik* del giovane Tolstoj (cf. soprattutto l'anno 1847, in *I diari*, introduzione di Serena Vitale; scelta dei testi, prefazione, traduzione e note di Silvio Bernardini, Milano, Garzanti, 1997).

⁷¹⁶ Il versetto della I Cor, 16, 14 suona esattamente: «*Omnia vestra cum caritate fiant*».

⁷¹⁷ Jean Starobinsky, *L'ordre du jour*, Paris, Gallimard, 1982; tr. it. di C. Gazzelli, *L'ordine del giorno*, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 15-16.

⁷¹⁸ «Se lever tous les iours hiver et été a cinq heures et demie du matin. Si lon a besion de dormir huit heures ou meme plus a cause de quelque indisposition prendre le temps dont aura besoin sur le soir et iamais le matin. – Shabiller proutement, modestement, et entierement. La maniere dont une fille chrestienne shabille doit estre assez simple et assez unie pour quelle soit des le matin comme elle doit estre le reste de la iournee» (Ars., ms. 2064, f. 398).

⁷¹⁹ Cf. le espressioni: «Cet article n'a plus de heu[re]» o « tout cela subsiste iusqu'a loffice qui commence a 7h et ¼». (Ars., ms. 2064, f. 398).

⁷²⁰ A loro volta, le letture sottostanno alle limitazioni in vigore nel monastero e sono indicate dalle superiori: «une lecture reflexie, et interrompue par la priere appliquez comparez souvent les principes de l'Evangile a ses disposition [en] gemis[sant] Sur la disproportion qu'il y a entre les uns et les autres et demandez avec ferveur les graces qui sont necessaires pour parvenir a un sincere Christianisme. [...] apres formez une lecture de pieté. nous conviendront des livres et de la maniere dont se doit faire cette lecture» (f. 398).

⁷²¹ Ars., ms. 2064, f. 399v: «...apres la priere vous rendre[z] compte des vertus que vous auriez ou lu ou medite, le lusage que vous en aurez fait du soin ou de la negligence que vous aurez eu den profiter. [in marg.: Cet article est important et conduit a bien se quitter a celui qui suit] | ne point vous

A six heures faire la priere commune a laquele vos gens assisteront apres laquelle vous direz Laudes | apres Laudes une lecture du nouveau testament [...] apres cette lecture qui doit estre d'une demie heure, dire primes... Le reste de lapres dinee doit estre employe au travail ou aux affaires, ou aux visiter de devoir, mais sur cela il faudra menager une demie heure de prieres que vous ferez ou chez vous ou a quelque Eglise ou vous entendrez quelque office [...] Il faut estre couchee au moins un peu avant dix heures⁷²².

Nondimeno, seppure l'orario dell'Officio rappresenti indubbiamente l'asse principale dell'ordinamento della giornata spirituale delle religiose di Port-Royal, come non manca di sottolineare il documento ufficiale delle *Constitutions*, bisogna tener conto di una varietà di cicli meditativi che si organizzano secondo un *découpage* di procedure di esercizi spirituali, in cui l'orazione è programmata secondo durate specifiche e orari modellati a partire dal tempo liturgico, come la celebrazione di solennità (ottave, novene, ricorrenze ecc.) o dei giorni della settimana⁷²³ o delle stesse ore dell'Officio⁷²⁴, come pure delle ore solari⁷²⁵.

Una delle raccolte più significative di questo genere normativo può essere individuata in un volume famoso della letteratura portorealista: *l'Image d'une religieuse parfaite*, di pugno di mère Agnès. Una volta pubblicato, nel 1665, il volume si arricchisce con una seconda parte che presenta una corposa serie di raccomandazioni per la perfetta conduzione della vita monacale, raccolte sotto il titolo di *Occupations intérieures*, in due sezioni: le *Occupations interievres pendant toute la iovernée* e le *Occupations interievres pour les soevrs converses*⁷²⁶.

couchez sans vous estre presentee au tribunal du Seigneur, sans y avoir pes[é] dans l'amertume de votre cœur le nombre des fautes commises et des graces negligees. et sans avoir tache dentre vous les memes dispositions ou il sera necessaire que vous soyez quand le redoutable moment sera venu».

⁷²² Ars., ms. 2064, ff. 398-399v.

⁷²³ Le *Dispositions & pensées pour tous les Jours de la Sepmaine au regard du S[ain]t Sacrement* (Ars., ms. 2064, ff. 385-393v) associano a ciascun giorno settimanale una disposizione d'animo – e di preghiera – specifica, contestualmente alla meditazione su brevi versetti della Scrittura.

⁷²⁴ Cf. *Exercice de dévotion sur la Passion de Notre-Seigneur appliqué aux Heures de l'Office divin*, in *Image d'une religieuse parfaite*, Paris, Savreux, 1665, p. 379-419. Dalla penna di mère Angélique de Saint-Jean, si ricordano la *Paraphrase du Pater*, copié sur le Manuscrit même de la m[èr]e Angélique de St. Jean Arnauld Abbessse de Port-Royal de Champs. *Pour appliquer le Pater a toutes les heures de l'Office, et s'en servir d'entretien pendant les espaces*, nel *Recueil* di scritti di pietà conservati alla Bibliothèque de Port-Royal (BPR, ms. PR 148bis, n° 3, ff. 1-85), corrispondente alla pièce presso la Bibliothèque de l'Arsenal (Ars., ms. 5370, ff. 1-82); dove si trovano anche le *Elevations à J[ésus]-C[hrist] pour adorer à toutes les heures les mystères de la Passion* in *Recueil de documents relatifs au jansénisme* (Ars., ms. 5345, ff. 44v-54r).

⁷²⁵ *Le Aspirations que l'on doit faire le long du jour concludono non a caso le Occupations interievres pendant toute la iovernée*, in *Image d'une religieuse parfaite*, Paris, Savreux, 1665 (chapp. LIII-LXXXIV, pp. 354-378).

⁷²⁶ Rispettivamente: pp. 189-378 e pp. 421-46. Quest'ultime si intrecciano costantemente con una «explication des demandes du Pater appliquée à chaque heure de l'Office, & à un mystere de la Passion», rappresentando un documento misto tra un orologio e un regolamento.

Ceux qui sont les plus informés des choses sçavent que ce traité a été recueilli des discours de la mère Agnès par la sœur Euphemie Pascal & qu'il a été ensuite revu et augmenté par la mère Agnès elle-même, & sur tout ce qui regarde l'oraison mentale, qui est entierement d'elle... On y exhorte les Religieuses à porter toujours à l'oraison quelque sujet pour s'en entretenir devant Dieu. On les avertit de s'y preparer par une attention serieuse à la presence de Dieu. On leur fournit de saintes considerations pour leur apprendre à en former de semblables. Et enfin, évitant avec soin l'illusion & les égarmens qui naissent de l'attache à ses propres pensées, & à ses propres lumieres, on ne laisse pas d'y soulages les ames autant qu'il est possible, & de leur donner tous les secours qui les peuvent garantir des distractions & de l'ennuie⁷²⁷.

I *Mémoires d'Utrecht* confermano che l'opera risulta dall'accorpamento di testi già stesi in precedenza e infine confluiti nella pubblicazione al tempo della presecuzione dei primi anni 1660⁷²⁸: «un drap vieux – afferma Jean Hamon, attaché di Port-Royal, curatore di alcune raccolte di testi di pietà ad uso delle religiose – *qu'on avoit cousu à l'écarlate* toute neuve de la Mere Agnès»⁷²⁹. Il volume precede le *Constitutions* e la pubblicazione delle lettere di mère Angélique⁷³⁰ per motivi di immagine: una resa della quotidianità del monastero rende meno l'immagine completa (ideologica) che se ne vuole diffondere per rivalutarlo nel tempo della persecuzione⁷³¹.

È curioso notare che nel *Nécrologe* come nel *Supplément*⁷³² tra le opere della badessa vengono ricordati solo gli scritti di perfezionamento spirituale, ma non le *Constitutions*, probabilmente perché considerate come opera di comunità⁷³³: eppure l'*Image* si apparenta con l'*Esprit du Monastère de Port-Royal* per mezzo di un rinvio incrociato⁷³⁴, formando un blocco congiunto, cui può riferirsi ciascuna monaca. Entrambi i testi si basano su un'opzione mistica per cui la disappropriazione dei frutti

⁷²⁷ Pierre Nicole, *Les imaginaires et les visionnaires, Traité de la foi humaine*, Cologne, Pierre Marteau, 1683, p. 362.

⁷²⁸ *Relation touchant les ouvrages composés par la mère Agnès*, § 4, in *Mémoires d'Utrecht*, t. III, pt. III, p. 248.

⁷²⁹ *Mémoires d'Utrecht*, t. III, p. 248, nota.

⁷³⁰ Esse sono a quel tempo già raccolte e collezionate, cf. Jean Mesnard, *Pour une édition critique des lettres de la mère Angélique*, in «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 213-214)

⁷³¹ Cf. Guy Basset, *Du parfait et de l'imparfait: qu'est-ce qu'une religieuse?*, in «Chroniques de Port-Royal» 43/1994, p. 91.

⁷³² Rispettivamente p. 85 e p. 411

⁷³³ Mentre invece i *Mémoires d'Utrecht* confermano l'attribuzione: «Elle a aussi écrit nos Constitutions... Quelques-uns de nos amis crurent devoir les faire imprimer dans le temps de notre persécution de 1665» (t. III, 248).

⁷³⁴ «Dans l'image d'une Religieuse Parfaite on n'a pas voulu faire le portrait d'une personne particulière qui possédât toutes les qualités de cette religieuse mais former une idée qui peut servir de modèles aux bonnes âmes qui aspirent à la perfection d'un état si saint» (*Avertissement à l'Esprit de Port-Royal*, op. cit., p. 359). «Et parceque ces choses importantes ont besoin d'estre soutenues par d'autres pratiques plus legeres, qui sont marquées dans les Constitutions, elles les embrasse toutes avec amour, & les regarde comme un avantmur» (*Image d'une religieuse parfaite*, op. cit., p. 136).

dell'orazione è fondamentale per l'ascesi: «Quoique la miséricorde de Dieu fasse encore part [à l'âme] de ces mêmes biens [de l'oraison], elle ne les doit recevoir que dans une désappropriation entière»⁷³⁵: ciò vuol dire che la fiducia intellettualista a un approccio metodico delle pratiche di devozione impiega ogni momento della giornata alla preghiera e a un pensiero che ne sviluppa profondamente il senso, però all'interno di un'economia che non mira alla conservazione dei frutti, né al profitto derivato dall'impegno totale del tempo, ma si dedica all'accoglienza dell'intervento pneumatico.

Si vous estes portée à vous occuper beaucoup sur les veritez que vous representez en l'oraison... ne vous attachez point à ces lumieres, & ne vous y appliquez point avec trop d'avidité [...] c'est Dieu mesme qui doit estre nôtre entretien en l'oraison, en excitant en nous par son Esprit saint des gemissement ineffables, dans lesquels nous ne scaurions jamais entrer par nos raisonnemens & nos lumieres, qui sont trop bornées pour produire des sentimens audessus de tous nos sentimens⁷³⁶.

Sembra quindi risieda un'ambiguità costitutiva nel gruppo *Esprit-Image-Occupations*: cioè che, da una parte, lo si ritiene un mezzo per l'elevazione e perfezionamento della preghiera monastica tradizionale, tesa all'unzione e contemplativa, e dall'altra, si assesta gradualmente nella forma di un dispositivo di controllo e regolazione della vita delle religiose attraverso la preghiera metodica, opposta alla prima nella misura in cui si nutre essenzialmente di pensieri senza affezione. O, al contrario, le due istanze contemplano da una parte i pensieri prettamente intellettuali e tenuti sempre presenti in meditazioni, attenzioni, considerazioni; dall'altra, la preghiera diventa un'adorazione della semplice presenza della volontà di Dio⁷³⁷. Il modello delineato comprende invece una ricerca cosciente e volontaria insieme a una disposizione ricettiva dell'intervento divino: nell'*Image* si elogia lo zelo della «religieuse

⁷³⁵ *Image d'une religieuse parfaite*, op. cit., p. 100. Cf. *Esprit de Port-Royal*, op. cit., § 13, in *Constitutions de Port-Royal*, pp. 373ss.

⁷³⁶ *Occupations intérieures*, pp. 222-223.

⁷³⁷ Cf. il numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal» dedicato a mère Agnès (43/1994), dove la questione è affrontata principalmente in rapporto alla querelle che vede contrapposti Pierre Nicole e Barcos de Saint-Cyran. Cf. in particolare gli articoli di Perle Bugnion-Secrétan, *Aux sources du Traité de l'oraison de Pierre Nicole: Martin de Barcos et Jean Desmarets de Saint-Sorlin lecteurs des Occupations intérieures de la mère Agnès*, pp. 123-134; François Boulètreau, *La Prière de la mère Agnès*, pp. 41-56. Cf. anche Denis Donetzkoff, *Les Sentiments et les Remarques de Martin de Barcos sur l'oraison mentale*, «Chroniques de Port-Royal» 46/1997, pp. 257-352. Per la conformità alle direzioni di mère Agnès negli anni precedenti la stesura dell'*Image-Occupations*, cf. *Lettre LXIX à la sœur Marie-Angélique de Sainte-Thérèse Arnauld d'Andilly* (24 septembre 1645), Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 122.

parfaite [qui] est dans une vigilance continuelle [...], une pénitence et une mortification continuelles»⁷³⁸.

Diversamente che delle preghiere d'annientamento e abbassamento nella semplice presenza del cuore, come descritte nei testi di metà secolo, si traccia una via alternativa e fors'anche complementare, in cui l'intervento pneumatico resta imprevedibile ma è insieme ricercato facendo leva sulla sponaneità e la naturalezza dell'orazione: «Votre âme se trouvant touchée de son amour, en connaissant sa propre misère poussera au dehors comme naturellement, c'est-à-dire sans réflexion, quelques paroles ou formera quelques pensées qui l'élèveront à Dieu»⁷³⁹.

Nondimeno, è il capitolo sull'*Oraison mentale*⁷⁴⁰ che definisce con maggiore attenzione il metodo della preghiera. «Portez toujours à l'oraison un sujet sur quoy vous puissiez la faire, que vous tirerez des lectures publiques ou particulères, ou de quelque autre chose, selon que Dieu vous l'inspirera»⁷⁴¹. L'orazione appare strettamente legata alla ricerca di un soggetto, d'un pensiero, d'una lettura privata, al fine di trarne una lezione morale o comunque pragmatica⁷⁴²: pare quindi che gli esercizi e le prescrizioni valorizzino il ruolo dell'intelletto e del ragionamento, considerando gli argomenti della meditazione come se fossero soggetti della conoscenza in generale; tuttavia ciò dev'essere inquadrato all'interno di un sistema guidato dalla volontà nell'apertura della sensibilità del cuore, conformemente agli statuti di preghiera facenti parte della tradizione interna del monastero. Pur distinguendo tre diverse tipologie di preghiera, le *Occupations* delineano invero un unico sistema integrato: per evitare il pericolo cui la meditazione razionale può esporre, tentando un'applicazione vana – cioè l'esatto risvolto dell'inerzia accidiosa⁷⁴³ – la preghiera del primo tipo è un *gémissement*, che insiste sulla miseria e sull'abbassamento passando in rassegna gli eventi che la memoria riesce

⁷³⁸ *Image d'une religieuse parfaite*, op. cit., pp. 41-42.

⁷³⁹ *Occupations intérieures*, p. 358.

⁷⁴⁰ *Occupations intérieures*, pp. 215-238.

⁷⁴¹ *Occupations intérieures*, p. 215.

⁷⁴² «En tirez des motifs de vous corriger et de vous avancer dans la vertu, et de rendre grâces à Dieu de toutes celles qu'il vous fait» (*Occupations intérieures*, p. 216).

⁷⁴³ «...depeur que le demon du midy ne vous trompe, en vous faisant croire que c'est en cela qui consiste la bonne oraison» (*Occupations intérieures*, p. 223).

a fornire per esultare, al contrario, in lode e in rendimento di grazie, sulla scorta di Mt 5, 4⁷⁴⁴. La meditazione affettiva si avvale inoltre dell'aiuto della memoria, in quanto tesoro e luogo del ricordo di Dio, come nell'ascesi tradizionale: si rende presente un evento passato, ricercando nella sua rappresentazione in parole e immagini la presenza divina racchiusa, cioè l'insegnamento soteriologico che può trarsi come frutto dell'orazione stessa⁷⁴⁵. In questo senso, sottolinea Benedetta Papasogli, «la memoria è facoltà del presente profondo, non effimero, il presente che tocca l'eterno»⁷⁴⁶ e di questo tocco istantaneo – insegnano le *Occupations* – non se ne può far custodia, se non nella rigenerazione della volontà, che porta il vero segno della preghiera⁷⁴⁷, perché si avvale di un'immediatezza che la meditazione poggiata sulla memoria non possiede⁷⁴⁸.

C'est l'esprit [humain] qui parle à Dieu dans la méditation, et c'est aussi la mémoire qui lui fournit ce qu'il doit dire, ou plutôt ce qu'il doit penser... [Pourtant] il n'y a que la volonté, qui est le cœur de l'âme, qui puisse s'entretenir avec Dieu... la méditation peut compatir avec le partage du cœur [...] Il arrive souvent que le souvenir de ces choses [divines] demeure, & non pas l'onction qu'on avoit receüe en y pensant ; aulieu que cette maniere icy, qui n'est pas qu'une simple veuë d'esprit, s'imprime dans l'ame, & se retrouve toute entière aussi souvent que Dieu fait la grace de rentrer en soy-mesme, pour se plonger de nouveau dans cette source de graces, dont les eaües ne tarissent point, parcequ'on les laisse toujours en ellesmesmes, sans les vouloir renfermer dans le petit vase de sa connoissance & de son esprit⁷⁴⁹

⁷⁴⁴ «Jésus-Christ entre en l'âme par sa grace [...] du moment qu'il daigne entrer en nous par une lumière divine, il nous découvre d'autres misères qui rendent nos larmes non seulement permises, mais nécessaires; & par un second effet de sa miséricorde il change la nécessité en mérite, & rend nos larmes une semence de ioye & de bonheur» (*Occupations intérieures*, p. 218).

⁷⁴⁵ «Très profondément, la méditation remplit, dans la prière, une fonction de représentation; elle rend présents à nouveau, en les reconstituant, les différents épisodes de l'histoire du salut. De ce point de vue, elle s'appartient à une action liturgique dont la raison d'être consiste à actualiser tel ou tel mystère. Les faits ou les paroles médités sont rappelés certes au souvenir, mais ils gardent en quelque sorte une efficacité salutaire permanente. On sait qu'il y a à ce propos unanimité dans la Tradition à vouloir conjuguer les efforts des trois puissances de l'âme. Autrement dit, la méditation ne se réduit pas à la simple commémoration d'un Événement enfermé dans le passé. La mémoire s'actualise dans l'aujourd'hui de la méditation. En devenant chair, le Texte reprend vie et se prête à la représentation mentale, par des mots et des images» (Belin, *La conversation intérieure*, op. cit., p. 154).

⁷⁴⁶ Benedetta Papasogli, *Meditazione e forme della memoria*, « Rivista di storia e letteratura religiosa », 41/2005, n. 3, p. 606.

⁷⁴⁷ «C'est l'esprit qui parle à Dieu dans la méditation, & c'est aussi la mémoire qui luy fournit ce qu'il doit dire, ou plutôt ce qu'il doit penser. Mais quand ces deux puissances ne font pas leur fonction, il n'y a que la volonté, qui est le cœur de l'âme, qui puisse s'entretenir avec Dieu» (*Occupations intérieures*, pp. 224-225).

⁷⁴⁸ «La méditation peut compatir avec le partage du cœur... Il arrive que le souvenir... demeure, et non pas l'onction qu'on avoit reçue en y pensant» (*Occupations intérieures*, p. 225).

⁷⁴⁹ *Occupations intérieures*, p. 226.

È in questa semplicità⁷⁵⁰ che bisogna rintracciare il nuovo statuto della spontaneità come attenzione e vigilanza rivolte non al trattenimento dell'unzione, ma al permanere in uno stato di pienezza dell'orazione, che consiste infine nel tradizionale 'ricordo di Dio'⁷⁵¹. Si delinea dunque una differenza di ordini d'azione, cui la preghiera delle *Occupations* è deputata: da una parte l'ispirazione, la spontaneità⁷⁵², e le loro applicazioni (ascesi, ritiro e silenzio); dall'altra, il tentativo di ordinare la preghiera in una programmazione metodica, mediante l'elaborazione di un'economia del tempo, che coincide pressappoco alla celebrazione continuata di una liturgia, gradatamente pervasiva dell'ora non liturgica. Ciò non corrisponde perfettamente alla diadi moderna meditazione-contemplazione, siano esse gradi contigui o poli alternativi (come sarà nella querelle quietista di fine secolo): il sistema dell'orazione mentale e metodica coniuga qui le diverse articolazioni come una combinazione di orizzonti spirituali sovrapponibili, in cui però il più ampio spazio è aperto dalla sollecitazione pneumatica, che sopravvede all'intero processo, determinando la differenza degli ordini circa l'autenticità e la profondità di ciascuno⁷⁵³.

Christian Belin individua nell'*horror vacui* temporale che pervade le *Occupations* «une valeur dramatique à certaines catégories monastiques traditionnelles de l'hésychia intérieure... L'oraison continuelle semble alors dépourvue de cette valeur si chère au monachisme oriental,

⁷⁵⁰ «Ce sera en cette maniere que vous renouvellerez à toute heure vostre oraison, n'estant besoin que d'un clein d'œil pour vous faire retrouver ce que la distraction des choses exterieures vous auroit fait oublier» (*Occupations intérieures*, p. 227).

⁷⁵¹ «Le travail de cette oraison ne consiste donc pas à étudier de belles pensées; mais... [à] maintenir son esprit dans la simplicité, & luy faire trouver son repos dans la privation des raisonnemens à quoy il se porte, & ne vouloir rien davantage que ce que Dieu nous veut donner» (*Occupations intérieures*, p. 228).

⁷⁵² Già mère Angélique riconosce la spontaneità come elemento fondamentale per l'adorazione eucaristica. «Je vous supplie, ma très chere Sœur, ne donnez point lieu à la violence de votre esprit & de vos desirs, mais lorsque vous aurez lu cette lettre, sans raisonner allez-vous en devant le très saint Sacrement, vous offrir à Dieu avec un vrai desir de mourir à tout ce que vous êtes, & le priant de vous faire connoître & accomplir en toutes choses sa volonté» (*Lettre CCCLXXXIX* (12 janvier 1652), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, p. 33).

⁷⁵³ Diversamente per mère Angélique de Saint-Jean, nella conferenza che segue il commento al capitolo VIII delle *Constitutions* sulla lettura, sottolinea come le due istanze stiano in rapporto di contiguità e integrazione, sulla scorta della concenzone dell'échelle di Bernard de Clairvaux: «On peut dire même dans la vérité, que l'oraison & la contemplation n'ont de différence entre elles, que celle qui fe trouve entre une vertu commencée & une vertu déjà arrivée à sa perfection. L'oraison est une application à Dieu pénible & où il y a de l'agitation, parce que l'ame a encore beaucoup de foiblesses & d'imperfections qui remplissent d'idées & de différentes images son esprit, & ainsi elle est quasi aussi attentive & aussi appliquée à se séparer d'elle-même, & a ne s'écouter point, qu'à écouter Dieu & à le prier. La contemplation au contraire est une oraison paisible & dans laquelle lame s'expose à Dieu, & s'unit à lui» (*Conférences*, op. cit., t. I, pp. 98-99).

l'insouciance (*amerimnia*)»⁷⁵⁴. Indubbiamente l'articolazione della preghiera opera una computazione dispendiosa del tempo, perché, ascrivendosi al *vacare deo*⁷⁵⁵ della tradizione monastica, ciascun momento presente ha una durata non misurabile, in quanto episodio di storia di salvezza: in questo senso, mère Agnès satura il tempo, tesaurizzandolo con molteplici occupazioni di profitto spirituale «de manière obsessionnée»⁷⁵⁶.

Ne laissez pas passer un temps si favorable sans en bien profiter⁷⁵⁷.
Lors qu'il se presente des occasions, ausquelles vous ne nous estes point attendüe, qui vous donnent du temps pour prier plus qu'à l'ordinaire, come quand on fait des poses [pauses] entre les offices, vous en devez rendre graces à Dieu, aulieu que d'en avoir de l'ennuy. [...] C'est ce qui vous oblige d'estre toujours disposée à prier, n'y ayant point d'heure en laquelle il ne puisse arriver qu'on vous y applique par l'obligation où l'on est d'assister continuellement au S. Sacrement. [...] Souvenez-vous que rien n'est plus pretieux que le temps, dont Dieu vous demandera un jour un compte exact⁷⁵⁸.

Tuttavia l'imponderabilità di tale saturazione corrisponde alla dispendiosità del dono di pietà, determinando un'intima connessione tra il tratto cogitativo e quello apofatico: la loro gestione è infatti possibile attraverso l'estensione del tempo in una continuità senza soluzione di sorta⁷⁵⁹. La preghiera è dunque un continuo tornare a capo, segnato dal ritmo della grazia e della prova, della concentrazione e della distrazione, secondo come varia la consapevolezza d'essere alla presenza di Dio⁷⁶⁰. Il capitolo di chiusura delle *Occupations* è dedicato all'esercizio delle 'aspirazioni': i trenta paragrafi alternano passi scritturistici a brevissimi commenti, preceduti da titoletti, formando come un prontuario di casistica più o meno precisa, cui ascrivere ciascuna situazione della giornata o della vita spirituali. Sembra significativo che il blocco sia introdotto dalla

⁷⁵⁴ Belin, *La conversation intérieure*, op. cit., p. 351.

⁷⁵⁵ Cf. «Vacare Deo, frui Deo», Bernard de Clairvaux, *Epistola ad fratres de Monte-Dei*, IV, 10. Sulla *vacatio Deo* nella tradizione monastica, cf. Mario Spinelli (ed.), *S. Cesario d'Arles. La vita perfetta*, Roma, Paoline, 1981, p. 28 e nota 113.

⁷⁵⁶ Belin, *La conversation intérieure*, op. cit., p. 350.

⁷⁵⁷ Agnès Arnauld, *Image d'une religieuse parfaite*, op. cit., p. 190, chap. *Du réveil avant Matines*.

⁷⁵⁸ *Occupations intérieures*, rispettivamente nella sequenza : pp. 233, 247, 232.

⁷⁵⁹ «C'est si après l'avoir faite [l'oraison], on la regardoit comme achevée... aulieu que la priere doit toujours continuer... Prenez donc garde quand vous sortez de l'oraison à ne pas éteindre en vous l'esprit qui vous a fait prier» (*Occupations intérieures*, p. 232). Circa lo scarto qualitativo del tempo, mère Angélique de Saint-Jean spinge alle estreme conseguenze tale direzione, quando, all'ennesima cacciata delle postulanti per decreto reale nel 1661, scrive: «Tout le temps n'est rien, ni ce qui s'y passe. Il ne faut aimer ou craindre que l'éternité» (*Lettre II* (8 may 1661), in *Lettres de la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld*, BIU, ms. 1262 f. 11).

⁷⁶⁰ Lo sforzo di tenersi alla semplice presenza di Dio è ribadito costantemente. Cf. *Occupations intérieures*, pp. 208, 216-217, 235, 351, 458, 462.

metafora fisiologica del respiro, intesa come visibile segno di vita dell'orante, in quanto espressione più propria del «desir continuel [de Dieu, qui] est une voix continuelle»⁷⁶¹. Si recitano le *aspirations* non appena ci si accorge della distrazione, ma non prima di averne considerato la percezione di smarrimento, come felicità della prova. Inoltre, in caso di aridità, la fiducia accordata alla preghiera vocale⁷⁶² non dev'essere intesa come una sollecitazione meccanica dell'attenzione alla presenza di Dio, quanto piuttosto un esercizio della memoria, che cura un libro interiore, i cui indici scorrono al suono del sintagma frequente «souvenez-vous aussi»: la facoltà della memoria ha un ruolo essenziale nella costituzione di un repertorio⁷⁶³ in ragione d'una «perpetua riparazione a una mancata pienezza»⁷⁶⁴ della preghiera. Essa contempla, non specula, custodisce le verità eterne. Tuttavia, una serie di metafore concatenate afferma che l'occasione privilegiata risulta comunque il libro silente dell'eucaristia, da divorare nell'adorazione fino all'impressione totale e alla trasfigurazione dell'orante stesso in oggetto memoriale⁷⁶⁵:

Elle regarde cette divine Eucharistie comme un livre mystérieux Ecrit dedans et dehors, qu'il fut commandé à un Prophète de dévorer. Elle désire donc que ce livre divin entre dans le fond de son cœur, afin que l'écriture qu'il contient au dehors paroisse dans toutes ses acions, t que ce qui est écrit au-dedans s'imprime dans son ame, en sorte qu'elle soit un volume dans lequel la lou de Dieu interiere et exterieure soit lue de tous els hommes⁷⁶⁶.

Se dunque la preghiera ritorna a se stessa «par estude & par methode»⁷⁶⁷, proprio in ragione di tale respirazione, la riuscita dell'esercizio resta ad ogni modo subordinata all'intervento divino⁷⁶⁸, coerentemente ai principi consolidati già qualche anno prima in alcune

⁷⁶¹ *Occupations intérieures*, p. 356.

⁷⁶² «Il arrivera neanmoins qu'au temps de l'oraison vous vous trouverez dans une secheresse qui ne produira rien qu'une instabilité. [...] Pour ne vous faire neanmoins trop d'efforts dans un estat si penible, servez-vous de quelques prieres vocales pour vous deffendre contre les distractions» (*Occupations intérieures*, p. 235-236).

⁷⁶³ «Il y en a un grand nombre dans les Psaumes et dans l'Evangile, dont vous devez faire un tresor dans votre cœur, afin d'en tirer quelques-uns dans le temps de votre pauvreté» (*Image d'une religieuse parfaite*, p. 226).

⁷⁶⁴ Benedetta Papàsogli, *Meditazione e forme della memoria*, op. cit., p. 609.

⁷⁶⁵ Figura modellata su Ez 3, 1. Ap 10, 9. Cf. Francesco Rossi de Gasperis, *Prendi il libro e mangia*, Bologna, EDB, 1998-2002.

⁷⁶⁶ *Image d'une religieuse parfaite*, p. 152.

⁷⁶⁷ *Occupations intérieures*, p. 358.

⁷⁶⁸ «Accoutumez-vous donc à cette sainte pratique [...] vostre âme se trouvant touchée de son amour, en connoissant sa propre misere poussera au dehors comme naturellement, c'estadire sans reflexion quelque paroles... Car les meilleures aspirations sont celles qui naissent de l'abondance du cœur» (*Occupations intérieures*, p. 358-359).

pratiche di direzione⁷⁶⁹. Il rapporto tra l'impostazione metodica e l'aspirazione pneumatica si risolve infine in una frase definitiva: «L'instruction vous apprend ce que vous devez faire: la priere vous obtient la grace de le faire»⁷⁷⁰: davanti a tale distinzione, la lettura di testi che trattino della preghiera è subordinata alla risoluzione che dispone e accoglie il divino in intimo ascolto, «dans le silence de vostre cœur»⁷⁷¹. È nella continuità di tale attenzione che si intraprendono le opere quotidiane nella prospettiva escatologica in cui «chaque espace de temps que nous perdons par nostre faute, nous fait perdre un gain pour l'éternité»⁷⁷², mantenendo nondimeno la perfetta consapevolezza della limitatezza delle proprie risorse umane e spirituali⁷⁷³. Di più: un esplicito riferimento alla vita di comunità connette l'intimità della cella alla comunione del monastero, spingendosi fino alla corrispondenza alla chiesa universale⁷⁷⁴: ciò perché l'insieme degli esercizi di pietà e l'immagine stessa della perfezione monacale trovano significato nell'applicazione generale e condivisa del modello, senza però pervenire a un'omologazione delle modalità di preghiera individuale, in ragione della riserva – continuamente ribadita – dell'intervento divino indisponibile.

Il dispositivo di controllo metodico della preghiera trova quindi applicazione comunitaria attraverso le singole esperienze del sacro e del divino, però in continuo dialogo con e all'interno di una liturgizzazione delle attività particolari, secondo una normatività diffusa e pervasiva, e tuttavia interamente aperta alla disposizione di accoglimento *mendiant*

⁷⁶⁹ «Il est vrai que vous n'êtes pas une parfaite religieuse; mais de dire aussi que vous ne la soyez point du tout, cela ne l'est pas: vous l'êtes autant qu'il plaira à Dieu de vous attribuer ce titre, et de ne vous point imputer les taches que vous contractez contre la pureté de ce saint état. Il n'y a que Dieu qui forme les bonnes religieuses; c'est un chef d'œuvre de sa main» (*Lettre C, A la sœur Marie-Dorothée de l'Incarnation Le Conte* (mars 1649), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 159).

⁷⁷⁰ *Occupations intérieures*, op. cit., p. 263.

⁷⁷¹ *Ivi*, p. 237. Parimenti, l'aridità può essere combattuta ambivalenza in mere Agnès che ha fatto sospettare l'intervento di più mani nei suoi scritti. «Quand vous ne pouvez méditer [...] soit parce que votre mémoire ne vous fournira point le souvenir des choses que vous avez apprises, soit que votre esprit ne pourra produire aucune pensée, servez-vous d'une autre voie pour vous approcher de Dieu, qui sera de penser qu'il n'a que faire de vos biens, et qu'il peut remplir votre esprit de lui-même, lorsqu'il est vuide de tout ce qui peut vous aider à le connoître, et à goûter sa vérité. Contentez-vous de vous tenir en sa présence, et de dire avec le Prophète: *Je me suis ressouvenue de Dieu, et je m'en suis réjouie* [Sal 76, 4]» (*Image d'une religieuse parfaite*, op. cit., p. 224).

⁷⁷² *Occupations intérieures*, p. 247-248.

⁷⁷³ «...que vous fassiez sans vous flatter avec l'ordre de l'obeissance tout ce que vos forces & vostre industrie vous permettront... Vous ne devez point vous proposer dans tout ce que vous faites une fin qui puisse manquer» (*Occupations intérieures*, p. 248 e 282).

⁷⁷⁴ «La vie religieuse estant une vie de communauté & de société, aussy bien que de penitence & de retraite... car Jésus-Christ a destiné l'Eglise pour estre dans une parfaite communauté de biens spirituels [...] C'estpourquoy on peut dire que leur union & leur communauté n'est qu'une image de celle de l'Eglise universelle» (*Occupations intérieures*, p. 325-327).

*ins*⁷⁷⁵. A ciò è funzionale il ritmo liturgico, che non scandisce semplicemente la cronometria delle ore del giorno, quanto piuttosto sostiene un processo meditativo il quale, attraverso la speciale funzione di una preghiera regolata, «scrutatrice della profondità simbolica del presente nel tempo che tende alla salvezza, si estende a tutte le dimensioni dell'esistenza, rendendole celebrazione continuata di una liturgia universale».

3.2.2. L'adorazione sacramentale.

Nos affaires étoient faites pour être du S. Sacrement⁷⁷⁶.

Avendo delineato le modalità di funzionamento della regolazione della preghiera a Port-Royal, sembra opportuno approfondirne gli assunti fondativi e ideologici con particolare riferimento all'adorazione eucaristica. Da parte loro, le *Constitutions* esordiscono con una questione di ruoli e di potere: perché il culto di adorazione eucaristica abbia luogo, è infatti necessaria la collaborazione tra i sacerdoti che guidano la comunità, cui è affidata di fatto l'esposizione del sacramento sull'altare⁷⁷⁷, e le monache, le quali possono vantare – e per motivi squisitamente liturgici – una sorta di comunanza o collaborazione con la condizione sacerdotale maschile. In una lettera risalente al periodo della grande persecuzione⁷⁷⁸, mère Agnès scrive alle religiose diverse raccomandazioni, insistendo sull'eccellenza della recita dell'Ufficio, in quanto esso rappresenta il risvolto non pubblico della preghiera dei sacerdoti, pur altrettanto profondo e importante.

⁷⁷⁵ L'utilizzo di tale termine si riferisce alla brillante conclusione di Benedetta Papàsogli: «Da una parte i ricchi dello spirito, che gestiscono nella meditazione magazzini e tesori, gusti e sapori, libri reali e libri allegorici, e profittano spiritualmente del tempo della preghiera; dall'altra quelli che pregano a mani vuote, portando di fronte Dio la sola moneta che hanno: l'assoluto momento presente, ossia i mendicanti e i mistici» (*Meditazione e forme della memoria*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, p. 612).

⁷⁷⁶ *Lettre CCVI a une Religieuse de Port-Royal. Sur les obligations qu'elles contractoient en devenant Filles du S. Sacrement* (octobre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 341.

⁷⁷⁷ «[...] l'un des principaux devoirs des Religieuses de cet Ordre devoit être de se rendre une continuelle assistance au Saint Sacrement, partageant par ce moyen leur exercices avec les Prêtres, eux le mettant sur les Autels, & elles l'adorant d'une continuelle adoration jour & nuit les unes après les autres» (*Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 2).

⁷⁷⁸ Si tratta di un'ipotesi di datazione, dal momento che la lettera si trova inserita all'interno di una serie di documenti risalenti circa al 1664, e riporta un esplicito riferimento alla misura punitiva dell'interdizione dei sacramenti, cui sono sottoposte le religiose in quel tempo: «étant arrivé qu'on nous a fait l'injustice de nous interdire la célébration de l'office...» (Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, p. 244).

Comme il n'y a rien de si saint dans la religion que la récitation de l'Office divin, à quoi les Religieuses se consacrent, & pour lequel elles exposent leur santé, étant bien aises de finir leur vie, comme il arrive assez souvent, pour s'être consumées dans cette fonction pénible à la nature, mais infiniment douce & agréable à l'esprit, & qui les élève au dessus de la condition de leur sexe, qui ne leur permet pas de rendre à Dieu des louanges publiques, si l'Eglise ne les avoit gratifiées en leur faisant l'honneur de les tenir pour une illustre portion du troupeau de Jésus Christ, en les associant à une fonction qui n'appartient qu'au clergé⁷⁷⁹.

Il passo rivela la convinzione che sussiste una complementarità fra il ruolo dei sacerdoti e delle monache, la quale si concretizza maggiormente attorno al culto eucaristico: se infatti, nella funzione della messa e nella consacrazione dell'eucaristia, gli uni celebrano il sacrificio perfetto a Dio; le altre, praticando nella clausura la recita dell'Ufficio congiuntamente all'adorazione perpetua, si sforzano di far aderire vita e liturgia attraverso l'interiorizzazione del rito fino alla consumazione dell'intero arco della propria esistenza nella preghiera. Nelle Costituzioni, la raccomandazione è significativa in tal senso: le religiose si susseguono «jour & nuit, les unes après les autres»⁷⁸⁰ per un'azione di rendimento di grazie al sacramento stesso, alla cui immagine perpetua si modella specificamente la vita consacrata.

Cette dévotion consistera en action-de-graces d'un si grand bien-fait, & à purifier leurs cœurs, pour être des hosties pures & nettes à Jesus-Christ, comme il s'est rendu lui-même une victime agreable au Pere Eternel, pour leur meriter la grace d'être offertes par lui-même à la Majesté de Dieu; & ne faire qu'un sacrifice avec celui qu'il offre incessamment sur les Autels, dont elles doivent être les adoratrices & les images perpetuelles⁷⁸¹.

Il risvolto spirituale del culto è frequentemente rimarcato: la continuità dell'adorazione non è strettamente relativa all'ostensione⁷⁸², quanto piuttosto all'impegno di ciascuna monaca nell'esercizio devoto, durante il quale viene del tutto espunta la componente personale-biografica della preghiera⁷⁸³, per concentrare l'attenzione nella

⁷⁷⁹ *Ivi*, p. 243.

⁷⁸⁰ *Constitutions de Port-Royal*, p. 2.

⁷⁸¹ *Constitutions de Port-Royal*, p. 22.

⁷⁸² «Elles ne mettront pas néanmoins leur dévotion à avoir souvent la sainte Eucharistie exposée sur leur Autel; au-contre cela se fera très-rarement; savoir, pendant l'Octave seulement, & lorsque Monseigneur l'Archêvêque ordonnera des prieres publiques. Elles doivent savoir qu'il leur a été refusé par le Bref de leur institut d'exposer le Saint Sacrement tous les Jeudis, comme n'étant pas à l'intention de l'Eglise Romaine que cela se fasse si frequemment» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 11). Tale posizione trova conferma nella sintesi operata da Jérôme Besoigne nel *Reglement de P[ort] R[oyal] pour l'Office, extrait du Cérémonial*: «Le saint Sacrement n'étoit pas exposé fréquemment à P. R. parce qu'on croyoit que d'en agir ainsi, c'étoit chose plus conforme à l'esprit de l'Eglise» (in *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752, t. II, pt. I, liv. XII, art. XXIX, p. 614).

⁷⁸³ «Les sœurs ne prennent le temps de leur assistance pour dire leur Office, excepté pendant les veilles de la nuit & depuis Matines jusques à Prime. Elles ne doivent pas même se servir principale-

contemplazione del mistero sacramentale. Tale assunto si ispira all'insegnamento che mère Angélique trasmette nei suoi *Entretiens* alla comunità, con la raccomandazione generale di evitare le peregrinazioni della preghiera nei meandri dell'amor proprio, per innestarla nel completo affidamento all'intervento dello spirito, che suscita i pensieri occupando interamente l'attenzione dell'orante. Tuttavia, bisogna seguire le riflessioni individuali, qualora facciano autenticamente parte di tali ispirazioni pneumatiche: si apre così la preghiera anche ai pensieri autoreferenziali, seppur vagliati accuratamente alla luce di un discernimento continuo⁷⁸⁴.

Probabilmente, in quanto testo normativo ufficiale, le Costituzioni sono più rigorose nelle restrizioni: mentre il resto della giornata è costellato da momenti, pubblici e privati, dedicati all'autoanalisi, grazie alla memoria e alla penitenza, che arricchiscono e approfondiscono di umanità la preghiera ufficiale, l'adorazione eucaristica tratta un lasso di tempo in cui ci si dedica esclusivamente all'orazione pura o astratta, contrassegnata dalla ricerca dell'abbassamento e dell'annullamento del sé. Il vuoto interiore si individua come lo spazio dove disporsi all'incontro con Dio ed entro il quale avviene l'adorazione in purità di cuore, davanti la considerazione edificante della disproporzione tra creatura e Creatore e all'interno di una dialettica pieno-vuoto che segna le vie d'intervento della grazia⁷⁸⁵: onde la ragion per cui è più frequente che la cerimonia di adorazione si effettui davanti il tabernacolo chiuso, rendendo un culto interiore capace d'intravedere in profondità il mistero, senza scostare il velo che lo copre⁷⁸⁶, ed anzi privilegiando la riflessione circa il nascondimento del Cristo-Dio sotto le forme umanamente sensibili

ment en ce temps là pour penser à elles, ni pour faire des reflexions particulieres sur leurs fautes ou sur leurs besoins» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 8).

⁷⁸⁴ «Il ne faut aller à l'assistance que pour adorer Dieu, lui rendre nos hommages, & prier pour l'Eglise, selon la fin de notre Institut; mais si le S. Esprit nous donne d'autres pensées, il les faut suivre; c'est assez de la premiere intention, & qu'elle nous ait occupé quelque temps à rendre nos devoirs à ce divin Sacrement [...] C'est la marque qu'il faut prendre pour connoître si la disposition que l'on a étant à l'assistance, de s'entretenir dans la vue de soi-même & de ses besoins, plutôt qu'à rendre les hommages qu'on doit en ce temps-là au saint Sacrement, est un mouvement de l'esprit de Dieu. ...mais si Dieu nous veut donner pour celui-là, il fera que nous le suivions sans crainte» (LX Entretien (3 octobre 1653), in in *Entretiens ou conferences...*, pp. 234-235).

⁷⁸⁵ «Elles pourront se prosterner quelquefois exterieurement comme les Anges, pour témoigner à Dieu l'extreme rabaissement dans lequel la créature doit être en la vûë de sa grandeur infinie, et qui leur apprend encore qu'elles doivent abaisser leur cœur devant Dieu, & le répandre comme de l'eau... Il faut néanmoins le présenter à Dieu vuide de ces affections & de toutes choses, afin qu'il le remplisse du baume précieus de sa grace, qui les rende dignes d'offrir à Dieu les hommages qu'il attend d'elles, pendant leur assistance» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 9).

⁷⁸⁶ «c'est ce qui leur doit apprendre que le culte de Dieu est d'autant plus parfait qu'il est plus interieur et conforme à la Religion Chrétienne... [cela] convient plus particulièrement à la sainte Eucharistie qui est le plus caché de tous les mysteres» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 11).

dell'eucaristia⁷⁸⁷. Sembra dunque fondamentale il seguente passaggio del primo capitolo:

Il n'y aura point en ce Monastere de Chapelle qui réponde à l'Autel, & dans laquelle on expose le Saint Sacrement pour les Religieuses seules, comme cela se pratique dans plusieurs Religions, non que l'on blâme les autres Religions, qui reçoivent beaucoup de consolation de la presence extérieure de ce divin Sacrement; mais les Religieuses de ce Monastere doivent s'en priver, pour se remettre toujours en l'esprit que leur principale dévotion doit être de se rendre elles-mêmes des Eucharisties, pour parler ainsi, en portant Jésus-Christ dans leur cœur & le portant *comme exposé à la vûë les unes des autres*, en représentant par leurs actions les effets de ce divin Mystere; de sorte qu'au-lieu qu'on ne voit point de preuves de la vie de Jésus-Christ lorsqu'il est dans le ciboire, parcequ'il n'y agit point, l'on voye au-contraire en elles les marques sensibles qu'il est un pain vivant, par l'impression qu'il fait de ses vertus dans les ames qui le reçoivent d'une maniere digne de Dieu: & qui portant toujours en leur corps la mortification de Jésus-Christ, comme dit saint Paul, meritent plus particulièrement le titre que saint Cyrille donne aux Chrétiens qui communient, en les appellant des porte-Christ⁷⁸⁸.

La novità di tale concezione del culto dell'adorazione eucaristica consiste principalmente nella corrispondenza tra imitazione e identificazione del modello: l'ostensione è infatti interamente rivolta verso l'adoratore, nel momento in cui esso funge già nel suo corpo da ostensorio, riducendosi a oggetto sublime di devozione e ribaltando completamente gli schemi di un'aderenza che è insieme *imitatio* e *sequela* nella dipendenza stretta del segno e del veicolo del segno⁷⁸⁹. L'associazione stretta al sacrificio di Cristo avviene mediante l'acquisizione dello statuto di eucaristie, ostensori vivi, ostie pure, o vittime volontarie in oblazione perpetua, e contribuisce alla formazione di una

⁷⁸⁷ «Entre les Mysteres et les Fêtes que l'Eglise celebre, celles qui nous ont rendu l'humanité de Jesus-Christ invisible sont les plus grandes, comme la Resurrection, l'Ascension et la Pentecôte [...] C'estpourquoi la Feste de Pâques & celle de la Pentecôte seront en singuliere reverence dans cet Institut» (*Constitutions de Port-Royal*, p. 16).

⁷⁸⁸ *Constitutions de Port-Royal*, p. 12 (sottolineature nostre). La definizione conclusiva di «porte-Christ» si ritrova, citando Ignazio di Antiochia (*Ep. ad Ephes.*, 9, 2), anche in uno scritto successivo di pochi anni la pubblicazione delle Costituzioni e contenente diverse istruzioni per la preparazione alla ricezione dei sacramenti: il *Recueil de sentences chrétiennes sur divers sujets* (BIU, ms. 1293) appartenuto al canonico Jean-Gabriel Petit de Montempuys (1674ca.-1763), raccoglie scritti Antoine Singlin e Antoine Arnauld: quanto alle istruzioni, anche se non si specifica l'attribuzione delle istruzioni a uno specifico autore, è presumibile siano di pugno dei direttori-confessori di Port-Royal o delle mères Agnès e Angélique de Saint-Jean durante il periodo della grande persecuzione. Il passo recita: «Toute la pieté chrestienne consiste à connoistre Dieu; mais il faut que cette connoissance soit accompagné d'amour; autrement elle ne sert de rien. Dieu demande des adorateurs qui l'adorent en esprit & en verité ; c'estadire par les mouvement sinceres de leur cœur. Aussi lorsque S. Ignace parle des chrestiens, il les definit en disant que ce sont des gens qui aiment Jesus Christ, c'est d'obligation de tous les chrestiens en general; ceux qui se donnent à Dieu par une manière d'estre toute particuliere doivent avoir cet amour en un degré plus elevé; mais ceux qui doivent porter J.C. dans les ames, doivent en estre pleins, S. Ignace les appelle des Porte-Christ [...]» (*Lettre* [decembre 1670], ms. 1263, f. 97).

⁷⁸⁹ Si rimanda al saggio di Louis Marin, *Signe et représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal* («Annales», anno 25, n. 1/1970, pp. 29ss, poi in *Etudes sémiologiques. Écritures, peintures*, Paris, Klincksieck, 1971, pp. 127-158).

specifica spiritualità del sacrificio e dell'offerta continua, saldamente appoggiata alle Scritture⁷⁹⁰.

Di più: l'impossibilità di un apostolato attivo, dettata dalle interdizioni paoline⁷⁹¹, si tramuta in un apostolato di lacrime e silenzio⁷⁹², cioè di chiusura in un'immobilità claustrale, in cui è possibile l'analogia a un'immagine, di origine biblica, che consente a un tempo di esaltare la stabilità e la perpetuità del culto e inquadrare la sua particolare struttura di convergenza e costituzione dello spazio verso un unico punto fondante, l'oggetto d'adorazione.

Il y avoit trois parties au Temple des Juifs; mais la plus sainte, à qui toutes les autres se rapportoient, & qui s'appelloit *le Saint des Saints*, n'avoit pour ornement qu'un lambris parfaitement bien fait, tout toucert de lames d'or; les autres parties, & sur tout celle qui étoit appellé Sainte, avoit beaucoup d'ornemens, des chandeliers, des lampes, &c. Mais tous ces ornemens étoient portatifs, & se pouvoient transporter. Mais pour l'ornement de celle-ci, il étoit immobile, & sa plus grande beauté constistoit à ne se déplacer jamais. On sçais que ce Saint des Saints étoit la figure de Jesus Christ, & que son corps est figuré par l'arche qui étoit dans cette partie»⁷⁹³.

Il passo su citato è tratto da una delle conferenze che Angélique de Saint-Jean tiene durante il suo badessato a Port-Royal-des-Champs, intorno al 1680, ripercorrendo i capitoli delle Costituzioni. Le religiose sono paragonate alle foglie d'oro che, secondo la tradizione, rivestivano la cella più santa del tempio di Gerusalemme e adoravano, in silenzio e senza muoversi, l'arca dell'alleanza. Mentre infatti tutti gli altri ornamenti sono accessori; esse sono stabili e l'immobilità rappresenta, secondo una tipica immagine, la stabilità interiore nel rapporto costante con Dio mediante la nuova declinazione della pericoresi.

⁷⁹⁰ Cf. Is 53; Ebrei, 5, 7-10; 7, 26-27; 10, 5-18.

⁷⁹¹ Scrive mère Agnès: «[nous] n'avons point de grandes actions à faire, qui ne sommes point appelée à prêcher ni à instruire le monde» (*Explication de la Règle [de saint Benoît]* (1653), BnF f. fr. 19714, f. 262). Lo ribadisce mère Angélique de Saint-Jean: «Nous ne sommes pas du nombre de ces personnes destinées à prêcher l'Évangile et d'aller partout pour acquérir des âmes à Dieu» (*Discours de la Mère Angélique de St-Jean Arnauld, abbesse de Port-Royal des Champs, sur différents points des Constitutions de Port-Royal* (1680-1681), BF, f. fr., ms. 13908, f. 168).

⁷⁹² È interessante notare che tale genere di considerazioni animano i pensieri di pietà della comunità fin dai tempi del directorato di Jean Duvergier de Saint-Cyran, che in uno dei suoi frammenti teologici conservati nella raccolta *Traité de piété et lettres de M. de Saint-Cyran* (BPR, ms. PR 31, ff. 524-525) propone un paragone tra la pietà dei pagani e dei cristiani, sottolinea la superiorità di quest'ultimi, la cui virtù «au contraire consiste plus en passions qu'en actions et à souffrir et pâtir qu'agir», confermando la prospettiva di annientamento, abbassamento, penitenza e rigore tipica della sua spiritualità (cf. Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, op. cit.).

⁷⁹³ Angélique de Saint-Jean, *Conférences*, op. cit., t. I, p. 16 (corsivi originali).

Elle n'observe point le temps et ses années parcequ'elle n'enuisage que l'éternité ne uolant point faire d'interruption a la communication qu'elle a avec Dieu, puisqu'elle espere qu'il la mettra quelque iour dans un etat immuable et eternel ensuite de l'immobilité ou elle aura été en la terre pour luy plaire⁷⁹⁴.

Così specifica invece mère Agnès, in conclusione alle considerazioni sulle virtù di Maria Maddalena, allestite, come tanti scritti di pietà, per l'assistenza al sacramento⁷⁹⁵. L'attaccamento alla devozione eucaristica si spiega infatti seguendo anche la galleria degli *exempla* condivisi: il modello della Maddalena è un importante riferimento per la venerazione del corpo di Cristo, dacché non solo le «filles du Saint-Sacrement»⁷⁹⁶ imitano l'umiltà estrema della santa, «la même bonheur... de pouvoir demeurer aux piés de son Autel et nous nourrir de lui-même qui est la parole éternelle»⁷⁹⁷; ma a Port-Royal, l'esempio è prezioso in ragione del suo «amour plus ardent et une vénération plus particuliere pour le Corps de J[ésus] C[hrist]»⁷⁹⁸, come scrive, in una testimonianza relativamente tarda, Angélique de Saint-Jean. Entrambi i testi di devozione alla Maddalena articolano in diversa misura alcuni *tableaux*, seguiti da commentari teologico-spiritali e istruzioni morali e di pratica cultuale: più precisamente, lo scritto di mère Agnès presenta 46 punti, condensati negli otto in cui Angélique de Saint-Jean elenca gli esercizi in riferimento ai giorni della settimana, con uno introduttivo valido per ciascun giorno, ascrivendosi al *corpus* di *exercitoria* modellati sulla cronometria solare. Risulta inoltre significativo che il culto sacramentale si modelli secondo la dinamica paradossale del rapporto insieme materiale e tattile del *corps-à-corps* della croce e il *noli me tangere*, suo esatto contrario, in riferimento costante al mistero della presenza eucaristica. Se nel capitolo concernente i decori della cappella, le *Constitutions* usano l'espressione «coupe pour communier les Sœurs», facendo presumere la pratica della ricezione della comunione sotto entrambe le specie⁷⁹⁹; le

⁷⁹⁴ *Pour la feste de Sainte Magdelaine par la Mere Agnes*, in Recueil BPR, PR 15, pt. 46, ff. 832.

⁷⁹⁵ Si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

⁷⁹⁶ *Conférences*, op. cit., t. I, pp. 12 e 17. Il titolo è normalmente attribuito alle religiose del benedettino Institut de l'Adoration perpétuelle du très-saint Sacrement de l'Autel dove visse Catherine de Bar, mère Mechtilde du Saint-Sacrement (1614-1698).

⁷⁹⁷ *Remarques sur quelques endroits de la Ste Ecriture*, 16 août [1646], in Recueil BPR, ms. PR 15, p. 538.

⁷⁹⁸ *Pour l'assistance du Saint-Sacrement. Considérations tirées des actions de la Madeleine qui nous sont représentés dans l'Evangile*, in *Exercices de piété a l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787, §29, p. 326.

⁷⁹⁹ Tale uso denota un certo arcaismo nelle pratiche sacramentali, in quanto nella tradizione cistercense è stato soppresso già nel XV secolo (cfr. M. C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens*, in *Studia Eucharistica*, Antwerp, 1946, p. 149 e Fulgence Schneider,

meditazioni di Angélique de Saint-Jean sulla Maddalena⁸⁰⁰ forniscono una spiegazione spirituale al doppio stato sensibile del sacramento:

Puisque le mystere [de l'eucharistie] est un monument & une commémoration perpétuelle de la passion du Sauveur, & que pour cette raison il est contenu sous les deux especes séparées, pour représenter sa mort, dans laquelle son sang fut véritablement séparé de son saint corps⁸⁰¹.

Una simile separazione dell'anima dal corpo in adorazione è richiesta alle religiose, chiamate alla meditazione memoriale continua per perpetuare il sacrificio redentivo attraverso l'abnegazione ascetica, in ragione di un consapevole disporsi all'operazione prorompente della grazia: «un cœur touché de Dieu ne peut arrester ses mouuements qu'il a pour luy»⁸⁰², scrive mère Agnès nel suo trattato, cui fa eco un altro suo scritto sull'assistenza sacramentale, dove l'adorazione della presenza cristica nell'oggetto finito dell'eucaristia corrisponde senza scollamenti né disproporzioni al Cristo come «objet infiny qui tient les objets et les esprits de tous les bienheureux eternellement attachés a luy seul • ce doit donc etre le principal et le capital de notre attention pendant l'assistance que de nous etablir dans ce sentiment de la presence de Notre Seigneur Jesus Christ»⁸⁰³.

Costante, infine, il riferimento alla preferenza della 'miglior parte' (Lc 10, 42)⁸⁰⁴: è in ragione di tale scelta che l'orante in adorazione acquisisce uno statuto nuovo, in cui i legami col mondo attorno evaporano per fortificare un unico vincolo con la figura di Cristo; vincolo mistico che modifica persino lo stato della libertà personale e costringe all'immobilità della prigionia salvifica per mezzo di immaginarie catene celesti. «Le Fils de Dieu a voulu etre lié... afin de rompre toutes nos attaches, & de

L'ancienne messe cistercenne, Tilbourg, 1929, pp. 207-208). Nondimeno, lo si può interpretare come un'intenzione consapevole di riforma in riferimento alle pratiche dei primi cristiani tanto ammirate dagli eruditi direttori e confessori, nonché dalle colte badesse di Port-Royal.

⁸⁰⁰ *Pour l'assistance devant le Saint Sacrement. Considérations tirées des actions de la M[arie] Madeleine qui sont représenté[es] dans l'Évangile*, BPR, ms. PR 130, ff. 113-139, poi in *Exercices de piété, à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Paris, Au Désert, 1787, pp. 325-347. Lo scritto viene attribuito a mère Angélique de Saint-Jean nell'*Idée des Ecrits de la mere Angélique de Saint Jean*, in *Conférences*, op. cit., t. III, p. 429.

⁸⁰¹ *Pour l'assistance devant le Saint Sacrement. Considérations tirées des actions de la M[arie] Madeleine qui sont représenté[es] dans l'Évangile*, BPR, ms. PR 130, ff. 113-139, poi in *Exercices de piété, à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787, p. 334.

⁸⁰² *Pour la feste de Sainte Magdelaine par la Mere Agnes*, BPR, PR 15, §3, f. 814.

⁸⁰³ *De l'assistance du S[aint] Sacrement. [Priere]*, BPR ms. PR 8, ff.1081-1082.

⁸⁰⁴ «Quelque trouble qu'il y puisse auoir dans l'esprit, dans les sens, nous disons touiours en regardant la volonté de Dieu avec une attention immuable, c'est icy le lieu de mon repos pour le temps et pour l'eternité, i'y demeureray attaché parceque c'est la bonne part que iay choisie» (*Pour la feste de Sainte Magdelaine par la Mere Agnes*, BPR, PR 15, §11, p. 816). Il rif. è a Lc 10, 42-43.

changer nos chaines en d'autres ... dans une heureuse captivité, qui nous oste la liberté de suivre les desirs de notre amour propre, & de nostre propre volonté»⁸⁰⁵. Le stesse catene ritornano nel passaggio delle Costituzioni in cui viene ribadita l'immobilità del culto, figura della fissità dello sguardo adorante:

...qu'elles pratiquent ce que dit la sainte Epouse : *Je me suis assise à l'ombre de celui que j'aime et son fruit est doux à ma bouche*. Il faut être sous cette ombre, c'est-à-dire, n'avoir point d'autre amour, ni d'autre regard que pour Jésus-Christ et y être assise, afin de n'y pas demeurer passagèrement et pendant le temps de leur assistance seulement; mais en toutes les heures du jour, ayant toujours le cœur et l'esprit attaché à cet arbre de vie, et prenant garde de ne se pas engager dans le désir et l'affection de quelque chose créée, pour ne pas rompre volontairement cette chaîne céleste et divine, qui les doit toujours tenir liées et toujours unies à Jésus-Christ au Saint Sacrement⁸⁰⁶.

Esiste quindi una serie di assunti fondativi dell'adorazione eucaristica, primo fra tutti la corresponsione inesauribile al dono del sacrificio e del sacramento divini stessi, per cui «elles seront dans vne disposition d'action de grace *qui est l'effect* du Sacrement de l'Eucharistie [...] Il forme dans les ames vn esprit de gratitude qui leur fait reconnoistre *quelles ne pourroient jamais s'acquitter de cequ'elles doiuent a Dieu* pour leur auoir donné son fils vnique pour le prix de leur rédemption»⁸⁰⁷: la nozione di responsabilità si fonda più sul sentimento di gratitudine, che sull'impossibilità della restituzione esaustiva e in una lettera di mère Angélique si trova una declinazione interessante, perché vi innesta un'ulteriore colpevolezza di fronte all'infinità del dono, ancor più profonda nelle religiose che si vi accostano con più frequenza e familiarità, oltre che nel pericolo di tradire le promesse e gli obblighi contratti con la professione monastica. «Pour nous qui l'avons connu principalement d'une toute autre maniere depuis plusieurs années, il est certain que notre crime sera extraordinaire, si nous endurcissons nos cœurs à la voix de Dieu, & si nous meprisons tant de temoignages que son infinie bonté nous donne qu'il veut être servi dans ce Monastere»⁸⁰⁸.

All'interno del corpus di manoscritti attribuiti a mère Agnès e raccolti sotto il titolo di *Traitez* nella silloge dedicata all'adorazione

⁸⁰⁵ *Exercice de dévotion sur la Passion de Notre-Seigneur appliqué aux Heures de l'Office divin*, in *Image d'une religieuse parfaite*, Paris, Savreux, 1665, p. 381.

⁸⁰⁶ *Constitutions*, chap. I, p. 7. Il rif. è a Cant., 2, 3.

⁸⁰⁷ *Dispositions & pensées pour tous les Jours de la Sepmaine au regard du S[ain]t Sacrement*, BA, ms. 2064, ff. 388-389 (sottolineature nostre).

⁸⁰⁸ *Lettre CCVI a une Religieuse de Port-Royal. Sur les obligations qu'elles contractoient en devenant Filles du S. Sacrement* (octobre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 341.

eucaristica⁸⁰⁹, si trova inoltre un testo che concerne specificamente la pratica cultuale: *De l'assistance du Saint-Sacrement*. Esso sembra interessante perché declina la pratica dell'annientamento del sé, nella concezione e nell'applicazione durante la preghiera privata delle religiose, in una prospettiva che lascia spazio alla gioia, la fiducia e lo slancio dell'ispirazione, pur all'interno di orientamenti di cui è facile riconoscere le influenze berulliane – oltre che della tradizione monastica – come la disposizione santa dell'orazione, la totale aderenza e la lode come rendimento di grazie. La ripetizione del nome di Dio, come nella preghiera esicastica, determina una risonanza in cui l'immobilità sacramentale e la fissità dell'adorazione abitano il luogo dove accogliere il tocco dell'unzione.

[...] en inuoquant votre saint nom dans lequel je dois mettre tout mon secours, vous me ferez esprouer que ce [que] nous [est] pretieux est une huile que vous repandés sur nos croix pour en oter la dreté, [...] vne huile de joie, dont vous consacrés notre cœur pour le faire courir par la voye de vos commandements⁸¹⁰.

Notre Seigneur ajoute aux graces inestimables de la sainte messe et de la communion celle de resider continuellement sur nos autels. [...] ce doit etre un des motifs de notre assistance, que de desirer quil touche nos coeurs de la [1081] sorte quil les touche de respect pour la presence de sa diuine majesté, quil les touche de reconnoissance de ce quil luy plaist de se communiquer a elles, quil les touche d'amour en faisant fondre leurs glaces deuant le feu de sa charité, quil les touche de tendresse en amolissant leur dreté • enfin quil les touche de confiance et de joie⁸¹¹.

Se il linguaggio sembra recuperare stilemi tipici della letteratura mistica, quando l'autenticità della preghiera del cuore passa dal *gémissement* al gusto della *douceur* divina⁸¹²; ciò avviene in una maniera tutta particolare, in cui i ruoli del pensiero e dell'intelletto sono fondamentali, non per la comprensione, piuttosto per la visione degli 'occhi dello spirito' nati nella disposizione orante, che resta pur sempre intesa come comunicazione asimmetrica e gratuita di un'«excessiue charité»⁸¹³, capace d'oltrepassare ogni misura e per ciò di ridare

⁸⁰⁹ In *Vénération du Saint-Sacrement*, BPR ms. PR 8, n. 4, ff. 1080-1087.

⁸¹⁰ *De l'assistance du S[aint] Sacrement. [Priere]*, BPR ms. PR 8, f. 1086.

⁸¹¹ *De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, ff. 1080-1081.

⁸¹² «Il faut recueillir avec humilité quelques miettes pour nourrir l'indigence de notre cœur pourueu que ce soit en gemissant de ce que nous ne sommes pas dignes de voir et de goûter combien Dieu est doux en luy meme [...] ni aiant rien qui fasse desirer tant la vie eternelle que les arrhes quil luy a pleu de nous en donner en ce diuin Sacrement. [...] l'objet de tous nos voeux dans la Sainte Eucharistie» (*De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, ff. 1082-1083, in rif. a Mt 15, 27 e Mc 7, 28).

⁸¹³ «Je me trouue toutefois indigne de m'attribuer ces grands auantages j'ay besoin pour vous voir que vous me donniés des yeux tout spirituels, que vous rendiés mes mains capables de vous tenir, en leur apprenant a combatre pour ne vous point laisser aller et que vous formiés en moy vn cœur

continuamente senso e vigore alla ripetitività del culto⁸¹⁴, per sua costituzione, dal comportamento asintotico. La ragione della ripetizione è scorta infatti nella circolarità dell'adorazione, contribuendo peraltro all'espressione di un senso ulteriore del memoriale, nella sua prossimità perduta all'evento originario cui si riferisce. Il soggetto orante entra a far parte del cerchio divino Dio-creatura-Dio, seguendo un percorso che dalla fonte dell'essere conduce al fine ultimo beatificante: l'oggetto-eucaristia presiede insieme all'adorazione e alla comunione del soggetto-orante, il quale adora la presenza cristica continua nel sacramento⁸¹⁵, compie il memoriale del sacrificio della passione nella liturgia pronunciata dal sacerdote e si dispone al contatto divino nell'assunzione del sacramento, chiudendo il ciclo nell'elevazione di grazie durante l'adorazione.

Que m'estant acquittée de ce deuoir essentiel de la creature, je redouble mes voeus et mes desirs de participer a votre communion adorable, *composant avec vous ce cercle diuin*, par lequel nous adorons votre presence, nous admirons votre diuine oblation et nous approchons de la Sainte communion afin que referant ce sacré ternaire⁸¹⁶ au plus auguste des objets de notre foy la reiteration de ces saints misteres aulieu de nous apporter du degoust nous enflamme dauantage et que l'on seruant de preparation a l'autre notre unique joye soit de les frequenter et notre unique douleur d'en estre separées⁸¹⁷.

Si delinea quindi l'idea di un'esperienza empirica di Dio, che non si ferma alla sfera del cuore – il quale, già nella sua profondità, esprime la pienezza dell'incontro –; ma impregna quell'atto continuato di concentrazione, in cui la collaborazione integrata delle potenze dell'anima

nouveau, qui vous puisse aimer d'une maniere qui reponde a votre excessiue charité» (*De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1083).

⁸¹⁴ «J'aie pour vous des pensées toutes nouvelles, qui n'agissent point en moy par habitude mais par vn effet toujours nouveau de votre misericorde, que je parle un nouveau langage, que je chante de nouveaux cantiques, en ne m'enneuiant jamais de repeter vos louanges» (*De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1084, in rif. a Sal 50, 12).

⁸¹⁵ «Faites moy donc la grace, mon Sauueur de n'apporter plus d'interruption au dessein que vous aués d'estre toujours avec moy par des communications particulieres, comme vous y etes toujours dans votre Sacrement» (*De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1086).

⁸¹⁶ «Sacré ternaire», traducibile con 'Trinità', è l'espressione che usa Robert Arnauld d'Andilly per rendere il termine della *Scala Paradisi* (XXV, 14) di Giovanni Climaco (PG 88, 993A *et passim*). Sainte-Beuve informa che la si ritrova in una lettera sulle disposizioni al sacerdozio indirizzata da Saint-Cyran a Henri Du Hamel (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. 1840, t. I, p. 455). È probabile che tale espressione fosse relativamente familiare al *milieu* di Port-Royal. La preghiera che segue la lettera ricalca gli stilemi di quella con cui mère Angélique conclude il suo scritto: «Faites moy la grace, [Seigneur,] en quelque estat que ie sois maintenant deuant vos yeux, de me confirmer dans les pensées, & dans la volonté que i'ay de vous seruir toute ma vie dans vne Religion par l'infusion d'un triple amour, & d'une triple charité, qui [que] soit l'effet de ces trois graces que vous faites à vos Eleus, & de ces trois degrez d'amour diuin, sans lequel nul Chretien ne peut estre sauué» (*Lettres chrestiennes et spirituelles*, op. cit., t. II (1648), Seconde Partie, Chap. XXI, p. 120). L'obbligo 'essenziale' dell'adorazione rappresenta per l'assistenza al sacramento quel che la stabilità della vocazione in pensiero e volontà è per il sacerdozio. Esistono ad ogni modo interpretazioni morali e spirituali del triangolo, come ad esempio le disposizioni di carità, scienza e prudenza (De Sales); o il gruppo delle virtù di umiltà, mansuetudine e fede (Nicole), ecc.

⁸¹⁷ *De l'assistance du S[aint] Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1087.

si sforza di reggere un'economia dove ogni dispendio equivale alla corruzione dell'intero processo di ricezione di grazie⁸¹⁸: così l'orazione rinnovata perviene al contatto esclusivo con Dio, mediante il passaggio dell'unicità sacramentale.

C'est mon Sauueur ce que j'experimente si souuent, lors que vous me laissés a moy meme, je sens que mon cœur se trouble en moy et que la peur de la mort tombe sur moy et je ne puis que faire en cet etat si non de desirer des ailes de colombe afin que je vole, que je m'eloigne en m'enfuiant de toutes les distractions de la vie presente pour m'establir avec vous dans cette solitude diuine ou je ne m'ennuieray jamais⁸¹⁹.

Dunque la necessità urgente di nutrimento eucaristico, paradossalmente parallela al divieto adamitico⁸²⁰, si muove sempre in un contesto dove l'abbassamento e la rinuncia di sé non soltanto sono il polo dialettico della gloria e del trionfo eucaristici; ma rappresentano il correlativo del sacerdozio cristico, in quanto lo rinnovano perpetuamente:

Nous avons son precieux corps dont il recommande de nous nourrir, avec des paroles aussi expresses que celles dont il avoit usé pour defendre le premier fruit [celui d'Adam]... Que cette manducation doit être continuelle, par une faim et une soif de la justice. [...]

Il me semble que cette fête [de demain] est proprement la notre plutôt que celle du S. Sacrement et son octave, qui se fait avec gloire et triomphe, au lieu que celle-ci est jointe avec la passion la quelle est la voie et le moien par lequel nous devons honorer le fils de Dieu et lui rendre adoration au S. Sacrement, en nous crucifiant, nous aneantissant, et mourant continuellem[en]t à nous mêmes, étant toujours disposées à toutes sortes de souffrances⁸²¹.

Il [Dieu] ne communique la vie divine de sa grace qu'a proportion que nous travaillons a detruire celle du peché; de sorte que chaque grace nouvelle doit être la recompense de quelque immolation que nous lui avons... offerte en l'union du sacrifice de son corps qu'il a voulu être detruit une fois⁸²².

L'idea stessa di una ripetizione formalizzata che rappresenta un evento avvenuto nell'intenzione di renderlo presente effettivamente è il cuore rituale della liturgia in generale e in particolare di quella eucaristica della messa e dell'adorazione sacramentale, specie nella maniera praticata a Port-Royal, che fa coincidere l'oggetto sacrificato e il

⁸¹⁸ «Mes pensées qui n'ont point été recueillies en vous s'étant dissipées dans les objets visibles, c'est les memes qui tourmentent mon cœur et les puissances de mon ame qui sont les gardes que vous m'auiés donnés, pour m'aider a demeurer en votre compagnie, c'est elles memes qui m'empeschent de la recouurer, c'est elles qui me persecutent et me font des playes en renouellant celles de mes pechés • ils m'otent encore le manteau de votre louange dont nous m'auiés reuetüe» (*De l'assistance du S[ain]t Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1085).

⁸¹⁹ *De l'assistance du S[ain]t Sacrement*, BPR ms. PR 8, f. 1084.

⁸²⁰ «Nous avons son precieux corps dont il recommande de nous nourrir, avec des paroles aussi expresses que celles dont il avoit usé pour defendre le premier fruit [celui d'Adam]... Que cette manducation doit être continuelle, par une faim et une soif de la justice» (*Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi de sexagesime 24. fevrier 1645, BPR ms. PR 15, f. 492).

⁸²¹ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, La veille du Jeudi Saint 1645, BPR ms. PR 15, f. 492.

⁸²² *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi de Quasimodo 27. avril 1645, BPR ms. PR 15, ff. 493-494.

sacrificateur secondo il modello di riferimento, quello cristico⁸²³. Come infatti raccomanda, mère Agnès nelle sue *Remarques*:

Notre devotion sera à la prêtrise éternelle de J-C... parce qu'étant necessaire qu'il y eut de la conformité entre le Sacrificateur et le Sacrifice, le prêtre étant Dieu, son Sacrifice ne peut être que lui-même, puisqu'aucune chose créée ne peut avoir de proportion, ni entrer en comparaison avec Dieu, et son Sacerdoce étant éternel, son Sacrifice doit être perpetuel... que notre sacrifice doit aussi en ce point être conforme au Sien, en sorte que nous renouvellions continuellement le Sacrifice de nous mêmes que nous lui aurons fait une fois, le rendant comme le Sien un Sacrifice perpetuel⁸²⁴.

L'identificazione dei sacrificio cristico e monastico è comunemente condivisa nell'ideologia del monastero ed è frequente anche nelle raccomandazioni delle altre Arnauld: in una sua lettera di poco più tarda degli scritti in esame, mère Angélique ricorda con precisione gli obblighi contratti dalle religiose del Saint-Sacrement⁸²⁵; mentre ancora Angélique de Saint-Jean nel suo testo dedicato alla Maddalena, declina il tema sottolineando l'importanza della memoria⁸²⁶. Il sacramento dell'eucaristia riassume infatti le opere della redenzione in un unico simbolo pregnante, un memoriale permanente e reiterabile, e insieme segno definitivo della *grandeur* divina, che lo esalta all'eccellenza: così l'intera esistenza monacale si ascrive al medesimo statuto nella misura in cui è memore nel

⁸²³ Un'ulteriore declinazione del tema è operata da mère Angélique de Saint-Jean in un altro scritto per l'assistenza sacramentale, in cui il morire a se stessi secondo l'esempio di Cristo porta al compimento della vita spirituale: «le fils de Dieu est venu au monde pour... nous obliger d'une manière qui ne nous fit pas de frayeur, [au] Souvenir de la mort et de la mort d'un Dieu exigeant de nous une mort continuelle de nous mesmes, il a voulu la courir par un mystere d'amour et de vie qui feroit le mesme effet par une voye toute differente, [...] une voye si douce puis qu'en même tems qu'il nous veut presenter le calice de Sa passion pour le boire apres luy il fait preceder un autre calice si agreable et si efficace qu'il enyure les ames, pour leur rendre insensible l'amertume du calice des souffrances aquoi il les veut disposer» (*[Pensées] sur l'antienne du Saint Sacrement o Pretiosissimum et admirandum conuiuium &c.*, BPR ms. PR 8, ff. 802-803).

⁸²⁴ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 4. de May. 1645, BPR ms. PR 15, f. 494.

⁸²⁵ «En vivant comme Notre Seigneur Jesus-Crist vit au très saint Sacrement... nous devons dorenavant prendre tous ces changemens en Notre Seigneurs Jesus-Christ, vivant au très S. Sacrement, & y continuant par un singulier miracle de charité la vie humble, pauvre & crucifiée qu'il a menée sur la terre [...] Cette assistance est l'imitation de la vie du S. Sacrement, sans laquelle nous ne lui plairons pas en cette assistance qui n'est pas notre principal devoir» (*Lettre CCVI a une Religieuse de Port-Royal. Sur les obligations qu'elles contractoient en devenant Filles du S. Sacrement* (octobre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 341-343).

⁸²⁶ «...que cette victime de salut qui doit vivre éternellement dans notre mémoire nous soit continuellement présente par l'opération de sa grace. Elles adoreront donc leur Sauveur dans cet état d'une oblation & d'une immolation continuelles; elles tâcheront d'honorer son sacrifice par celui qu'elles lui feront d'elles-mêmes, puisque le nôtre est l'effet du sien, qu'il ne s'est offert pour nous qu'afin de nous rendre dignes de lui être offertes» (*Pour l'assistance devant le Saint Sacrement. Considérations tirées des actions de la M[arie] Madeleine qui sont représentées dans l'Evangile*, BPR, ms. PR 130, ff. 113-139, poi in *Exercices de pieté, à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, s. I., Au Désert, 1787, p. 335).

senso più profondo, non esaurendo cioè con la molteplicità degli atti di pietà l'unicità dell'evento originario, che dà vita alla serie⁸²⁷.

La conclusione dell'operazione di culto è classicamente rappresentata con l'immagine del banchetto mistico⁸²⁸, frutto di un'opera di redenzione tutta divina che opera nello sforzo della volontà dell'orante: «Nous devons prier avec autant de soin et d'affection que s'il ne dependoit que de nous d'obtenir ce que nous demandons afin de pouvoir recevoir l'effet des prieres de J-C. d'ou il dépend reellement et lesquelles donnent grace et efficace aux notres, qui sans elles ne meritoient rien»⁸²⁹. Poco prima si esorta a unirsi alla preghiera che Gesù annuncia alla Pentecoste, di pregare il Padre perché dia lo Spirito consolatore: in ciò si spiega perché l'effetto delle preghiere dipenda da Cristo, in quanto sono le sue che danno efficacia alle nostre.

Si tratta indubbiamente d'una posizione molto prossima all'insegnamento gianseniano e le sue applicazioni pratiche⁸³⁰; tuttavia sembra opportuno inserirlo all'interno dell'adorazione eucaristica, soprattutto in riferimento alle tre tipologie di comunione delineate in una *remarque* successiva⁸³¹: la prima, la comunione sacramentale, è soggetta a una discontinuità di frequenza, in ragione della corretta ricezione; la terza è penitenziale e permette la partecipazione comunionale, in quanto il sacramento è anche fonte di penitenza; mentre la seconda risulta particolarmente interessante: la comunione spirituale si avvale della

⁸²⁷ «Notre devotion sera à ce que Notre Seigneur a institué le S[ain]t Sacrement pour être... l'abregé et l'accomplissement de toutes les oeuvres de notre redemption, non seulement parce qu'elle les contient toutes, mais aussi parce qu'elle les surpasse en ce qu'elle est permanente... et que la reiteration et le renouvellement qui se fait tous les jours de ce divin sacrifice lui donne une excellence qui ne se rencontre pas dans celui de la croix... en quoi Dieu nous fait voir aussi la grandeur de son pouvoir rendant l'abregé et le memorial plus excellent que les choses même[s] dont il honore la mémoire... nous ne contentant pas de nous être une fois offertes à lui à notre profession par un Sacrifice parfait [si legge barrato: plus excellent] ou nous sommes rien reservées, mais que nous faisons en sorte que toute notre vie en soit le memorial, et que tous les jours, et à toutes les heures, nous lui presentions un Sacrifice plus excellent, par la multiplicité de ces actes que n'a été le premier qui étant fait une fois se renouvelle plus» (*Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 11. de May. 1645, BPR ms. PR 15, ff. 495-496).

⁸²⁸ «Nous rendre semblables aux virges Sages de l'Evangile, allant audevant de l'Epoux et de l'Epouse, remplies de l'onction de la grace et de l'ardeur de la charité, pour meriter d'être reçues au banquet de cette divine alliance qui se fait dans la S[ain]te communion» (*Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 18. de May. Veille de L'Ascension 1645., BPR ms. PR 15, f. 496).

⁸²⁹ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Veille de la Pentecote 1645., BPR ms. PR 15, f. 501.

⁸³⁰ Si ricordi ad esempio il celebre passo di Matthieu Feydeau, dottore della Sorbona (1617-1694), nel suo *Cathéchisme de la Grâce* (Paris, 1650): «Il faut prier comme si tout dependoit de Dieu, & agir comme si tout dependoit de nous» (art. 44; ora in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XVII, 1778, p. 845).

⁸³¹ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 20. Juillet 1645., BPR ms. PR 15, f. 511.

capacità di comunicare lo Spirito parallela alla sacramentale e in questa possibilità si intravede un'attiva capacità umana di Dio, nata però da un desiderio ispirato che si appaga e sublima mediante l'eccellenza del sacramento.

La communion spirituelle s'opere dans l'âme par le desir qu'elle a de s'unir à Jesus-Christ par lequel desir naissant de son amour et de sa charité son cœur s'ouvre et se dilate, comme david dit, qu'il a ouvert sa bouche et qu'il a attiré l'esprit, cette âme qui se dispose de la sorte attire dans elle l'esprit de Dieu et communie, c'est a dir participe à l'esprit de J.C. comme les autres communient à son corps dans son sacrement⁸³².

I *Remarques* insistono sulla comunione spirituale come atto essenziale dell'adorazione stessa, la quale, resa ulteriormente affettiva, lambisce la mistica.

La disposition pour communier, pour assister, et pour adorer le très Saint Sacrement, c'est d'être spirituelle [...] c'est vivre de la foi [...] c'est voir l'invisible et c'est dans cet invisible que le spirituel discerne toutes choses, mais d'une maniere invisible et spirituelle, et non pas sensible⁸³³.

Il est dit du S. Sacrement dans l'office, que ce que l'on en voit et ce que l'on en touche, ce n'est pas cela, mais ce qui ne se comprend point, ce qui ne se voit point c'est la verité du St. Sacrement, ce que nous y cherchons et ce que nous y adorons⁸³⁴.

Tale via d'adorazione, liberata dall'intenzione conoscitiva per mezzo della fede nell'ineffabile, si slancia più decisamente verso l'unione pneumatica nell'esercizio dell'abbassamento e dell'umiliazione, di cui il pessimismo epistemologico è una manifestazione. Parimenti, quando la comunione sacramentale è effettivamente recepita, ciò avviene in atteggiamento di penitenza e riparazione⁸³⁵ che si estende in ciascuna azione extraculturale, al fine però di mantenere un culto interiore senza soluzione di continuità.

⁸³² *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 20. Juillet 1645., BPR ms. PR 15, f. 511.

⁸³³ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi dernier jour d'aoust 1645., BPR ms. PR 15, f. 516.

⁸³⁴ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Lundi de la même octave [du Saint-Sacrement] 1646, BPR ms. PR 15, f. 533.

⁸³⁵ «La disposition necessaire pour s'approcher de la Sainte Communion, pour assister devant le fils de Dieu au S. Sacrement, c'est de nous presenter à lui comme des malades doivent faire à leur medecin, avec une volonté pleine et entiere de nous soumettre à tout ce qu'il lui plaira de nous ordonner pour le remede de nos deffauts et de nos imperfections, et pour cela en remarquer quelqu'un à chaque Communion pour en demander le remede et la grace de s'en corriger et y travailler ensuite par toutes les voies que Jesus-Christ nous enseignera et qu'on nous apprend qu'il faut tenir» (*Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi 28 Sept. 1645., BPR ms. PR 15, ff. 523-524).

Attention et devotion vers le S. Sacrement dans toutes les occupations dans lesquelles l'on se trouve durant le jour, en sorte que si l'on ne peut aller autant qu'on le desireroit devant le S. Sacrement au moins l'esprit et le cœur y tiennent la place que nous n'y pouvons pas toujours tenir de corps⁸³⁶

On croit quelquefois que quand on n'a pas communié, l'on est dispensé d'avoir autant d'attention, de dévotion et de recueillement que celle qui l'ont fait⁸³⁷.

Sembra quindi che l'adorazione sacramentale sia al centro della spiritualità di Port-Royal e ne pervada la propria visione del mondo e la maniera di concepire e praticare la religione in un esercizio costante d'annientamento di sé e un'esperienza di ascesi totale.

⁸³⁶ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture, Le jour de S. André 1645., BPR ms. PR 15, f. 525.*

⁸³⁷ *Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture, Jeudi 12 juillet 1646., BPR ms. PR 15, f. 534.*

Capitolo 4. « CHAPELET SECRET DU SAINT-SACREMENT »

4.1. Aspetti storici e documentari.

Il 25 settembre 1609, mère Angélique rifiuta di ricevere i familiari venuti in visita al monastero di Champs, riaffermando con decisione la scelta della clausura e inaugurando la riforma che la renderà celebre. La sorella, Jeanne-Catherine Arnauld, è presente al gesto simbolico e prende partito per la maggiore, tanto fermamente da scontrarsi col fratello Robert d'Andilly: afferma «avec gravité que sa sœur n'avait point tort, qu'elle ne faisait que ce qu'elle était obligée de faire et ce que le concile de Trente lui commandait», ricevendo una risposta stizzita: «En voici encore une qui se mêle de nous alléguer les canons et les conciles»⁸³⁸. Dopo la giornata del *guichet*, la giovane torna per qualche tempo nella casa familiare d'Andilly, trasferendosi poi al monastero di Saint-Cyr col titolo di badessa, ottenuto nonostante la precoce età. All'inizio del 1610 esprime alla sorella il desiderio d'entrare a Port-Royal: dopo circa un anno di prova, avendo ricevuto due rifiuti all'inizio e alla fine della quaresima, prende infine l'abito cistercense, il 28 gennaio 1611. La successiva nomina di *maîtresse des novices* precede di poco più di un anno la professione del 1 maggio 1612: Jeanne, divenuta mère Agnès de Saint-Paul Arnauld, è nominata coadiutrice dal 15 luglio 1619, e terrà tutte

⁸³⁸ Louis Cognet, *La réforme*, op. cit., p. 118, citando Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. 1840, cit., liv. I, p. 117.

queste cariche per altri dieci anni, congiuntamente alla direzione di fatto di Port-Royal, durante i soggiorni di Angélique a Maubisson (1618-1623) e nelle altre abbazie di Le Lys e Poissy, dove si tenta di impiantare una riforma simile a quella avviata a Port-Royal.

Nell'estate del 1626 mère Agnès passa presso Gisors in Normandia un soggiorno appunto per sollevare le sorti del monastero di Gomerfontaine⁸³⁹, al posto della sorella, impegnata a Parigi, dove comincia un'amicizia sincera con Sébastien Zamet, vescovo di Langres e direttore del monastero in quel periodo. La «matière ordinaire»⁸⁴⁰ dei colloqui è l'adorazione eucaristica, i suoi modi e le sue forme, maturando infine la concezione di un istituto consacrato al culto. In tale contesto, mère Agnès e mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif, allora badessa particolarmente apprezzata a Port-Royal per la sua spiritualità⁸⁴¹, partecipano al tentativo di rinnovamento del monastero da parte di Zamet, oratoriano affascinato dalle pratiche carmelitane: è lui che fa stampare su un foglio unico alcune *pensées* che mère Geneviève Le Tardif gli comunica in merito all'adorazione eucaristica⁸⁴². La religiosa si serve spesso delle parole «Jesus, amour, miséricorde»⁸⁴³, che vengono presto sostituite in una nuova redazione con «adoration, honneur, gloire», ritenute più strettamente relative alla devozione che si vuole intraprendere. Mère Agnès apprezza fortemente lo scritto e comunica al suo direttore Charles de Condren l'opportunità di esprimere l'adorazione con articoli diversi da quelli di mère Geneviève, ricevendo la sollecitazione a mettere per iscritto le sue proposte⁸⁴⁴. Qualche tempo

⁸³⁹ Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, op. cit., p. 5.

⁸⁴⁰ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 457.

⁸⁴¹ Mère Geneviève Le Tardif resterà badessa fino al 1633. Alla sua morte, nel 1646, mère Angélique conserva il pacchetto delle sue lettere, che sarà infine bruciato nel 1672 dalla nipote Angélique de Saint-Jean (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 227): Jean Orcibal avanza l'ipotesi che ciò avviene in ragione di una rivalità nella predilezione dei direttori, Zamet e Saint-Cyran, che guardano alla prima come quasi una santa (*Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 7-8). In ragione di ciò, mère Le Tardif viene consultata per alcune predizioni circa il nuovo Institut, (cf. Louis Cognet, *Storia della spiritualità*, p. 321) Una distesa biografia si trova inserita nelle memorie di Pierre-Claude Goujet (*Histoire de la mère Marie Geneviève de Sait Augustin Le Tardif, Première Abbessse Elective de Port-Royal, Ecrite en partie par la mère Marie de l'Incarnation qui avoit toujours été avec elle* [et achevée par mère Angélique de Saint-Jean], in *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal ou Relations de la vie et des vertus de quelques unes des filles de la Mère Angélique, nombre desquelles ont été sa mère & ses soeurs qui sont mortes Religieuses à Port-Royal*, s.l. 1733, pp. 299-317).

⁸⁴² Del cosiddetto *Chapelet* di mère Le Tardif dà notizia Frencken, *Agnès Arnauld*, op. cit., p. 79, ma è smentita da Louis Cognet, *Storia della spiritualità*, p. 322.

⁸⁴³ Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, pp. 389-390.

⁸⁴⁴ Cf. «Elle lui dit avec simplicité qu'elle se trouvait devant Jesus-Christ dans une disposition d'abaissement et d'aneantissement qu'elle aurait exprimée par des attributs différents de ceux du

dopo, nel 1628, viene conclusa la redazione dello *Chapelet*, con l'aggiunta di altri tredici articoli, per un totale di sedici, in riferimento ai secoli passati a partire dall'istituzione dell'eucaristia. Ciascun articolo è seguito da una breve esplicazione sulle disposizioni da tenere durante l'adorazione.

Gli autori delle Relazioni⁸⁴⁵ sullo scritto assicurano sia rimasto di circolazione segreta per diversi anni⁸⁴⁶: lentamente infatti esso allarga il suo pubblico, attraverso comunicazioni private tra gli oratoriani seguaci di Condren, Claude Séguenot e René Barrême; nonché tra le monache orientate alla riforma, come Marguerite-Marie de la Trémoille, badessa di Le Lys, e in generale l'*entourage* del monastero, specialmente Madame de Longueville. In seguito, una copia dello *Chapelet* è comunicata a mère Marie de Jésus Nau, sottopiora del Carmelo di rue Chapon, rinomata per le sue virtù e carità e da tempo in contatto con le sorelle Arnauld, poco prima che parta per l'incarico di badessa al monastero di Maubisson: père Zamet, che la stima particolarmente, pare voglia farne la superiora del futuro *Institut*⁸⁴⁷, mentre i suoi direttori temono in lei l'intenzione di lasciare l'ordine, tanto che arrivano delle sanzioni da parte di Pierre Bérulle, capo dell'Oratorio, che la costringono a ritirarsi in penitenza, conclusa qualche mese dopo con la malattia e la morte⁸⁴⁸. Tra le opere di devozione custodite nei suoi alloggi, viene rinvenuta una copia dello *Chapelet* di mère Agnès: considerata di suo pugno, resta ancora di circolazione segreta, ma rimarrà nelle mani degli avversari per lungo tempo.

Chapelet de la mère Geneviève» (*Octobre-novembre 1626*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 457 e *Année 1631*, in Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, pp. 390-391).

⁸⁴⁵ Tra le fonti sulla storia dello *Chapelet*, «on voit assez par toutes les pieces qui ont été imprimées sur ce sujet le bruit que fait cette affaire et jusqu'on la portée» (*Éclaircissement touchant l'origine de la querelle du chapellet secret du St Sacrement, par la M. Angélique de St Jean Arnauld*, in *Recueil de pièces sur Port-Royal*, BN, ms. 13893, f. 421). Si segnalano: l'*Année 1631*, in Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, pp. 389-396; *Relation de la mère Angélique Arnauld*, éd. Lesaulnier, op. cit., pp. 58 ss.; Cathérine Le Maître, *Relation de ce qui est arrivé de ce qui a précédé l'établissement du monastère du Saint-Sacrement et de ce qui est arrivé depuis jusqu'en 1636*; mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, *Relation de l'origine & de la querelle du Chapellet secret du très Saint-Sacrement*, entrambe in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 419-455; *Déclaration de la Mère Agnès au subject des calomnies du Père Brisacier [30 janvier 1652]*, in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 227.

⁸⁴⁶ «Seules en eurent connaissance les personnes "qui travaillaient à l'ordre du Saint-Sacrement"» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 457). Cf. Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, p. 397.

⁸⁴⁷ Quando Zamet ha l'idea dell'Institut, il progetto è ambiguo: vuole elle religiose capaci di intrattenere principesse, cf. *Mémoires Utrecht*, t. I, pp. 426-427. Lei, d'altronde, sembra aderire al progetto, tanto che consiglia a una devota di donare 18000 volumi al nuovo istituto, piuttosto che al suo convento d'origine.

⁸⁴⁸ *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 429.

Dopo il trasferimento della comunità di Port-Royal nel nuovo convento di Parigi (1624-1625)⁸⁴⁹, i confessori oratoriani hanno un ruolo preponderante rispetto ai gesuiti e ai cappuccini, con il conseguente e graduale allontanamento di diversi protettori, come Claude Bertin, o André Duval), teologi alla Sorbona. Segue l'avvicinamento di mère Angélique a Sébastien Zamet e la nascita del progetto di fondare un istituto dedicato all'adorazione perpetua dell'eucaristia. Il progetto trova l'approvazione di Jean-François de Gondi, arcivescovo di Parigi, e Octave de Saint-Lary de Bellegarde, arcivescovo di Sens. L'8 maggio 1633, Zamet inaugura da solo l'Institut concepito qualche tempo prima assieme ai due alti prelati: ciò è ragione dell'indebolimento della loro amicizia, oltre che per l'importanza assunta dall'Institut a discapito della fama del vicino convento carmelitano.

Generalmente, le fonti concordano nel considerare che la controversia nasca dall'opposizione tra Bellegarde e Zamet. Il primo commissiona al gesuita Etienne Binet (1569-1639) delle *Remarques* sullo *Chapelet* che circolano manoscritte tra gli avversari di Port-Royal. Il vescovo di Sens sottopone inoltre una copia dello *Chapelet* all'esame di una commissione di otto teologi della Sorbona: subito ritenuto esempio di una devozione stravagante e illusoria, frutto dei metodi innovativi adottati da Zamet per la direzione delle *filles du Saint-Sacrement*, il 18 giugno dello stesso anno è giudicato nella *Censure* un insieme nocivo di «extrauagances, impertinences, blasphemes, & impietez, qui tendent à separer & destourner les ames de la pratique des vertus, spcialement de la Foy, Esperance, & Charité; detruire la façon de prier instituée par Iesus-Christ, & introduire des opinions contraires aux effets d'amour que Dieu a tesmoigné pour nous»⁸⁵⁰. Nelle sue relazioni mère Angélique ricorda come

⁸⁴⁹ Per un *excursus* più disteso, si rimanda al paragrafo 1.3.2, p. 26. Un caso simile si ripropone negli stessi anni con Port-Royal.

⁸⁵⁰ *La censure des Docteurs de la Sorbonne* (18 juin 1633), p. 44, in appendice alla *Discussion sommaire d'un livret intitulé Le chapelet secret du très-Saint Sacrement; et de ce qui a esté escrit pour en defendre la doctrine*, Paris, s. l., 1635, poi pubblicata nella *Collectio iudiciorum de nouis erroribus* a cura del gesuita Charles Duplessis d'Argentré (Paris, apud Andream Cailleau, 1736, t. III, p. 11). Cf. anche: *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 436 e lo studio di Jean Orcibal, *Les origines du Jansénisme* (Paris, Vrin, 1947, t. I, pp. 311). Gli scritti gesuitici antigiansenisti confluiscono infine nel libello polemico del gesuita Jean Bricacier, *Le Jansénisme confondu* (Paris, 1651), censurato dall'arcivescovo parigino e nella relativa *Defense de la Censure de M. de Paris* (Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIX, pp. 541-595; cf. anche *Mémoires d'Utrecht*, Pt. III, rel. I, art. 4), con all'interno la *Déclaration de la mère Agnès au sujet des calomnies du père Brisacier* del 30 gennaio 1652 (anche in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 226-227).

le monache di Port-Royal sono presto tacciate di eresia nei salotti e a corte⁸⁵¹.

Bellegarde, con l'appoggio del cardinale Richelieu, comincia a far pressione perché sia condannato il libello, ottenendo da Roma l'ordine della soppressione di tutte le copie del manoscritto, senza però conseguire alcuna condanna esplicita. Zamet chiede quindi a Saint-Cyran, uno dei teologi più in vista all'epoca, di difenderlo. Saint-Cyran riesce a ottenere nel luglio del 1633 l'approvazione da parte dei suoi amici di Lovanio, Cornelis Janssen e Libert Froidmont, che considerano allo scritto le espressioni dello scritto «à una âme enivrée de l'amour de Dieu»⁸⁵². I lovaniesi rimarcano inoltre che la censura è contro l'ordine della carità, perché al posto d'essere una correzione segreta di una devozione personale ritenuta errata, si promuove invece come una censura pubblica.

Durante l'autunno 1633, Saint-Cyran redige un'*Apologie du Chapelet* su richiesta di Zamet – si rimarca che egli è introdotto per la prima volta in questa occasione nell'*Institut* e poi a Port-Royal. Nel frattempo arriva la risposta della Santa Sede, che ordina che lo scritto in questione non sia né censurato, né messo all'Indice, ma che resti nondimeno segreto, perché non ne abusino gli incompetenti o gli spiriti semplici⁸⁵³. L'oratoriano Séguenot scrive un elogio dello *Chapelet*⁸⁵⁴, che viene criticato dall'équipe diretta dallo stesso arcivescovo di Sens, che vede nella pubblicazione l'infrazione all'ordinanza della Santa Sede e pubblica un *Examen de l'Apologie*, cui Saint-Cyran risponde con una *Réfutation de l'Examen*⁸⁵⁵. Infine, due anni dopo, il gesuita Etienne Binet pubblica la *Discussion sommaire d'un livret intitulé le Chapelet secret du*

⁸⁵¹ Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, éd. Lesaulnier, op. cit., p. 58. Cf. anche Cécile Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1929, pp. 58-59.

⁸⁵² Cf. Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 397. L'approvazione dei dottori di Lovanio è pubblicata infine in appendice alla XVI Provinciale nella nota di Pierre Nicole sotto lo pseudonimo di Guillaume Wendrock (cf. la pubblicazione anch'essa pseudonima di Blaise Pascal: Louys de Montalte, *Les Provinciales, avec les notes de Guillaume Wendrock*, Cologne, 1739). A margine, bisogna ricordare che il trono spagnolo incoraggia la difesa belga dello scritto, considerando tale pubblicazione come strumento supplementare di opposizione indiretta al potere francese, secondo i canali delle querelles culturali, all'interno di un quadro politico europeo che assiste drammaticamente alle tensioni tra i due regni nell'area dei Paesi Bassi. Circa trent'anni più tardi, anche la pubblicazione delle *Constitutions de Port-Royal* sarà connotata da una simile sfumatura polemica e politica.

⁸⁵³ *Apologie pour feu Monsieur l'abbé de Saint-Cyran*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIX, p. 191.

⁸⁵⁴ *Élévation à Jésus-Christ Notre Seigneur, contenant divers usages de grâce sur les perfections divines*, s. l., 1633.

⁸⁵⁵ Lancelot, *Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 391-399.

S. Sacrement (1635), ribadendo la tesi dell'infrazione, ma la minima circolazione dello scritto fa ritenere a Saint-Cyran di lasciarlo senza risposta.

La *querelle* procede, allorché l'oratoriano Claude Séguenot pubblica, grazie all'appoggio di Charles Condren⁸⁵⁶, le *Élévations*⁸⁵⁷, una serie di meditazioni articolate seguendo gli stessi titoli dello *Chapelet secret* e dandone di fatto la prima pubblicazione. Il libro di Séguenot viene criticato dall'équipe diretta dallo stesso arcivescovo di Sens, che vede nella pubblicazione l'infrazione all'ordinanza della Santa Sede.

La polemica si protrae allora nel 1634 con la replica gesuita all'apologia di Saint-Cyran e la relativa risposta⁸⁵⁸, per terminare infine nel 1635, quando al nuovo attacco gesuitico della *Discussion sommaire*⁸⁵⁹ si ritiene opportuno non replicare, a causa della sua ristretta circolazione, nonché per l'intervento, attraverso il nunzio, del cardinale Francesco Barberini (1597-1679), che ordina la chiusura della vicenda nel silenzio. L'*affaire* sembra quindi concludersi nel giro di circa tre anni: se da Roma non arriva mai una condanna esplicita dello scritto, ma una soppressione per ragioni di prudenza pastorale; nondimeno quel che secondo l'incisiva espressione di Angélique de Saint-Jean viene chiamata la «machine du Chapelet»⁸⁶⁰ è ormai riuscita a gettare in discredito il nascente *Institut*, che finirà per chiudere pochi anni dopo (18 maggio 1638), a causa dell'indebolimento dei rapporti tra Zamet, Saint-Cyran e mère Angélique⁸⁶¹.

Tra le fonti che tramandano il testo dello *Chapelet*, bisogna senz'altro considerare l'apparato di storie e memorie sul monastero, come

⁸⁵⁶ Cf. Louis Batterel, *Mémoires domestiques*, p. p. A. Ingold, Paris, 1903, 5 voll., t. II, p. 161.

⁸⁵⁷ *Élévation de l'esprit à Jésus-Christ Notre Seigneur au Très-Saint Sacrement, contenant divers usages de graces sur ses perfections divines (1633)*, in *Discussion sommaire d'un livret intitulé Le chapelet secret du très-Saint Sacrement ; et de ce qui a esté escrit pour en defendre la doctrine*, Paris, s. l., 1635, 43 p.

⁸⁵⁸ Si tratta dell'*Examen d'une Apologie qui a été faite pour servir de defense à un petit Livre intitulé Le Chapelet secret du S. Sacrement, & pour refuter quelques Remarques qui ont été faites sur ledit Chapelet* (Paris, s.l., 1634) che riceve subito una risposta dal diretto interessato, Saint-Cyran, con la *Refutation d'un Examen n'agueres publié contre la Reponse faite aux Remarques d'un Theologien contre le Chapelet secret du S. Sacrement* (Paris, s. l., 1634). Cf. Lancelot, t. I, pp. 391-399.

⁸⁵⁹ *Discussion sommaire d'un Livret intitulé Le Chapelet secret du S. Sacrement & de ce qui a été écrit pour en defendre la doctrine*, Paris, s.l., 1635.

⁸⁶⁰ *Relation de l'origine & de la querelle du Chapelet Secret du très saint Sacrement. Par la Mere Angelique de S. Jean Arnauld*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 462.

⁸⁶¹ Sulla storia del fallimento dell'Institut cf. Frencken, *Agnès Arnauld*, chapp. 3-4, pp. 53-111 e Charles-Augustin de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, pp. 346-357. Cf. anche il gruppo di relazioni inserite nei *Mémoires d'Utrecht* (t. I, pt. I, nn. VI-VIII, pp. 419-495).

i *Mémoires* d'Utrecht (1742) e di Pierre Guilbert (1758); tuttavia, data la principale circolazione manoscritta, esistono alcune copie che in diversa misura⁸⁶² interpolano l'esemplare preso di riferimento per le successive edizioni, conservato presso la Bibliothèque de Port-Royal, all'interno del cosiddetto *Recueil* Théméricourt, dal nome del collezionatore, sotto il titolo di: *Pensées sur le Chapelet secret du Saint-Sacrement*⁸⁶³. Quanto alle versioni stampate, la prima edizione, come già detto, si trova all'interno delle *Élévations* di Claude Séguenot, che in due colonne affianca i 'grani' dello *Chapelet* alla parafrasi: pubblicate per la prima volta nel 1633⁸⁶⁴, sono poi inserite all'interno di una silloge di testi riuniti da Étienne Binet, la *Discussion sommaire*⁸⁶⁵ (1635), che le fa precedere da una serie di commenti teologici articolati secondo i titoli dello scritto, presentando in appendice la censura dei teologi della Sorbona. Nello stesso anno lo *Chapelet* è pubblicato in un altro opuscolo di Port-Royal, la *Relation sur l'établissement des Filles du Saint-Sacrement et sur le Chapelet secret*⁸⁶⁶. Dieci anni dopo ci sarà un'edizione successiva, a cura di François Pinthereau⁸⁶⁷: il gesuita si occupa della pubblicazione in un periodo in cui si cerca di collezionare qualunque testo possa gettar ombra su Port-Royal⁸⁶⁸, commettendo un errore di attribuzione, ritenendole di Saint-Cyran. Seguono altre edizioni: in fascicolo singolo⁸⁶⁹; assieme alle

⁸⁶² Tra i mss. conservati alla Bibliothèque de Port-Royal, esistono diversi altri esempi di rosari, che più o meno direttamente interpolano quello che è infine pervenuto alle stampe: una prima variante, è inserita in appendice a una raccolta di scritti di Angélique de Saint-Jean (ms. PR 8, ff. 1016-1036) e corrisponde, con poche differenze, al ms. PR 31, ff. 235-283: si tratta di un testo più articolato che lo *Chapelet secret*, il cui numero degli attributi è esteso a trenta, raccolti in tre decine, seguiti ciascuno da una breve orazione. Se ne trova una terza copia nel ms. PR 148bis, n. 1 e in: mss. PR 130bis e 270bis.

⁸⁶³ In *Vénération du Saint-Sacrement*, ms. PR 8, ff. 1097-1104. Cf. Louis Cognet, *Le chapelet secret du Saint-Sacrement*, «Chroniques de Port-Royal», 2/1951, p. 11. Cf. anche Jean-Robert Armogathe, *Le Chapelet secret de mère Agnès Arnauld*, «XVII siècle», 170/1991, p. 86.

⁸⁶⁴ Cf. Lesaulnier, *Images de Port-Royal*, op. cit., pp. 18-26 e Id., *Les Pascal à Rouen: 1640 – 1648*, Colloque de l'Université de Rouen, 17-19 novembre 1999, textes réunis par Jean Pierre Cléro, Publications de l'Université de Rouen, 1999, p. 83).

⁸⁶⁵ John J. Conley ha recentemente collazionato questa edizione col testo contenuto nelle *Reliques* di Saint-Cyran, pubblicandolo nel suo *Adoration and Annihilation. A Convent Philosophy at Port-Royal*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2009, pp. 261-267.

⁸⁶⁶ S.l., s.d., 1635. Louis Cognet annovera questa fonte assieme alle altre che seguono ne *La spiritualité moderne*, op. cit., pp. 322-323.

⁸⁶⁷ *Reliques*, op. cit., pp. 432-438.

⁸⁶⁸ Il ms. dello *Chapelet* entra nella collezione gesuita intorno al 1762, anni della chiusura dei collegi e della dispersione dei loro beni. Anche lo scritto di mère Agnès, *Explication de la regle...* (BF, ms. 19714) non si trova che grazie alla via gesuita (menziona la provenienza da «Saint Germain, d'abord les Jésuites»).

⁸⁶⁹ Il riferimento è allo *Chapelet secret du Saint-Sacrement*, a cura di G.-L. de Bullion, in *Recueil de discours, prières, méditations etc., provenant de Port-Royal des Champs et réuni par...* (1743), Bibliothèque de France, ms. 13891. Diversi pezzi stampati del XVII secolo per le religiose di Port-Royal. Si trova rilegato in mezzo al volume un fascicolo di 11 pagine *Le Chapelet du Saint-Sacrement* (ff. 81 ss).

Élévations di Séguenot⁸⁷⁰; in raccolte di memorie su Port-Royal⁸⁷¹ e infine nell'edizione critica novecentesca a cura di Jean-Robert Armogathe⁸⁷².

Citato nel *Manuel des pèlerins de Port-Royal des Champs*⁸⁷³ tra gli esempi più alti della letteratura portorealista, questo breve opuscolo è da considerare fondamentale per la comprensione della spiritualità del monastero, nonché «de grande importance dans l'histoire du XVIIe siècle»⁸⁷⁴, dato che conosce diverse copie e pubblicazioni in pochi anni, ed entra nel mezzo di una *querelle* che vede contrapposti i protagonisti della scuola francese, pur essendo nato come semplice esercizio spirituale, quasi intimo e diaristico⁸⁷⁵, di una monaca su espresso invito del proprio direttore⁸⁷⁶.

Spesso ritenuto il risultato di una spiritualità sublime, lo *Chapelet*, a causa dell'oscurità delle sue espressioni, è visto talvolta come l'emblema di un'aridità temeraria, d'ostacolo al rapporto tra Dio e l'uomo; oppure come un esercizio mistico di devozione e adorazione. Infatti, la differenza tra le considerazioni dei dottori della Sorbona – che lo condannano – e dei Lovanio – che l'approvano – si basa sull'effetto delle parole che rappresentano i misteri: gli uni le credono fuorvianti, mentre gli altri simili al *sermo humilis* della Scrittura, esempio di amore e umiltà. Scrivono infatti i lovaniesi:

⁸⁷⁰ Charles Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de nouis erroribus*, Paris, 1736, t. III, pp. 1-11.

⁸⁷¹ Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, pt. I, Année 1631, pp. 389-397.

⁸⁷² *Le Chapelet secret de Mère Agnès Arnauld*, «XVIIe siècle», 170/1991, pp. 83-86. Diversi altri studi concludono la bibliografia sullo *Chapelet*: Joséphine Frencken, *Agnès Arnauld*, Nimègue, Utrecht, N. V. Dekker en Van de Vegt en J. W. Van Leeuwen, 1932, pp. 198-203; Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme*, 5 voll., Paris, Vrin, 1947-1948, t. I, pp. 305-354; Louis Cognet, *Le chapelet secret du Saint-Sacrement*, in «Bulletin de la Société des Amis de Port-Royal», 2/1951, pp. 3-14; Koji Kawamata, *Deux chapelets de Port-Royal*, in «Bulletin d'études françaises», Dokkyo University, 16/1985, pp. 1-18; 17/1986, pp. 1-35; 18/1987, pp. 1-29; Jean Lesaulnier, *Le Chapelet secret de la mère Agnès Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal», 43/1994, pp. 9-23.

⁸⁷³ S. I., *Au Désert*, 1767, p. 59.

⁸⁷⁴ Jean-Robert Armogathe, *Le Chapelet secret de Mère Agnès Arnauld*, «XVIIe siècle», 170/1991, p. 77.

⁸⁷⁵ «Ce petit écrit que je fis il y a six ans fort simplement pour exprimer quelques pensées que j'avois eues, sans en vouloir faire usage ni les communiquer à personne» (*Lettre X à Robert Arnauld d'Andilly* (22 août 1633), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, 16).

⁸⁷⁶ «Il [père Condren] la pressa de s'exprimer davantage. Elle y eut de la peine, mais comme on le lui ordonna, elle crut qu'elle le ferait mieux par écrit et il l'y obligea» (*Relation de l'origine & de la querelle du Chapelet Secret du très saint Sacrement. Par la Mere Angelique de S. Jean Arnauld*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 457 e *Histoire de l'Institut du S. Sacrement, qui fut uni au Monastere de Port-Royal; avec un détail sur quelques affaires qui y ont rapport*, in *Memoirs de M. Lancelot*, t. I, Pièce I, p. 391).

Hæc desideria animæ divino amore ebrîæ, & in Christum transformatæ, nihil immodicum continere videtur, si quis linguam amoris intelligat, & quas habere eam cogitationes deceat, quæ sibi feliciter elapsa, in abyssu divinitatis natat [Libert Froidmont, 16 luglio 1633]. Sicut amor in agendo liberrimus est, ita & in loquendo verborum *ekleipseis* negligit : quia non tam ore quam corde loquitur: ubi conscientia sui secura, amantis omniaque penetrantis suppleri novit quidquid signorum angustia & balbuties linguæ præpedit ne fervor amoris simul profundat [Cornelis Janssen, 23 luglio 1633]»⁸⁷⁷

Nondimeno, Henri Bremond, nella sua monumentale sintesi del pensiero religioso francese dedica un intero capitolo de *La conquête mystique* a mère Agnès, ritenendo che: «[elle] nous représente mieux qu'Angélique la vie intérieure de Port-Royal»⁸⁷⁸. Egli esprime un lapidario giudizio sullo scritto in questione: pur riconoscendone l'ortodossia e la prossimità agli orientamenti spirituali coevi, soprattutto oratoriani, ritiene che l'oscura complessità di certe espressioni⁸⁷⁹ comporti una sottigliezza ingiustificata che ne mina la qualità. «Ce sont bien toujours exclusivement les principes de l'école française mais développées à perte de vue par la logique simpliste d'une femme et la métaphysique ardente d'une précieuse»⁸⁸⁰.

A ciò si aggiungono le difficoltà di ricezione: diverse volte è stata attribuita la paternità dello *Chapelet* a Saint-Cyran, come precisa lo scritto di père Brisacier contro Port-Royal⁸⁸¹. L'errore è perdurato a lungo⁸⁸², ma la critica odierna è concorde nel riconoscerlo d'opera di mère Agnès, a partire dalla sua stessa ammissione, di cui non c'è ragione di sospettare l'attendibilità, in una lettera privata, in cui sottolinea la pressoché totale estraneità dell'abate Duvergier⁸⁸³: negli anni di redazione dello scritto, il

⁸⁷⁷ *Défense de la censure de Monseigneur l'Archevêque de Paris contre une Lettre imprimée sous ce titre: Lettre d'importance sur le livre du Jansénisme confondu, composé par le Révérend Pere Brisacier* [1652], in OC Arnauld, t. XXIX, p. 578). Antoine Arnauld, riporta un estratto delle approvazioni di Lovanio per difendere la censura arcivescovile del libro di Jean Brisacier *Le jansénisme confondu* (1651).

⁸⁷⁸ *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 176.

⁸⁷⁹ La stessa mère Angélique de Saint-Jean, forse la più dotta e acuta delle religiose, non manca di sottolineare nella sua relazione sullo *Chapelet* «quelque obscurité d'expression» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 464).

⁸⁸⁰ Ivi, p. 206. Effettivamente alcuni passi sembrano ambigui, dove il Figlio riceve attributi abitualmente riservati al padre: «la vie qu'il a de lui-même», art. X; «la première cause», art. XIII, come rimarca Jean-Robert Armogathe (*Le Chapelet secret de mère Agnès Arnauld*, «XVII siècle», 170/1991, p. 81).

⁸⁸¹ *Le Jansénisme confondu*, [Paris], 1651.

⁸⁸² Cf. François Pinthereau, *Nouvelles & anciennes reliques de l'abbé de Saint-Cyran*, s. l., 1648 e R. Rapin, *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, p. p. Domenech, Paris, 1861, p. 273.

⁸⁸³ «Je soussignée, sœur Catherine-Agnès de saint Paul, religieuse & prieure indigne du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, reconnais & certifie qu'aucune autre que moi n'a composé l'écrit intitulé le Chapelet du Saint-Sacrement, que je l'ai fait plus de quatre ans avant que je connusse feu

loro contatto deve ancora maturare, mentre invece sono già stretti i rapporti col direttore Charles Condren, oratoriano, legato alla cerchia di père Zamet e Pierre Bérulle, che accentuano l'influenza oratoriana e carmelitana nella religiosa⁸⁸⁴, notamente vicina alla spiritualità della sorella mère Angélique, con cui condivide l'amore per la tradizione benedettino-cistercense, per l'insegnamento di de Sales e santa Teresa d'Avila.

Per quanto concerne invece la datazione, in una lettera del 22 agosto 1633, mère Agnès scrive al fratello Robert di aver redatto questo scritto da poco più di sei anni⁸⁸⁵: si può quindi precisare la data e situare la composizione dello *Chapelet* verso la fine del 1626, tra novembre e dicembre⁸⁸⁶. L'impatto con le pratiche di devozione eucaristica, già in uso nel monastero di Port-Royal⁸⁸⁷, è fonte per la religiosa di un'esperienza nuova⁸⁸⁸, capace di concepire *pensées* inedite nell'intimità dell'orazione, il che spiega l'attributo di *secret*⁸⁸⁹: lo scritto s'apparenta più al registro di ricordi della meditazione, alle pagine di un diario intimo che intende salvare nella memoria di carta le tracce di un'esito particolarmente fruttuoso di un episodio di venerazione, «sans en vouloir faire usage ni les communiquer à personne»⁸⁹⁰ in vista di una «nouvelle dévotion, et encore moins qu'elles fussent en usage et qu'on en fit aucune pratique»⁸⁹¹. Il carattere di mère Agnès pare infatti particolarmente predisposto a tale

M. l'abbé de Saint-Cyran, sinon de réputation & pour l'avoir vu une seule fois à notre monastère des Champs, auparavant que nous fussions établies en cette ville» (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1742, t. III, p. 243). Nel *Recueil Thémercourt* (BPR, ms. PR 148) la lettera porta la data del 13 gennaio 1652.

⁸⁸⁴ «The Chapelet's speculative mysticism differed in tone and substance from the more practical theology, skeptical of mystical effusion, which became the mainstream of the convent's spirituality. Mère Agnès's meditations on the attributes of God import the highly Platonized theology of the Oratory into Port-Royal signature activity of eucharistic adoration» (John J. Conley, *Adoration and Annihilation...*, op. cit., pp. 134-135).

⁸⁸⁵ *Lettere à M. Arnauld d'Andilly sur le chapelet secret du Très-Saint-Sacrement* (22 août 1633), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 16.

⁸⁸⁶ E l'ipotesi di datazione avanzata da Louis Cognet (*Le chapelet secret*, «Chroniques de Port-Royal» 2/1951).

⁸⁸⁷ Ufficialmente almeno dal 1624, dopo la morte dell'abate di Cîteaux Denis l'Argentier e del generale dell'Ordine François Boucherat, che hanno favorito la riforma. E infatti nel quadro del rinnovamento dell'Ordine, che il monastero avvia la pratica della veglia notturna di adorazione eucaristica, per ricevere la grazia di una guida altrettanto carismatica che le precedenti (cf. Cathérine Le Maître, *Relation de ce qui est arrivé de ce qui a précédé l'établissement du monastère du Saint-Sacrement et de ce qui est arrivé depuis jusqu'en 1636*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, 420)

⁸⁸⁸ «Jamais je n'eus moins de pensées du Saint-Sacrement que depuis que je me suis donnée à sa vénération» (*Lettre à Monsieur Féron* (17 décembre 1626), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. 1, p. 1).

⁸⁸⁹ *Ivi*. Cf. anche *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 432.

⁸⁹⁰ *Lettere à M. Arnauld d'Andilly sur le Chapelet secret du Très-Saint-Sacrement* (22 août 1633), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 16.

⁸⁹¹ *Déclaration de la mère Agnès au sujet des calomnies du père Brisacier* (30 janvier 1652), *ivi*, pp. 226-227.

genere di culto, che esige un'alta concentrazione e un raccoglimento considerevoli: «[Mère Angélique] disait... quand elle la voyait occupée à ses méditations, qu'elle rêvait»⁸⁹². D'altronde, la precocità del suo attaccamento alla preghiera è costantemente sottolineata nelle testimonianze che la riguardano⁸⁹³.

Una particolarità dello *Chapelet* è che prende forma in maniera estemporanea, come frutto di un lavoro interiore tutto personale e capace di rielaborare con originalità impulsi e suggestioni da riferire al contesto storico-biografico. Tutti i racconti circa la sua nascita parlano infatti di un'eterodirezione della stesura, come esperienza mistica della mano che copia o scrive sotto dettatura: «[elle] n'avoit prêté que sa main»⁸⁹⁴, ricorda Pierre Guilbert nelle sue memorie, «comme si une autre personne les lui eût dictées»⁸⁹⁵ nella «simplicité»⁸⁹⁶ con cui mère Agnès annota le ispirazioni spontanee durante la meditazione sugli attributi divini, nella fulminante rapidità di una scrittura rapita. Intorno al 1653, in occasione di un soggiorno di mère Agnès agli Champs, mentre è ancora priora al monastero di Parigi, Antoine Le Maistre redige una breve relazione sul colloquio intrattenuto con la zia circa il suo modo di scrivere: ne emerge il ritratto di una scrittura *négligée*, che da parte di coloro cui presenta in esame le proprie produzioni teme la mancanza di correzioni, più che i segni di disapprovazione.

Aussitôt que j'ai achevé d'écrire j'oublie ce que j'ai écrit, parce qu'il n'a fait que passer par mon esprit sans s'y arrêter. Si je me souviens de quelque chose, je crois que c'est un signe que cela n'est point de Dieu mais de moi... si l'on me rendoit un Ecrit sans correction, je croirois que ce seroit une marque que l'on auroit tout condamné⁸⁹⁷.

⁸⁹² *Recueil de choses diverses (1670-1671)*, éd. Jean Lesaulnier, in: *Port-Royal insolite*, Paris, Klincksieck (collection «Port-Royal», n. 1), 1992, p. 302.

⁸⁹³ Si prenda ad esempio l'autobiografia della riformatrice: «[Elle] se portait à tous les exercices de la religion avec une telle affection, surtout à l'office divin, qu'à neuf ans elle savait le psautier par cœur, tout le chant et toutes les cérémonies, qu'elle observait avec une ponctualité merveilleuse» (Angélique Arnauld, *Relation sur Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal» 41/1992, p. 24).

⁸⁹⁴ *Mémoires d'Utrecht*, I, 458. Cf. Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, p. 391.

⁸⁹⁵ *Relation de l'origine & de la querelle du Chapelet Secret du très saint Sacrement. Par la Mere Angelique de S. Jean Arnauld* in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 464.

⁸⁹⁶ *Déclaration de la mère Agnès au sujet des calomnies du père Brisacier* (30 janvier 1652), in *Lettres*, op. cit., t. I, p. 226. Pierre Guilbert aggiunge: «quasi sans réflexion» (*Mémoires*, op. cit., p. 391). La *Déclaration* è redatta da mère Agnès sotto espressa obbligazione da parte dei superiori. Antoine Arnauld l'utilizza inoltre come documento di prova nella sua *Défense de la censure de M. l'archevêque de Paris...* [1652], in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIX, p. 550.

⁸⁹⁷ *Mémoires d'Utrecht*, t. III, pp. 246-247.

La tensione al nascondimento, alla responsabilità di un impegno tanto più oneroso in misura della carica ricoperta sono costantemente presenti in mère Agnès e rappresentano una dimensione storica della sua biografia⁸⁹⁸: in tal senso, lo *Chapelet* può esser visto come soliloquio meditativo, incentrato nel lenimento della *consideratio* in favore di una più libera espressione degli affetti, e approssimando la meditazione alla contemplazione, al di fuori di una metodicità più rigida. Il modello ibrido delle *meditativae orationes* si declina quindi in una sospensione affettiva, in cui i frutti d'ispirazione vengono distribuiti e sviluppati nella rigorosa successione dei sedici attributi divini, accompagnati ciascuno da un breve commentario. I primi dieci esaltano il sacramento nel suo carattere maestoso e positivo: santità, verità, libertà, esistenza, sufficienza, sazietà, pienezza, eminenza, possesso, regno; gli altri sei, lo lodano *via negativa*: inaccessibilità, incomprendibilità, indipendenza, incomunicabilità, illimitatezza, inapplicazione. Indubbiamente le rievocazioni date dai soli titoli sono molteplici: tuttavia è preponderante l'utilizzo di categorie della teologia medievale di tradizione agostiniana⁸⁹⁹. Inoltre, al di là del prevalente orientamento oratorio secondo la linea Zamet-Condren-Bérulle, e la precisa collocazione attribuita da Louis Cognet a mère Agnès all'interno della scuola che chiama 'abstraite'⁹⁰⁰ e che l'apparenta di fatto ai *dévots* Marguérite du Saint-Sacrement Acarie e Benoît de Canfield, altre possibili influenze possono individuarsi nella varietà delle figure spirituali con cui la comunità entra storicamente in contatto, e che riassume abbastanza il panorama dell'Ecole française: Jean Suffren, gesuita; Archange de Pembroke, cappuccino; Eustache de Saint-Paul Asseline, fogliante; Nicolas Boucherat e Etienne Mauguier, cistercensi⁹⁰¹.

⁸⁹⁸ «Les mots d'enfant, scrive Perle Bugnion-Secrétan, sont généralement apocryphes, ils n'ont pas d'intérêt comme prophéties, mais comme coups d'œil rétrospectifs sur une vie. On se rappelle des mots prêtés à Jacqueline et à Jeanne lorsque leur grand-père les a mises en face de leur avenir: Jacqueline-Angélique accepte d'être religieuse à condition d'être abbesse, Jeanne-Agnès à condition de ne las l'être, le souci de son propre salut lui paraissant déjà assez lourd» (*A propos de quelques lettres de la mère Agnès Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal», 43/1994, pp. 114-115).

⁸⁹⁹ Dall'inconoscibilità, o piuttosto la resistenza dell'essenza divina alla forma o all'immagine (Guillaume de Saint-Thierry, *Meditativae orationes*); all'incomprensibile mistero divino in ragione della limitatezza dell'intelletto umano (Alexander di Hales, *Summa Theologica*); all'inaccessibile statuto della gloria (Bonaventura, *Hexameron*), ecc.

⁹⁰⁰ «Le béruillisme ou plutot le condrenisme, qui en dérive, sans lui être identique, y a un représentant éminent en la personne de la Mère Agnes... Le courant abstrait, bien que moins apparent, y a pu avoir aussi ses représentants... Nous allons constater [au contraire] avec la Mère Angélique l'existence d'un courant assez proche du courant thérésien» (Louis Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales*, p. 241).

⁹⁰¹ Sul contesto in cui fu scritto, si ricordano la relazione di Catherine de Saint-Jean Arnauld (Madame Le Maitre) (in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 431-435), nonché la relazione di mère Saint-Jean, (pp. 456-458).

Ad ogni modo, prima di inoltrare l'analisi, al fine di una maggiore chiarezza, sembra opportuno citare lo scritto nella sua integrità⁹⁰².

⁹⁰² Citazione da Guilbert, *Mémoires*, op. cit., t. II, pt. I, Année 1631, pp. 391-397, in cui i corsivi sono originali, in collazione col manoscritto delle *Pensées sur le chapelet secret du Saint-Sacrement* (BPR, ms. PR 8, ff. 1097-1104).

4.1.1. « *Chapelet secret du Saint Sacrement* ».

I. *Sainteté.* Afin que Jesus-Christ soit au très-Saint Sacrement, ensorte qu'il ne sort point de soi-même, c'est-à-dire, que la société qu'il veut avoir avec les hommes soit d'une manière séparée d'eux & résidente en lui-même, n'étant pas raisonnable qu'il s'approche de nous qui ne sommes que péché, & même en l'état de la grace, il n'y a rien en nous digne de la sainteté de Dieu; de façon que nous devrions dire au très-Saint Sacrement ce que S. Pierre disoit à Jesus-Christ: «Retirez-vous de nous, Seigneur car nous sommes pécheurs»⁹⁰³.

II. *Vérité.* Afin que Jesus-Christ se traite lui-même selon ses grandeurs; qu'il soit dans tout ce qui lui appartient; que les âmes aillent à lui dans cette vérité, c'est-à-dire, par lui-même, sans agir par leur Etre créé, parce que les bornes des ames sont opposées à cette vérité, laquelle doit se regarder en Dieu, comme infinité de grandeur. [sans limiter leurs usages, n'y ayant que la conduite de l'esprit de Dieu, qui est cet esprit de vérité qui les puisse rendre digne[s] de l'adorer dans la même vérité qu'il demande d'elles⁹⁰⁴].

III. *Liberté.* Afin que Jesus-Christ ne dépende plus que de lui-même, en ce que sa miséricorde lui a donné des règles & des pensées d'accommodement aux hommes, vouloir que son Etre soit le principe de tous ses mouvemens; & que, comme il est de soi-même, il est aussi pour soi-même; & dans cette pensée renoncer à toutes les promesses de Dieu, entant que promesses qui semblent porter engagement, & ne les vouloir recevoir que comme partans du mouvement libre de Jesus-Christ.

IV. *Existence.* Afin que Jesus-Christ s'établisse dans tout ce que les ames font, qu'il [393] ne souffre point la subsistance de la créature, qu'il soit tout ce qu'il doit être & fasse disparaître tout autre être, comme le Soleil efface toute autre lumière; qu'il soit pour être, & que la fin de son établissement soit pour lui, & non pour l'avantage de l'ame⁹⁰⁵ qui le porte.

V. *Suffisance.* Afin que Jesus-Christ prenne en soi-même tout ce qui est dû à une capacité, à une dignité & grandeur [infinie], comme la sienne⁹⁰⁶; qu'il ne soit point en indigence au regard des hommes, qui ne lui rendent pas ce qu'ils lui doivent; qu'il soit enrichi de ses propres trésors; & que, se reposant dans son tout, il paroisse glorieusement désintéressé des usages des hommes.

VI. *Satiété.* Afin que Jesus-Christ ne souffre point de délai dans l'accomplissement de ses desseins; qu'il donne lieu à l'instinct de son Etre, qui est de consommer tout en soi-même comme le souverain Etre; qu'il demeure en lui-même qui est le pain de vie, & qu'il ne s'engage point dans la disette des hommes, pour rien désirer d'eux; qu'il prenne rassasiement dans le consentement divin & dans la vue de sa propre gloire.

VII. *Plénitude.* Afin que Jesus-Christ ait son compte en toutes choses; que l'effusion de ses graces retourne à lui-même; que la réception des ames soit un réjaillissement en lui par une entière référence ; qu'il ne donne rien qu'à soi-même & pour soi-même, & ne reçoive plus de déchet dans la capacité⁹⁰⁷ de la Créature, qui ne peut porter qu'il soit pleinement en elle.

⁹⁰³ Lc 5, 8. In aperto contrasto con la considerazione del centurione ripetuta prima della comunione: «Domine, non sum dignus...» (Mt 8, 8), cf. Armogathe, *Le Chapelet secret...*, op. cit., p. 80

⁹⁰⁴ BPR, ms. PR 8, f. 1098, il passo non è presente in Guilbert.

⁹⁰⁵ In BPR, ms. PR 8, f. 1099 legge «homme».

⁹⁰⁶ Jean-Robert Armogathe nella sua edizione riporta: «grandeur infinie, comme la science» (*Le Chapelet secret ...*, op. cit., p. 84). Qui si è preferita la lezione di BPR, ms. PR 8, f. 1099.

⁹⁰⁷ In Guilbert si trova «incapacité» (p. 394) ; la correzione è di Jean-Robert Armogathe (*Le Chapelet secret ...*, op. cit., p. 86).

VIII. *Eminence.* Afin que Jesus-Christ entre en tous ses droits, qu'il s'éleve glorieusement dans toutes ses prééminences; qu'il fasse une séparation de grandeur entre lui & la Créature; que les ames acceptent leurs bassesses en hommage à cette grandeur; qu'il soit un Dieu, Dieu, c'est-à-dire, se tenant dans ses grandeurs divines, selon lesquelles il ne peut être dans rien moins [moindre]⁹⁰⁸ que lui.

IX. *Possession.* Afin que Jesus-Christ approprie les ames, qu'il les réfère à soi, que les ames relevent de lui, & prennent vie en lui, & que tous leurs usages soient les siens, en ce qu'elles doivent recevoir mouvement de lui, & lui agir en elles, comme possesseur, ensuite de la possession qu'il a de lui-même, selon laquelle tout doit être possédé de lui; ains rien n'est digne de l'être, & il faut que les ames adorent en Jesus-Christ la possession qu'il a de lui-même, & qu'elles n'ayent point de vûe s'il lui plaît les posséder ou non, étant assez; qu'il se possède lui-même.

X. *Regne.* Afin que Jesus-Christ prenne son Royaume, & qu'il demeure dans la condition de sa nature, qui est de régner & de mettre toutes choses sous ses pieds; que les Créatures demeurent dans l'incapacité qu'elles ont d'être comparées à Dieu; que sa magnificence soit élevée sur tous les Cieux; qu'il soit dans le zèle de sa gloire, qu'il anéantisse toute puissance, & qu'il fasse venir le sceptre de sa Divinité, établissant son regne, & faisant vivre son nom de la vie qu'il a de lui-même, sans qu'il soit besoin que les ames consentent à son regne.

XI. *Inaccessibilité.* Afin que Jesus-Christ demeure en lui-même, laissant la Créature dans l'incapacité qu'elle a de l'approcher; que tout ce qu'il est n'ait point de rapport à nous; que son inaccessibilité l'empêche de sortir de soi-même; que les ames renoncent à la rencontre de Dieu, & consentent qu'il demeure dans le lieu propre à la condition de son Etre, qui est un lieu inaccessible à la Créature, dans lequel il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence seule.

XII. *Incompréhensibilité.* Afin que Jesus-Christ demeure dans les voyes, qu'il les connaisse lui seul, & qu'il ne rende compte qu'à lui même des desseins qu'il prend ses Créatures; que les ames se rendent à l'ignorance, & qu'elles aiment le secret des conseils de Dieu; qu'elles renoncent à la manifestation des choses cachées en Dieu, en tant qu'elles doivent demeurer dans la seule science Divine.

XIII. *Indépendance.* Afin que Jesus-Christ agisse comme premiere cause, sans assujétissement aux fins qu'il s'est donné à lui-même, ensorte qu'encore que ce Sacrement soit un signe d'amour, il en tire, s'il veut, un effet de justice; qu'il n'ait point d'égard à ce que les ames méritent, qu'il fasse tout selon lui, & que les ames renoncent au pouvoir qu'elles ont d'assujétir Dieu, en ce qu'étant en grace, il leur a promis de se donner à elles; qu'elles ne fondent point leurs espérances sur cela, mais demeurent dans une bienheureuse incertitude qui honore l'indépendance de Dieu.

XIV. *Incommunicabilité.* Afin que Jesus-Christ ne se rabaisse point dans des communications disproportionnées à son infinie capacité; que les ames demeurent dans l'indignité qu'elles portent d'une si divine communication; qu'elles laissent leur Etre à Dieu, non pas pour recevoir participation du sien, mais pour honorer l'excellence de son incommunicabilité⁹⁰⁹, par la communication du peu que nous sommes, s'estimant heureusement partagées de n'avoir aucune part aux dons de Dieu pour sa joie qu'ils soient si grands, que nous n'en soyons pas capables.

⁹⁰⁸ BPR, ms. PR 8, f. 1100, porta la lezione, più corretta, di «moindre».

⁹⁰⁹ Guilbert riporta «incommutabilità» (p. 395), ma sembra più corretta la lezione del ms. (f. 1103), peraltro accolta nell'edizione critica di Jean-Robert Armogathe (*Le Chapelet secret ...*, op. cit., p. 85).

XV. *Illimitation.* Afin que Jésus-Christ agisse dans l'étendue divine; qu'il ne lui importe ce qui arrive de tout ce qui est [finy]⁹¹⁰; qu'il ruine tout ce qui limite ses desseins; que les ames pour l'honorer dans cette perfection, rompent leurs liens; qu'elles ne se tiennent pas dans leurs pensées ni dans leurs vûes; qu'elles se précipitent dans la vastitude des desseins de Dieu, renonçant à toutes fins finies. Que Jesus-Christ enferme tout en foi, & qu'il ne soit enfermé de rien, mais atteigne d'un bout à l'autre pour exécuter, tout ce qu'il lui plaira.

XVI. *Inapplication.* Afin que Jesus-Christ s'occupe de lui-même, & qu'il ne donne point dans lui d'Être aux néants; qu'il n'ait égard à rien qui se passe hors de lui; que les ames ne se présentent pas à lui pour l'objet de son application, mais plutôt pour être rebutées par la préférence qu'il doit à soi même; qu'elles s'appliquent & se donnent à cette inapplication de Jesus-Christ aimant mieux être exposées à son oubli, qu'étant en son souvenir lui donner sujet de sortir de l'application de soi-même pour s'appliquer aux Créatures.

⁹¹⁰ BPR, ms. PR 8, f. 1103, porta correttamente: «finy» al posto d'«infini», come spiega il contesto.

4.2. Analisi.

Gli elementi d'interesse dello *Chapelet secret* sono molteplici, in quanto lo scritto ragguaglia emblematicamente i temi più caratteristici della spiritualità appartenente non soltanto a mère Agnès, ma condivisa dall'intera comunità delle religiose, al di là della sua circolazione ristretta o il suo ruolo minoritario rispetto ad altri scritti più influenti o ufficiali: dunque non perché esso ne sia un'anteprema nascosta alla memoria, quanto piuttosto perché partecipa di quel nodo semantico che intreccia la spiritualità ascetico-rigorista e filopneumatica con la devozione moderna cristocentrica, determinando, come sottolinea Louis Cognet, «une application radicale et quelque peu excessive de la mystique des essences à l'Eucharistie»⁹¹¹, che risulta infine «inappropriée, due à l'esprit de système»⁹¹² insieme neantista ed essenzialista. Tal *esprit* articola lo *Chapelet* per microschemi: ciascun attributo non si traduce in una preghiera formalmente esplicita, quanto piuttosto in un commentario costituito da un insieme di finali concatenate in positivo e in negativo, rappresentando piuttosto un manuale di pratiche di pietà rivolto a chi intenda conseguire comportamenti rinnovati. Per superare i limiti seriali dei grani del rosario, si può operare uno studio per giustapposizioni, mirante cioè alla soluzione della compatta continuità per render conto della composita architettura virtuale del testo.

Oltre le indispensabili opere di chiarificazione di Saint-Cyran e Antoine Arnauld⁹¹³, pare infine interessante accostare lo scritto, ad altri concernenti l'assistenza al sacramento, se non per un'affinità temporale, almeno di funzione. Cominciando dunque a ritroso, in una delle sue lettere più antiche, risalenti al periodo della stesura dello *Chapelet secret*, mère Agnès pone con decisione un assunto che rimarrà saldo e costante per

⁹¹¹ La spiritualité moderne, p. 466.

⁹¹² Jean-Robert Armogathe, *Le Chapelet secret de la mère Agnès Arnauld*, «XVIIe Siècle», 170/1991, p. 81.

⁹¹³ Arnauld affronta il caso anche nell'*Apologie pour M. l'Abbé de S. Cyran* (in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIX, p. 172-390), dove rimarca che le pratiche spirituali dello *Chapelet* non siano che le ispirazioni di un'anima mistica. Interessa notare che lo *Chapelet* si leghi così alla querelle della comunione frequente (cf. p. 192 *et passim*).

l'intero arco della sua vita spirituale. «Je regarde ce mystère [de l'Eucharistie] comme une chose à laquelle je dois mon être par anéantissement & non par application»⁹¹⁴: in *levare* e non nel *porre*, l'operazione mistica agnesiana si incentra non tanto nell'atto che fa dell'eucaristia l'oggetto passivo dell'azione, ma la passività viene espunta da tale oggetto glorioso per trasferirla interamente sul sé orante, alla ricerca dell'esperienza di abbassamento e annullamento frequentissima a Port-Royal, e che anzi ne rappresenta lo scopo ultimo e principale. A tal proposito, Louis Cognet, in un parallelo tra le sorelle Arnauld, pur schiacciando la spiritualità della maggiore sotto le influenze salesiane e teresiane, ha sottolineato in mère Agnès una particolare propensione ad una certa astrazione della preghiera⁹¹⁵

Diversamente, nella sua difesa dello *Chapelet secret* annessa alla fonte manoscritta, Saint-Cyran dona dei suggerimenti per la corretta lettura, primo fra tutti l'inquadramento preliminare della speciale prospettiva che orienta la speculazione: «Elle le regarde toujours selon la diuinité et selon ce quil est, non dans le rabaissement o[ù] il sest réduit volontairement pour nous [...] aucontraire elle regarde les hommes, non dans la condition heureuse o[ù] il les auoit mis par la premiere création, mais dans la misere ou la bassesse o[ù] ils sont tombés par le peché»⁹¹⁶; in conseguenza di ciò, l'obiettivo dello scritto è offrire delle modalità di relazione tra lo stato lapso e la *grandeur* della divinità eucaristica in misura, aggiunge altrove l'abate, «[de] sa hauteesse et [de] son inaccessibilité, afin de proportionner notre humilité et révérence à la grandeur de son abaissement volontaire, considéré dans la grandeur et l'élévement qu'il a de lui-même»⁹¹⁷.

Più in generale, la difesa dello scritto di mère Agnès da parte di Saint-Cyran è corredata da un insieme di attacchi personali nei confronti di Binet, accusato d'ignoranza, grossolanità e calunnia: al di là del tono

⁹¹⁴ *Lettre I à Mr Féron* (17 dicembre 1626), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. 1, pp. 1-2.

⁹¹⁵ «C'est d'abord ce rapport étroit, solidement humain et presque terre à terre qu'elle [mère Angélique] établit entre l'ascèse et la mystique, et qui transparait dans toute sa correspondance... qui remplit la plupart des dettes de piété tombés de sa plume, si différents pour le fond et la forme des textes plus théologiques et métaphysiques de la mère Agnès» (*La mère Angélique et saint François de Sales*, p. 242).

⁹¹⁶ *Défense et approbation de Saint-Cyran*, BPR ms. PR 8, f. 1104.

⁹¹⁷ *Réfutation d'un examen naguères publié contre la réponse qu'on fit l'année passée aux Remarques d'un théologien contre le Chapelet secret du très Saint Sacrement*, Paris, 1634, p. 200.

polemico, Saint-Cyran rimarca che l'uso di un linguaggio oscuro è condiviso dai mistici, nel difficile tentativo di tradurre l'esperienza dell'ineffabile. Le formule neantiste, inoltre, non rappresentano che l'indegnità della creatura davanti al dono gratuito dell'eucaristia, esprimendo il *Domine non sum dignus* della messa. L'insistenza sulla distanza infinita della creatura da Dio tende a rimarcare la carità disinteressata del puro amore.

Un elemento particolarmente originale dello *Chapelet* consta nel capovolgimento dell'adorazione eucaristica, e più esattamente in riferimento allo schema d'azione dell'adorare, dove si opera lo scambio tra soggetto e oggetto dell'atto, contestualmente al ritiro della parte che usualmente svolge il ruolo attivo dell'impresa: la creatura persegue «l'anéantissement, qui n'est rien d'autre que la juste reconnaissance de [sa] condition»⁹¹⁸, l'adoratore ricerca cioè, tramite le sue disposizioni interiori, la sparizione della sua stessa presenza in un'assenza di annientamento, in favore di una nuova forma cerimoniale, in cui l'adorato, da oggetto, possa invece occupare in maniera concreta la pienezza del dominio (regno, possesso) tramite il suo attributo di esistenza straordinaria (eminenza).

L'orante, presente nell'adorazione in quanto cerimoniere del culto, si annienta in onore del potere assoluto dell'oggetto adorato. Esso, divinità presente, ma assente alla percezione dei sensi, davanti la sparizione dell'orante, non è più l'oggetto passivo dell'azione cultuale, ma è esso stesso il Soggetto assoluto del culto. L'orante converte nell'annientamento la sua esistenza come passività e assenza. La distanza assoluta tra i due insieme soggetti-oggetti rappresenta quindi nello *Chapelet* la perfezione dell'adorazione.

Non stupisce allora che critici gesuiti come Etienne Binet abbiano frainteso le meditazioni di mère Agnès come un attentato al cuore stesso della pietà eucaristica: la tangibile presenza del corpo e del sangue di Cristo nelle specie eucaristiche come viatico per i fedeli e il loro bisogno di salvezza. Invece che insistere nella presenza reale, lo scritto rimarca piuttosto la divinità nei termini della più forte trascendenza: non si

⁹¹⁸ Hélène Michon, *Le chapelet secret du Saint Sacrement : la question de l'écriture mystique, Le Rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, Champion, 2001, p. 55.

concentra sulla compassionata dimora nell'umanità, come accade nella pratica devota di Bérulle sugli stati dell'incarnazione di Cristo o nella declinazione condreniana della vocazione sacrificale-sacerdotale, in cui l'incommensurabilità tra Dio e mondo, prima assoluta, si cancella nell'annientamento divino. Essa celebra invece lo scarto tra la condizione divina e dell'uomo, in ragione della santità e sacralità dell'oggetto eucaristico, nel pieno e a causa della sua flagranza di presenza, che non viene quindi rinnegata.

Jean-Robert Armogathe parla a tal proposito di «une spiritualité de la distance et de la rupture»: non s'incoraggia il fedele a presentare le sue suppliche all'eucaristia, come accade nella pietà comune del tempo, ma lo si spinge a ridurre la concretezza della sua esistenza, per abbandonarsi e concentrarsi nell'impenetrabile divinità di Cristo, lasciandola-essere nel paradosso della presenza eucaristica. Lo *Chapelet secret* nasce infatti come esercizio di pietà all'interno di un contesto che prepara la fondazione dell'Institut e ricerca pratiche alternative per esaltare maggiormente il sacramento: ciò sembra spiegare l'ambigua singolarità che è stata causa di gravi fraintendimenti. John Conley nota quanto fondamentale sia l'elemento mistico: «Mère Agnès evokes only divine distance where most Catholic theologians underscore divine-human communion. The *via negativa* has invaded the sacraments»⁹¹⁹: si può aggiungere che lo scritto sembra marcare l'assoluta alterità dell'essenza di Dio rispetto all'uomo. Il discorso eucaristico infatti

ne peut se tenir et trouver sa cohérence que dans l'écart de la métaphore et l'ordonnance des ordres... là encore [il] ne trouve son sens que dans le franchissement interminable et nécessairement inachevé de la distance qui la creuse; une figure enfin qui se donne immédiatement comme représentation, comme visible et lisible en toute transparence, mais à travers laquelle se déploient, masquées par elle, une autre lisibilité, une autre visibilité, qui, dans la représentation, sont celles de l'autre, du Tout Autre⁹²⁰.

Bisogna ancora notare che lo scritto rielabora categorie condivise nella spiritualità dell'Ecole française⁹²¹: come sottolinea Benedetta Papasogli, nel periodo contestuale allo scritto, l'idea di mistica tende a configurarsi sempre più come la 'science des saints' che rappresenta una

⁹¹⁹ John J. Conley, *Adoration and Annihilation. The Convent Philosophy of Port-Royal*, University of Notre Dame Press, 2009, p. 134.

⁹²⁰ Louis Marin, *Signe et représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal*, in *Etudes sémiologiques. Écritures, peintures*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 158.

⁹²¹ Cf. il numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal» dedicato al soggetto: *Port-Royal et l'Ecole française de spiritualité* (57/2007).

valida possibilità di approfondimento degli insegnamenti della dottrina teologica tradizionale, pur restandone essenzialmente distinta. «Cette théologie d'expérience, continuellement confrontée à l'impossibilité de dire l'ineffable, se réplie en disant ce qui peut être l'objet d'un récit:... la découverte du Royaume qui est en nous, et donc la richesse et la profondeur des espaces de l'âme»⁹²². La mistica assume le forme d'una cultura dell'interiorità, le cui aree di indagine non pertengono alle scienze formali: sprovvista peraltro di un metodo proprio, anzi fondata sulla soglia dell'impossibilità metodica, tale scienza è cieca dove le normali conoscenze si muovono con agio⁹²³.

L'idea dell'*inventio*, ovvero la rielaborazione dei modelli precedenti dell'interiorità sotto il segno della scoperta di materiali ivi nascosti è un passo fondamentale per la cultura secentesca e va di pari passo con la formazione di una nozione di scientificità, metodicità e verificabilità che avrà in seguito, com'è noto, un lungo e approfondito sviluppo. La Mothe de Vayer condensa un'immagine eloquente: «et croyez-vous qu'il ne se trouve pas tous les jours dans le globe intellectuel des lieux non encore déchiffrés ny cultivés, comme nous le voyons paraître au matériel, qui n'ont esté veus ny habitez jusques icy par personne que l'on sçeut?»⁹²⁴. Il tema degli spazi inaccessi è la figura topologica dell'affettività mistica, subito esposta al tentativo di indagine scientifico-strutturale, cioè la mappa – o la panoplia – di nozioni sulle modalità di funzionamento della preghiera in generale.

Il modello di ritiro proposto da mère Agnès si spinge più a fondo: la penitenza e l'abbassamento interiore consolidano l'ascesi nella volontà di fuggire il peccato con la lode, trovando cioè giustificazione nell'abbandono alla volontà di Dio, nella solitudine radicale, nella

⁹²² Benedetta Papasogli, *L'idée de monde intérieur: «Il se fait un monde nouveau dans l'homme»*, in «Littératures classiques», 22/1994, p. 242.

⁹²³ Ad esempio, Claude-François Ménéstrier spinge all'estremo la conoscenza opaca della nube mediante l'anagramma *caligo/logica* «[qui] est la définition de notre philosophie, bien mieux que celle qu'on lui attribue de connaissance des choses divines et humaines, dans lesquelles on peut dire qu'elle est aveugle» (*La philosophie des images énigmatiques*, Lyon, Jacques Guerrier, 1694, préface non paginée).

⁹²⁴ François de La Mothe de Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris, Fayard, 1988 [1671], p. 148. Si rimanda allo studio dedicato da Mino Bergamo alla costituzione della mistica come scienza (*La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Firenze, Sansoni, [1983] 1992). Si confronti pure il riferimento di Benedetta Papasogli all'opera di François Lamy, *De l'être moral de l'homme, ou de la science du cœur*, in *Traité de la connaissance de soi-même*, Paris, Pralard, 1697, t. IV. (cf. *L'idée de monde intérieur: «Il se fait un monde nouveau dans l'homme»*, in «Littératures classiques», 22/1994, p. 243).

separazione dal mondo, quando il lume interiore s'eclissa al sole esteriore dell'eucaristia, che gli ostensori traducono nel pleonaso dei raggi lanceolati o la trasparenza dei cristalli politi. Lo *Chapelet* non manca di ricordarlo: «Qu'il [Jésus-Christ] ne souffre point la subsistance de la créature, qu'il soit tout ce qu'il doit être & fasse disparoître tout autre être, comme le Soleil efface toute autre lumière»⁹²⁵. L'immagine del sole interiore è frequente ai mistici: Saint-Cyran ne sviluppa a Port-Royal le implicazioni che concernono una permeabilità continua tra il mondo interiore (spirituale) ed esteriore, mediante un'analogia articolata del sole esteriore, esso non essendo che la figura dell'interiore o, con un'antifrasa ardita, l'ombra⁹²⁶. Jean Orcibal lo spiega chiaramente:

Il y a cette différence entre la lumière intérieure [et l'extérieure], que l'extérieure ne donne pas aux yeux la puissance de voir, mais la présuppose nécessaire pour former la vue intérieure, mais la présuppose tellement que nous la retenons tandis que nous sommes dans l'obscurité. Or, cette lumière vient du soleil intérieur de nos âmes qui les éclaire, y produit tous les bons mouvemens de l'âme, tellement qu'il se trouve beaucoup plus puissant en ses opération que n'est ce soleil extérieur [...], sa figure et son ombre⁹²⁷.

Bisogna considerare l'ombra come risolto del vastissimo campo semantico della luce o della metafora fotologica, di cui la nuvola è il segno più emblematico: la sua applicabilità, estremamente duttile, spazia dall'idea della *figura* al nascondimento che parla il linguaggio apofatico, sempre all'interno di un'epistemologia né dialettica né logica. Mère Agnès sviluppa tale nozione in uno scritto concernente la partecipazione alla messa, rimasto inedito. Nel *De l'assistance a la S[ain]te Messe*, l'immagine della nuvola s'arricchisce di figure che rinviano al Cantico dei Cantici.

On ne connoit Dieu qu'en partie et on ne s'approche de lui qu'en partie, mais lorsque nous assistons a ce mistere nous le connoissons en quelque sorte comme nous sommes connües de luy [Jésus-Christ] parcequ'il n'y a plus de nüages entre luy et notre foy qui voit celuy qui desire, qui possède celuy qu'elle desire et qu'elle espere et qui est vnüe a Dieu qu'elle ame d'vne maniere qui tient le milieu entre l'etat de la gloire et celuy de la vie presente⁹²⁸.

Un'importante modifica si riscontra in un'altra fonte dello scritto, probabilmente posteriore, che corregge la prima con espressioni più

⁹²⁵ *Chapelet secret*, art. IV. *Existence*.

⁹²⁶ Cf. *L'idée de monde intérieur: «Il se fait un monde nouveau dans l'homme»*, in «Littératures classiques», 22/1994, pp. 251ss, dove si cita il passo seguente.

⁹²⁷ Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran, avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962, pp. 245-246.

⁹²⁸ *De l'assistance a la S[ain]te Messe*, BPR, ms. PR 8, ff. 1070-1071; PR 130, ff. 202-203.

fluenti e meno immaginarie, verso una semplificazione del discorso in ragione di uno stile più classico: difficile stabilire se la nuova redazione possa essere stata operata dall'autrice stessa, mère Agnès, o dalla curatrice dei suoi testi, la nipote Angélique de Saint-Jean, o ancora dal copista di turno. Ad ogni modo, la rielaborazione della chiusa finale apporta un segno diverso, quando legge: «parceque les nuages qu'il a encore entre lui et notre foy n'empeche[nt] pas qu'elle voye celui qu'elle espere»⁹²⁹. Se la prima stesura afferma la possibilità di una conoscenza simile alla divina che muta lo statuto della vita presente, in ragione dell'incontro, attraverso il rito nella cerimonia sacrificale, e la proiezione nell'immediatezza dell'evidenza e nella concretezza della partecipazione del divin amato (le nozze); diversamente, l'interpolazione specifica un assunto inaspettato, cioè l'intromissione dell'opacità della nuvola, che anzi garantisce il mantenimento della distanza sacrale, senza impedire che l'illuminazione avvenga fattualmente attraverso e al riparo del filtro interposto. Il trattatello non affronta gli importanti dilemmi circa la capacità dell'uomo di recepire liberamente tale genere di comunicazione 'vittoriosa', che pure invadono il dibattito giansenista sulle possibilità della preghiera nello stato di natura lapsa.

Sil daigne fraper notre esprit de quelque rayon de sa lumiere: il luy en faut rendre grace, parceque c'est luy qui allume notre lampe, que si aucontraire il nous laisse dans l'obscurité, il faudra que cette nuit devienne lumineuse comme la clarté du jour parceque les tenebres ne sont point obscures a l'égard de Dieu⁹³⁰.

Nel passo seguente, lo scritto sfuma il chiaroscuro tracciato dalla metafora, che si conclude infine mediante l'insondabile intervento dello Spirito, che rapisce e sommerge, battezzandola, l'anima che si è liberamente disposta al naufragio in Dio : si intrecciano così all'immagine dell'abisso e della luce/tenebra.

⁹²⁹ *Ivi*, BPR, ms. PR 130, f. 203.

⁹³⁰ *Ivi*, BPR, ms. PR 8, f. 1071; PR 130, f. 205

C'est ce baptême au S[ain]t Esprit qui se reçoit par intervalles en plongeant⁹³¹ toute l'âme en Dieu afin que les eaux de sa grâce ne l'arrosent pas seulement mais la submergent, quoi que ce ne soit par un moment en attendant que nous nous puissions noyer sans nous perdre dans l'océan de la divine essence⁹³² c'est pourquoi a cette interruption qui n'est pas continuelle, Notre Seigneur ajoute l'impression qui demeure, grauant au fond le l'âme qui assiste a son saint Sacrifice, une obligation de se sacrifier véritablement a sa divine majesté⁹³³.

Il passo citato prosegue specificando subito che i movimenti avvengono secondo i canali della provvidenza ordinaria, che ispira il desiderio della domanda e introduce nel cuore le elevazioni dell'invocazione, in tal modo compiendo la preghiera circolare dello Spirito orante⁹³⁴ e ricollegandosi alla tradizione paolina. Tuttavia, la *naïveté* della parola d'amore è eccessiva e rivela quel che è nascosto all'intelligenza e al cuore stessi: si tratta di una forma elevata di conoscenza di sé, che vuole unirsi alla conoscenza di Dio, mentre il *sermo humilis* diventa sublime mistico del linguaggio ispirato⁹³⁵: la sospensione dell'intelletto e l'incandescenza dell'affetto determinano quell'*excessus mentis* della contemplazione dionisiana, in cui il raggio di tenebra («divinarum tenebrarum radium»⁹³⁶) traduce l'identificazione fra la quiete estatica – il silenzio della potenza intellettuale – e il *theios gnophos*, la nuvola divina dell'inconoscenza⁹³⁷. L'agnosia dionisiana conduce infatti alla conoscenza più eminente: ma in questo vuoto di conoscenza, dato dall'ambivalenza della tenebra, si può cogliere l'essenza inconoscibile di Dio: *practice-practica* è il segno della differenza tra la teologia mistica e la positiva e scolastica⁹³⁸, per cui avviene l'identificazione della conoscenza sovranaturale con l'esperienza mistica, della 'science des saints' con la 'science mystique'.

⁹³¹ «Qui se reçoit par immersion en plonge[a]nt», BPR, ms. PR130, f. 206.

⁹³² «Dans l'immensité de Dieu», BPR, ms. PR 130, f. 206.

⁹³³ *Ivi*, BPR, ms. PR 8, ff. 1071-1072; PR 130, ff. 205-207.

⁹³⁴ «Parceque ces mouuemens qui viennent de la libertalité de Dieu ne se donnent que par le voyes ord[inai]res de sa prouidence qui veut qu'on les desire beaucoup et qu'on les demande avec ardeur • il met pour cela des inspirations dans le cœur et des paroles dans la bouche de ceux qui l'inuoquent et leur fait dire» (*De l'assistance a la S[ain]te Messe*, BPR, ms. PR 8, f. 1072; PR 130, f. 207).

⁹³⁵ «[Mère Agnès] ecrivit ses pensées, sans réflexion comme si elle n'eut fait que copier quelque chose» (*Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 435).

⁹³⁶ *Teologia mistica*, I, 1.

⁹³⁷ «Si vede e conosce grazie a un accieciamento e un'ignoranza... per il fatto stesso di non vedere né conoscere ciò che è al di sopra della visione e della conoscenza: è là il vero vedere e conoscere e celebrare al di là dell'essenza Colui che è al di là di ogni essenza» (*Teologia mistica*, II 1025 A).

⁹³⁸ I rimando è certamente agli studi di Michel de Certeau, *Mystique au XVIIe siècle*, in *Mélanges de Lubac*, Paris, 1964, t. II, pp. 277-278; *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973; *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982. Su Dionigi, cf. tra gli altri: Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, 1978.

«Qu'elles renoncent à la manifestation des choses cachées en Dieu, en tant qu'elles doivent demeurer dans la seule science Divine»⁹³⁹: l'inconoscenza si capovolge nella conoscenza più eminente: l'infusione si applica a un dominio particolare di oggetti, come qualunque altra, ma è una via alla scienza generale delle cose, un regime del conoscere in cui spazio gnoseologico e cosmologico si intersecano, in conformità all'eccellenza dell'oggetto; tuttavia, proprio a causa della sua indeterminazione assoluta, è necessario lo spaesamento della sapienza su tutta l'estensione della regione di conoscenza. «Caliginem non claritatem»⁹⁴⁰ raccomanda san Bonaventura: la sospensione dell'intelletto pertiene a tutto un campo della conoscenza, quello della *docta ignorantia* di origine agostiniana⁹⁴¹, perché il suo più alto oggetto è l'essenza divina inconoscibile, la 'tenebra superlucente' dello Pseudo-Dionigi.

4.2.1. Topologie.

L'abbacinante eccesso di luce partecipa del presupposto fondamentale della preghiera eucaristica in mère Agnès, individuabile nella sostanziale asimmetria e nella disproporzione formale dei soggetti coinvolti nel culto di adorazione: esse vengono colmate esclusivamente attraverso la mediazione di un supplemento straordinario ed estemporaneo, che le inserisce, o meglio le ingloba, in un nuovo ordine di forma e misura: il dono eccessivo della carità, che stravolge nella sua eccezione ogni statuto umano del limite finito, permettendone l'infrazione tramite il contatto e, infine, il possesso reale. «Pascal envisage le point de l'intelligence: comment connaître un Dieu caché? La mère Agnès, celui de la volonté: Dieu a voulu s'anéantir et en cela je dois l'imiter. Ce faisant, elle rétablira un ordre juste»⁹⁴², questa la chiave di lettura ulteriore proposta da Hélène Michon, che implica la necessità di una disgiunzione controllata degli ordini e spiega il rifiuto di ogni domiciliamento del divino nell'interiorità umana.

⁹³⁹ *Chapelet secret*, art. XII, Incomprehensibilité.

⁹⁴⁰ Bonaventura, *Itin. Men. Deum*, VII/6.

⁹⁴¹ Cf. Aug., *Epistola CXXX ad Probam* (PL 33, 504).

⁹⁴² Hélène Michon, *Le Chapelet secret du Saint Sacrement*, op. cit., pp. 54-55.

«Que les ames renoncent à la rencontre de Dieu»⁹⁴³ è l'espressione di un desiderio di riverenza sacrale che opera una proiezione concettuale dalla carità divina al disinteresse mistico: in tal senso, la «société séparée» del primo articolo, *Sainteté*, non è contraddizione in termini, ma rileva dell'originario avvicinamento divino all'umanità, avvenuto con l'abbassamento dell'incarnazione e infine dell'eucaristia, cui corrisponde la presa di coscienza mistica di appartenere a un ordine ben preciso e di rispettarlo lasciando regnare nella giustizia chi ne ha il diritto, «afin que Jésus-Christ entre en tous ses droits»⁹⁴⁴. A tal proposito sembra significativa l'oscillazione 'charité/realité' tra le fonti del trattato *De l'Eucharistie*, poiché rimarca il passaggio al nuovo ordine di autenticità ancora più reale, perché ancora più astratto dell'ordinario, essendo la via dell'*excessus* contemplativo.

Rappelant les hommes a l'heritage du ciel par vne voye toute diuine qui est le meme Jesus Christ qui ouure le chemin du sanctuaire eternel par le voile de sa chair, qui a été rompu pour nous, [...] pour affermir encore notre foy, pour soutenir notre esperance et pour perfectionner notre charité, vous faites descendre le ciel en la terre en mettant sur nos autels, le meme Dieu que nous possedons dans le ciel; n'ayant point d'egard a l'indignité, o[ù] nous sommes, [...] vous supplées a tout cela par la charité [réalité]⁹⁴⁵ de votre presence qui detruit en nous tout ce qui est borné⁹⁴⁶.

L'«étendue divine»⁹⁴⁷, essendo il campo di una libertà assoluta conforme al suo agire insondabile, necessita di contro della disposizione accogliente e distaccata da ogni visione finita (le «vûes»): non bisogna imbrigliare tale estensione entro gli schemi limita(n)ti della *captio*, dacché l'intervento di grazia richiede una risposta eccezionale, mirante all'espunzione di ogni possibile ostacolo per la ricezione. Il consiglio che si dà per la partecipazione al rito della messa consiste nell'assistervi «sans borner la puissance de sa grace par des reserues quelle trouue dans notre cœur qui nous empechent de faire ce quelle fait pour nous»⁹⁴⁸. Parallelamente a questo processo che si inabissa nella profondità e nella chiusura del 'tesoro' del cuore, mère Agnès eleva con la sua preghiera il desiderio della conversione dello sguardo e dell'esposizione all'aperto

⁹⁴³ *Chapelet secret*, art. XI. *Inaccessibilité*.

⁹⁴⁴ *Chapelet secret*, art. VIII, *Eminence*.

⁹⁴⁵ BPR, ms. PR 130, f. 208.

⁹⁴⁶ *De l'assistance a la S[ain]te Messe* (BPR, ms. PR 8, ff. 1072-1073).

⁹⁴⁷ *Chapelet secret*, art. XV. *Illimitation*.

⁹⁴⁸ *De l'assistance a la S[ain]te Messe* (BPR, ms. PR 8, f. 1070).

dell'immensità divina⁹⁴⁹, da ottenere attraverso la rinuncia e la separazione da qualunque pensiero si possa produrre umanamente occupando lo spirito, impegnato invece ad ampliare la sua capacità secondo la categoria dell'estensione.

Si tratta cioè di un discorso isometrico connotato in ambito morale, spirituale e teologico: Angélique de Saint-Jean lo propone nuovamente nella sua preghiera scritta diversi anni dopo e inserita nel volume che raccoglie le testimonianze sulla venerazione del sacramento, tra cui lo stesso *Chapelet*. Così la sua ispirazione si traduce in un pensiero d'umiltà:

Je voudrais détruire dans les âmes les bornes qu'elles ont au regard de Dieu et que dans ce qu'elles font qui est limité au regard de soy, elles eussent un but infini qui atteignit à la dignité de Dieu par renoncement et separation de ce que nous pouuons produire et je voy au contraire que les âmes se tablissent sans ce qui est de leur pouuoir et nagissent que dans la petitesse⁹⁵⁰.

Il contrasto avviene dunque fra ordini 'spaziali' differenti nel *quantum* per estensione e non sovrapponibili qualitativamente, se non per scarti che ne implicano la separazione irriducibile in misura della stabilità assoluta del maggiore. Lo *Chapelet* è chiaro su questo punto: «qu'il soit un Dieu, Dieu, c'est-à-dire, se tenant dans ses grandeurs divines, selon lesquelles il ne peut être dans rien moindre que lui»⁹⁵¹. Esso si trova paradossalmente racchiuso nella pienezza del cerchio pascaliano della divinità, la dimora infinita e ubiqua sigillata dall'incapacità di intervento o accesso della creatura, se non nell'eccesso gratuito, in ragione della differenza qualitativa, che ne determina il ritiro al fine dell'adorazione, tesa all'esaltazione di tale completezza e al mantenimento del suo *status perfectionis*: «qu'il demeure dans la condition de sa nature»⁹⁵²; «qu'il demeure dans le lieu propre à la condition de son Etre, qui est un lieu inaccessible à la Créature, dans lequel il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence seule»⁹⁵³.

Lo statuto della presenza eucaristica come delineato nello *Chapelet* è l'emblema della felice rottura dell'incomunicabilità tra umano e

⁹⁴⁹ Non a caso la perdita abissale «dans l'ocean de la diuine essence» (BPR, ms. PR 8, f. 1072) viene corretta nel suo correlato spaziale astratto «dans l'immensité de Dieu» (BPR, ms. PR 130, f. 206).

⁹⁵⁰ *Ecrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un etre plein*, BPR, ms. PR 8, f. 886.

⁹⁵¹ *Chapelet secret*, art. VIII, *Eminence*.

⁹⁵² *Chapelet secret*, art. X, *Regne*.

⁹⁵³ *Chapelet secret*, art. IX, *Inaccessibilité*.

divino attraverso lo squarcio del velo, con la nuova alleanza racchiusa tra incarnazione e redenzione che rende cielo e terra vicini, benché comunicanti solo nella continuità cardinale della croce, cioè nel suo impianto terrestre e l'estensione verso il cielo, mentre il legame concreto della divinità nell'umano si consolida nella funzione di separazione, la chiusura del segno essendo marchio insieme dell'immensità e della minorità di ciascuna parte, nel nascondimento dell'eucaristia. «Son inaccessibilité – commenta lo *Chapelet* – l'empêche de sortir de soi-même»⁹⁵⁴: il Dio-uomo eucaristico, secondo le parole di Teresa d'Avila, si riduce nella 'stretta dimora' e rappresenta il 'velo' opaco che copre la divinità⁹⁵⁵.

Se dunque il timore di porre un limite alla prorompente potenza del divino si declina sul tema del suo avvento nella segretezza dell'anima, ciò permette infine la custodia di una riserva, di un amore stesso del segreto, che vi si conserva nella sua interezza, al di là di ogni scrittura del senso, mantenendo la separazione del *secare-secernere* nel *secretum*, e capace perciò di preservare l'inaccessibilità del rapporto, la disgiunzione del toccare insita nel contatto, ovvero di percepire direttamente una distanza concreta: in tale quadro bisogna inscrivere la formulazione di incomprendibilità, la quale risulta non solo un esercizio insieme d'umiltà e di lode, ma il punto di necessità dove «les ames se rendent à l'ignorance, & ...aiment le secret des conseils de Dieu»⁹⁵⁶. Gesù Cristo nell'eucaristia resta inaccessibile nello stato suo proprio in ragione della distanza essenziale dall'uomo o nell'impossibilità di un'analogia proporzionale («que tout ce qu'il est n'ait point de rapport à nous»⁹⁵⁷): la restrizione dell'onnipotenza si istaura infatti all'interno del «lieu propre à la condition de son Etre»⁹⁵⁸, che restringe il contatto con l'uomo nel diritto divino all'ingaggio delle proprie promesse, in sé assolutamente indipendente dal ben volere della sua creatura, che ha solo così – cioè indirettamente – il potere di assoggettare Dio «en ce, qu'étant en sa grace, il leur a promis

⁹⁵⁴ *Chapelet secret*, art. IX, *Inaccessibilité*.

⁹⁵⁵ Cf. Blaise Pascal, *Lettre à Charlotte de Roannez* (octobre 1656), in *Œuvres complètes*, Jean Mesnard (ed.), Paris, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, pp. 1035-1036.

⁹⁵⁶ *Chapelet secret*, art. XII, *Incompréhensibilité*.

⁹⁵⁷ *Chapelet secret*, art. XI, *Inaccessibilité*.

⁹⁵⁸ *Chapelet secret*, art. XI, *Inaccessibilité*.

de se donner à elles»⁹⁵⁹. La stretta conclusione del ragionamento porta alla destituzione dei diritti della creatura in vista della restituzione dei diritti divini: «dans cette pensée [il faut] renoncer à toutes les promesses de Dieu, entant que promesses qui semblent porter engagement, & ne les vouloir recevoir que comme partans du mouvement libre de Jesus-Christ»⁹⁶⁰. Nella restituzione, infatti, il «signe d'amour» del sacramento si trasfigura in «effet de justice»⁹⁶¹, che lascia l'anima nell'impossibilità di determinare l'agire divino: la «bienheureuse incertitude»⁹⁶² conferma paradossalmente la creatura nell'essere costitutivamente riferita a Dio⁹⁶³.

Il regno divino è quindi indipendente dalla creatura, in quanto omeostasi in cui Egli glorifica se stesso nella pienezza della sua potestà, «dans [laquelle] il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence seule»⁹⁶⁴ [...] enricchi de ses propres trésors»⁹⁶⁵: il libero consentimento della creatura in adorazione al regno interiore trova luogo solo nel più ampio spazio di libertà, cui appartiene l'atto d'un Dio che delibera in assoluta autonomia «la vie qu'il a de lui-même, sans qu'il soit besoin que les ames consentent à son règne»⁹⁶⁶. Non si tratta dunque dello schiacciamento inevitabile della libertà della creatura, ma di una disposizione limitante volontariamente conseguita mediante l'atto di adorazione, nelle intenzioni di abbassamento e annientamento, in nome dell'indipendenza della potestà divina nel Regno. La lode della creatura si trova nell'insufficienza radicale, in un'indegnità superabile solo mediante il ritiro e la sparizione, ai confini della dimenticanza divina, al fine di non perturbare la lode di Dio attraverso Dio. L'ultimo articolo, *Inapplication*, sembra concludere in tal senso – estremo – la lunga catena di attributi:

⁹⁵⁹ *Chapelet secret*, art. XIII, *Indépendance*.

⁹⁶⁰ *Chapelet secret*, art. III, *Liberté*. Cf. anche art. VIII, *Eminence*.

⁹⁶¹ *Chapelet secret*, art. XIII, *Indépendance*.

⁹⁶² *Chapelet secret*, art. XIII, *Indépendance*.

⁹⁶³ «Talis ratio, quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis, sed magis essentialis» (Bonaventura, *Commentaria in Quator Libros Sententiarum*, I, 30, 4).

⁹⁶⁴ *Chapelet secret*, art. XI, *Inaccessibilité*.

⁹⁶⁵ *Chapelet secret*, art. V, *Suffisance*.

⁹⁶⁶ *Chapelet secret*, art. X, *Regne*.

que les ames ne se présentent pas à lui pour l'objet de son application, mais plutôt pour être rebutées par la préférence qu'il doit à soi même; qu'elles s'appliquent & se donnent à cette inapplication de Jesus-Christ aimant mieux être exposées à son oubli, qu'étant en son souvenir lui donner sujet de sortir de l'application de soi-même pour s'appliquer aux Créatures⁹⁶⁷.

4.2.2. *Desistement e anéantissement.*

Dunque davanti alla pura lode e al disinteresse mistico, lo Chapelet ricerca una possibilità d'accesso al divino che diventa subito problematica: Hélène Michon considera che la questione-chiave dello scritto «n'est pas celle de l'inaccessibilité divine, mais bien celle de son accessibilité: car c'est bien de cela qu'il s'agit et contre quoi il lui faut réagir»⁹⁶⁸. L'idea di accesso traduce strettamente l'unione o la comunione di due esseri radicalmente distinti: se essa può avvenire in senso univoco, cioè «pour sa joie»⁹⁶⁹ e «dans le zèle de [Dieu pour] sa gloire»⁹⁷⁰, bisogna che le anime rinuncino alla loro concreta esistenza, che cioè «laissent leur Être à Dieu»⁹⁷¹, al fine di espungere qualsiasi contaminazione di un ordine infinito nell'accoglimento della loro finitezza («[qu'il] ne reçoive plus de déchet»⁹⁷²), come pure qualunque distrazione dello sguardo divino da se stesso («que, se reposant dans son tout, il paroisse glorieusement désintéressé des usages des hommes»⁹⁷³), al fine di preservare l'esclusività assoluta-gloriosa del regno; seppure in ciò possa pur sempre consistere un dono straordinario e gratuito, subito riassorbito, però, nell'appartenenza al circuito autocentrato nella divinità («que l'effusion de ses graces retourne à lui-même... rien qu'à soi-même & pour soi-même»⁹⁷⁴).

Si iscrive così, nella fissità eterna della divina essenza, l'opzione teologica dello scritto: «qu'il donne lieu à l'instinct de son Etre, qui est de consommer tout en soi-même comme le souverain Être [...] qu'il prenne

⁹⁶⁷ *Chapelet secret*, art. XVI, *Inapplication*.

⁹⁶⁸ *Le Chapelet secret du Saint Sacrement*, op. cit., p. 57

⁹⁶⁹ *Chapelet secret*, art. XIV, *Incommunicabilité*.

⁹⁷⁰ *Chapelet secret*, art. X, *Regne*.

⁹⁷¹ *Chapelet secret*, art. XIV, *Incommunicabilité*.

⁹⁷² *Chapelet secret*, art. VII, *Plénitude*.

⁹⁷³ *Chapelet secret*, art. V, *Suffisance*.

⁹⁷⁴ *Chapelet secret*, art. VII, *Plénitude*.

rassasiement dans le consentement divin & dans la vue de sa propre gloire»⁹⁷⁵. Da parte sua, Angélique de Saint-Jean testimonia nella sua preghiera la permanenza e la condivisione degli assunti mistici nella declinazione agnesiana, che ammira profondamente⁹⁷⁶, quando intravede nel circuito della glorificazione divina, un «Dieu [qui] m'aime et ne doit aimer que Soy même: [...] pour l'accomplissement de toutes ses perfections»⁹⁷⁷, fino alla distinzione essenziale che separa creatore e creatura:

J'ay cette pensée au regard des usages intérieurs enuers Dieu qui consistent, ce me semble en un renoncement d'estre ensorte que tout ce que font les ames soit par separation et demission d'elles memes [...] Je voudrais me rendre dans tous les momens a ce pouuoir infini et il me semble que comme le propre de Dieu, cest d'operer dans une plenitude qui ne laisse rien a faire de ce qu'elle veut estre fait • ensorte qu'on pourroit appeller tous les momens de Dieu *existence*, de meme tous les notres deuroient estre de *desistence*⁹⁷⁸.

Il giuoco di parole rende il passo emblematico, in quanto promuove una nozione astratta di esistenza, che corrisponde a una dinamica compensativa di pieno-vuoto: la completezza esaustiva dell'esistenza divina differisce radicalmente dall'inermità creaturale, che esperisce la disappropriazione toccando infine la rinuncia alla stessa azione di esistere. Sulla via dell'unione a Dio, l'anima mistica incorre infatti nella libertà della perdita di sé, che rende possibile l'eclissi del soggetto, quando cioè, eccedendosi, accede a Dio⁹⁷⁹. Là dove l'uomo eccede in Dio: non si tratta d'un movimento di estroflessione o elevazione, causato dall'immersione nell'estasi; quanto piuttosto dell'apparentarsi all'esistenza divina secondo qualità, poiché l'abisso della insufficienza radicale – ontologica più che morale – della creatura è cavo, modellato cioè sulla forma dell'accogliere la vastità inaccessibile dell'abisso di Dio. Inoltre,

⁹⁷⁵ *Chapelet secret*, art. VI. *Satiété*.

⁹⁷⁶ «Toute sa disposition étoit d'aneantissement, de soumission & d'adoration devant la majesté de Dieu», scrive Saint-Jean redigendo l'*Image de la vertu de la Mere Catherine Agnes de S. Paul*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. III, p. 268.

⁹⁷⁷ *Ecrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un etre plein*, BPR, ms. PR 8, f. 892.

⁹⁷⁸ *Ecrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un etre plein*, BPR, ms. PR 8, ff. 878, 882 (sottolineature nostre). Il termine 'desistence' è indicato dai dizionari dell'epoca come equivalente a 'desistement': esplicitamente, nel *Nouveau Dictionnaire François-Italien et Italien-François*, Geneve, Winderhold, 1677, p. 253, s. v. *desistence*. Gli altri dizionari riportano piuttosto la forma verbale 'desister', sempre con una connotazione pressoché giuridica: «abandonner une entreprise, une demande, un appel» (Furetière 1690).

⁹⁷⁹ Parallelamente, nell'*Exercice* si sottolinea l'omologia tra la pratica volontaria dell'annientamento interiore e l'abbassamento divino nell'umanità al momento dell'incarnazione: «dans quel aneantissement doivent être les ames quand elles considerent le même fils de Dieu dans l'Eucharstie o[ù] il se rabaisse davantage qu'il n'a fait dans l'incarnation[?] Il faut quelles se cachent et se perdent dans cette abisme d'humilité» (*Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 130, f. 150).

l'annichilamento porta a una pratica dell'oscuramento anche della liturgia, in cui l'affossamento del segno, a favore dell'epifania, diventa il *medium commune* d'ogni pratica di pietà, ivi compresa l'orazione mentale, verso la cancellazione del 'sentimento' del gesto, cioè della percezione del suo radicamento nel cuore, la cui sensibilità corrisponde alla volontà in quanto fatto etico-religioso e non cognitivo. Si delinea così una prassi profonda del deserto o dell'abisso, rivolta e disposta all'intervento della grazia e perfettamente conforme all'insegnamento dei primi asceti. Di più, la continuità della preghiera sostenendosi nella perpetuità dell'Officio e dell'adorazione, si può quindi parlare di preghiera liturgica estesa, in quanto il suo fondamento scaturisce dalla contemplazione del simbolo eucaristico e ne prende tutte le sembianze (opacità, nascondimento, evidenza sensibile che si nasconde nell'interiore non-evidente; segno ritratto, segno nero, ecc.). La stessa abbondanza di regole e istruzioni, così numerose, così 'gesuitiche' e macchinose, non mira ad altro che alla cancellazione stessa della regola, perché diventi ordinaria e incarnata in abitudine e costume. La pratica della liturgia mira dunque all'iscrizione del soprannaturale nella vita quotidiana attraverso la preghiera e la liturgia.

Lo scritto specifica, commentando Sal 42, 7, che in nel ricongiungimento abissale con Dio per via di qualità si determina la perdita estatica come azione di dispendio, più che risultato o stato d'abbandono:

Il mest venu en pensée sur ce qui est de qu'une abisme inuoque un autre abisme que Dieu est une abisme et quaiant fait notre ame a son image elle est aussi une abisme dans la capacité quelle a de Dieu, que le deuoir de notre ame au regard de Dieu *n'est pas seulement d'etre abismée en luy mais d'etre elle-meme une abisme* et la difference qui semble etre en cela est qu'une chose abismée peut demeurer ce quelle est... mais l'abisme na point d'etre ny de forme sinon la capacité den recevoir et cela veut dire que notre ame ne doit pas etre considerée meme dans sa perte en Dieu, par ce quelle doit etre la perte meme⁹⁸⁰.

Il particolare assetto della questione sembra quadrare perfettamente nel contesto della letteratura mistica del Seicento francese, specificamente riguardo la pratica frequentissima e ricercata dell'annientamento. Si consideri ad esempio la posizione di Pierre de Bérulle⁹⁸¹, fondatore dell'Oratorio di Parigi, che rielabora i capisaldi della

⁹⁸⁰ *Ecrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un etre plein*, BPR, ms. PR 8, ff. 891-892 (sottolineature nostre).

⁹⁸¹ Per quanto concerne le sue opere, si faccia riferimento all'edizione a cura di p. Bourgoing *Les œuvres de l'éminentissime et révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle*, Paris, 1644; seguita dall'ed. mod. a cura del Migne (*Œuvres complètes de de Bérulle... publiées par M. l'Abbé Migne*, 244

scuola astratta secondo l'insegnamento renano-fiammingo⁹⁸², erede a sua volta della tradizione apofatica, considerando l'infinità divina e la rinuncia a se stessi in quanto poli della perfetta contemplazione. L'«Apostolo del Verbo incarnato»⁹⁸³ designa l'annientamento non come un atto, bensì come lo stato della grazia, che non appartiene all'ordine dell'agire, ma dell'essere, in quanto il risultato dell'infusione nell'anima. Seguendo i margini di un'annichilazione attiva, che diviene passiva, in quanto opera di Dio solo, si assiste quindi al passaggio da una mistica degli atti a una mistica degli stati, poiché l'iniziativa è divina, pure se in continuità col progetto di riforma interiore dell'uomo. Bérulle propone una distinzione fondamentale: «Il y a deux néants. L'un auquel Dieu nous trouve qui est le néant de l'être et du péché. L'autre [est] un néant auquel Dieu nous met, qui est le néant de la grâce, c'est-à-dire, que Dieu par son esprit et sa grâce opère en nous»⁹⁸⁴. Tramite l'esercizio ascetico, l'uomo tende al nulla sull'esempio dell'esinanizione cristica nell'incarnazione⁹⁸⁵, per vivere nella disposizione capace della volontà divina quanto lo fu il grado zero precreazionale da cui si è stati tratti⁹⁸⁶. Nel *Bref discours de l'abnégation*

Paris, J.-P. Migne, 1856Paris, J.-P. Migne, 1856) e riedita dall'Oratorio (Paris, Editions de l'Oratoire, 1960). La *Correspondance du Card. Pierre de Bérulle*, curata da J. Dagens in tre volumi (Paris-Louvain, 1937-1939) è seguita dall'edizione degli *Opuscules de piété*, (par G. Rotureau, Paris 1944). Più recentemente, sono stati pubblicati tre volumetti nella collezione «Foi vivante» (Paris, Le Cerf): *Élévation sur sainte Madeleine* (n. 224), 1987; *Les mystères de la vie du Christ* (n. 223), 1988; *La vie de Jésus* (n. 236), 1989. Oltre agli studi consacrati a Bérulle da Henri Bremond e Louis Cognet nelle loro storie religiose, occorre citare: F. Antolín Rodríguez, s.v., in *DES*, t. I, 243-248; R. Bellemare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris 1959; P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris 1963; J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris 1952; R. Deville, *La scuola francese di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 32-54; M. Dupuy, *Pierre de Bérulle. Introduction et choix des textes*, Paris 1964; Id., *Bérulle: une spiritualité de l'adoration*, Paris 1964; F. Emiliano, s.v., in *EC II*, 1483-1486; M. Join-Lambert, s.v., in *DIP*, t. I, 1407-1409; G. Moïoli, *Teologia della devozione berulliana al Verbo incarnato*, Varese 1964; A. Molien, s.v., in *DSAM*, t. I, 1539-1581; J. Orcibal, *Le Cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, Paris 1965; F.-G. Preckler, *Bérulle aujourd'hui*, Paris 1978.

⁹⁸² «On peut dire que l'influence de l'école rhéno-flamande et l'emprise du Carmel s'unissent à la lecture des Pères pour amener Bérulle, dès 1608 au plus tard, à remettre le mystère de l'Incarnation au centre de la piété chrétienne» (Louis Cognet, *Le renoncement dans la vie chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples*, Paris, Notre Vie, 1956, pp. 43-44). Si rimarca inoltre un'affinità tematica forte: la disproporzione e l'inaccessibilità divina sono gli assunti fondamentali affrontati, ad esempio, nella *Perle évangélique*, la *Règle de perfection* di Benoît de Canfeld e nel *Breve Compendio di perfezione cristiana* di Achille Gagliardi, testi chiave della scuola astratta del Seicento francese. Sulla denominazione di 'astratta', cf. Cognet, *La spiritualité moderne*, op. cit.

⁹⁸³ Secondo la definizione di papa Urbano VIII, cf. Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique*, Paris, 1952, p. 291.

⁹⁸⁴ Bérulle, *Oeuvres de piété*, n. 234, éd. Dupuy, 156. Cf. anche *Les oeuvres de piété de l'émminentissime & reverendissime Pierre cardinal de Berville*, A Lyon, chez Lavrent Metton, 1666, II partie, p. 106.

⁹⁸⁵ Cf. Louis Cognet, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, «XVII^e siècle», 29/1955, pp. 330-352.

⁹⁸⁶ «Le néant de la grâce, demandé par Dieu – et octroyé par lui – nous ramène au néant de l'être même, dans lequel il nous trouve, la grâce reconduit à l'origine, exactement à ce qui précède l'origine. Il s'agit de prendre pour modèle le néant ante-originel dans sa non-résistance (capacité) aux volontés divines. Et c'est la méditation de ce néant de l'être même, en tant qu'elle engage une soumission à dieu qui soit l'analogie de la capacité du néant premier – qui permet d'imiter "l'état anéanti de Jésus-Christ"» (Vincent Carraud, *De la destruction. Métaphysique et idée du sacrifice selon Condren*, «Archivio di filosofia», 76/2008, p. 342

*intérieure*⁹⁸⁷, Bérulle designa inoltre l'annientamento dell'anima col termine abnegazione, marcandovi la componente volontaristica: se l'iniziativa di annientamento è intrapresa personalmente dall'orante, il compimento di tale operazione spetta nondimeno alla potenza divina, mediante il processo che egli chiama sottrazione, che consiste insieme nella distruzione della natura e nell'innesto in essa della riforma della grazia:

Seulement [l'âme] remarquera que comme c'est à elle de se perdre en son néant et à Dieu seul de la convertir en son tout, aussi qu'elle ne doit d'elle-même considérer cette chose en ce sien néant qu'une simple privation de tout bien, laissant à Dieu la pensée et l'opération des effets surnaturels esquels le néant bien possédé donne entrée⁹⁸⁸.

Si tratta di una rielaborazione dell'ottica agostiniana della seconda creazione in Cristo: «Dieu sanctifie par voie d'accomplissement de la nature comme en l'état de justice originelle, et Il sanctifie par voie d'anéantissement en la nature; et ces deux manières répondent l'une à la peinture qui se fait par addiction, l'autre à la sculpture qui se fait par substruction»⁹⁸⁹. La sottrazione subentra infatti a un vuoto, necessario per la preparazione alla conformità passiva della volontà umana con quella divina: è un passaggio, quello della natura alla grazia, supportato dall'autentico annientamento mistico, la disappropriazione che permette all'uomo di riprodurre in sé il mistero dell'incarnazione. «Comme au mystere de l'incarnation, il y a une sorte d'anéantissement de la nature humaine qui est dépouillée de sa propre subsistence pour être établie en la personne du Verbe, aussi en la grâce, il y a une sorte d'anéantissement en nous-mêmes et d'établissement en Jesus»⁹⁹⁰. Con un riferimento all'annientamento di potenza e di sostanza, Bérulle si rifà all'insegnamento del celebre trattato mistico di anonimo fiammingo, la *Perle évangélique*⁹⁹¹, in cui si sottolinea l'omologia tra i due nulla necessari alla comunicazione tra Dio e la creatura. «Si je veux parvenir à ce noble néant et être fait rien, il est nécessaire que ce rien, c'est-à-dire mon âme, avec rien qui est Dieu, soit faite rien». Il nulla divino è inteso qui sotto l'aspetto dell'inaccessibilità

⁹⁸⁷ Il discorso, pronunziato nel 1597, è pubblicato per la prima volta a Paris, chez Regnaud Chaudiere, 1612.

⁹⁸⁸ *Bref discours de l'abnégation intérieure*, p. 57 (Bérulle, *Œuvres*, éd. Migne, col. 904).

⁹⁸⁹ *Œuvres de piété*, n. 115, p. 970. Pierre de Bérulle, *Opuscules de piété* [1644], texte établi et précédé d'un essai par Miklos Vetö, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, pt. III, n. 57, p. 319; *Les oeuvres de piété de l'émientissime & reverendissime Pierre cardinal de Berville*, A Lyon, chez Lavrent Metton, 1666, II partie, p. 48.

⁹⁹⁰ *Oeuvres de piété*, n. 227, p. 141.

⁹⁹¹ Cf. J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française*, in *Vie spirituelle*, suppl., t. XXV, 1930, pp. 113-138.

conoscitiva, la quale segna la separazione salutare, «car Dieu Lui-même n'est rien de toutes les choses que nous pouvons dire [...] c'est en ce néant que consiste tout notre salut»⁹⁹². Tuttavia, in Bérulle, la teologia mistica dell'umanità di Cristo presuppone una logica ispirata all'Incarnazione⁹⁹³: bisogna adorare la nudità di Gesù spogliato della sua divinità⁹⁹⁴. «La christologie a définitivement modifié la perspective néantiste»⁹⁹⁵: Bérulle declina le tematiche neantiste sotto l'aspetto dell'appropriazione e dell'appartenenza a Dio mediante lo stato estatico, determinando una trasposizione del modello di *sequela* in *imitatio* stretta dell'incarnazione.

Se lo *Chapelet* sembra dunque partecipare allo stesso ambito ideologico dell'insegnamento bérulliano, si apparenta inoltre all'elaborazione di una cristologia mistica in riferimento alla pratica dell'annientamento interiore, come accade nel contesto della mistica primosecentesca, e in particolare nel rinnovamento della scuola astratta attorno alla figura di Benoît de Canfeld, caposcuola della mistica delle essenze⁹⁹⁶. Louis Cognet denomina 'école abstraite' il filone canfieldiano di speculazione mistica, appunto per lo specifico tratto metafisico. Canfeld, nella sua *Règle de perfection*⁹⁹⁷, con un termine imprestato da Harphius van Erp⁹⁹⁸, designa l'unione della volontà umana e divina come la 'vie suréminente', che corrisponde alla fusione alla volontà essenziale di Dio, determinando la completa liquefazione del soggetto e la vera deificazione, che Canfeld non esita a comparare all'unione ipostatica

⁹⁹² *La perle évangélique*, Grenoble, J. Million (ed.), 1997 [1602], I. I, chap. 40, p. 292 e 291.

⁹⁹³ Jean Galy, *Le sacrifice dans l'Ecole française de spiritualité*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951.

⁹⁹⁴ Cf. Louis Cognet, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, in «XVIIème siècle», 29/1955, pp. 330-352.

⁹⁹⁵ Hélène Michon, *La spiritualité bérullienne: une synthèse originale*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 40/2004, n. 3, p. 575.

⁹⁹⁶ Cf. Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Le Cerf, 2011, t. IV, pp. 246-258. La mistica delle essenze ha come termine l'unione diretta tra l'anima e Dio e tende, nelle sue estremizzazioni, a mettere in secondo l'umanità di Cristo. Nella *Discussion sommaire* sullo *Chapelet* (1635), Etienne Binet non manca di sottolineare l'eco della spiritualità dionisiana e renano-fiamminga, nell'uso di un linguaggio oscuro e contorto, già criticato nella *Vie apostolique de Saint Denis l'Aréopagite et Apôtre de France* (Paris, 1624).

⁹⁹⁷ *Reigle de perfection, contenant un abregé de toute la vie spirituelle, réduite à ce seul point de la volonté de Dieu...*, À Paris, chez la veuve Charles Chastellain, 1621-1622; ed. mod. a cura di Jean Orcibal, Paris, Puf, 1982. Il libro è messo all'Indice per decreto della Santa Sede il 27 aprile 1689.

⁹⁹⁸ Harphius van Erp, originario del Brabante settentrionale (1405-1477), fa parte della Confraternita della Vita Comune ed è rettore della Casa di Delft dal 1445 e in seguito di San Paolo a gouda. Nel 1450, durante un pellegrinaggio romano, entra nell'Osservanza francescana, per cui sarà vicario provinciale nella provincia di Colonia. Il suo capolavoro, la *Theologia Mistica*, scritta sul Monte alverno e pubblicata a Colonia nel 1538, presenta certamente diversi punti di contatto con la teologia mistica di Ruysbroeck, e se ne propone anzi la divulgazione.

della divinità e dell'umanità in Cristo. «Comme tout ainsi qu'avant l'Incarnation il était seulement Dieu, mais après l'union avec l'humanité il est Dieu et homme, ainsi la volonté qui était seulement divine, après l'union avec la nôtre devient divine et humaine, et comme cet homme-là pouvait dire: je suis Dieu, ainsi cette volonté de l'homme peut dire: je suis la volonté de Dieu»⁹⁹⁹. L'orientamento canfeldiano persegue quindi l'abbandono in vista dell'unione per fusione.

Le Créateur s'attribue et s'approprie de la créature, comme quelque étincelle sortie de lui et la révoque à soi comme à son centre et origine, et en son infirmité l'annihile, et réduit à rien... Il ne faut considérer la créature comme quelque chose, mais comme absorbée en cet abîme¹⁰⁰⁰.

Si è poco sopra rimarcata l'originale posizione dello *Chapelet secret* in merito alla nozione dell'abisso: forte della mediazione oratoriana, esso sembra accogliere gli insegnamenti della mistica contemporanea, operando una sintesi a tratti del tutto originale a causa del caratteristico impianto di base, per cui si esalta continuamente l'autonomia gloriosa della divinità attraverso un esercizio attivo di oscuramento dell'interesse della volontà, «afin que Jesus-Christ approprie les ames, qu'il les réfère à soi, que les ames relevent de lui, & prennent vie en lui [...] qu'elles n'ayent point de vûe s'il lui plaît les posséder ou non, étant assez qu'il se possède lui-même»¹⁰⁰¹. Se la *charitas* lascia il suo posto prioritario alla *maiestas*, ciò avviene per via astratta, poiché la sufficienza del possesso del sé divino corrisponde alla necessaria espunzione di qualunque legame di aspettativa o investimento da parte della creatura: «que les ames renoncent à la rencontre de Dieu [...] que les ames pour l'honorer dans cette perfection, rompent leurs liens»¹⁰⁰².

Si tratta dunque di una declinazione dello statuto dell'indifferenza, con cui la tradizione ascetica ha normalmente designato la sospensione del volere¹⁰⁰³: il soggetto perviene alla disappropriazione della propria

⁹⁹⁹ *Exercice composé par le R. P. Benoît, capucin, abrégé de toute la vie spirituelle en trois parties, esquelles toute l'active, la contemplative et suréminente sont non moins clairement que brièvement réduites en un seul point qui est la volonté de Dieu*, Angers, Bibliothèque municipale, mss. 1819, f. 6v.

¹⁰⁰⁰ *Regle de perfection*, t. III, n. 8, 381-383.

¹⁰⁰¹ *Chapelet secret*, art. IX, *Possession*.

¹⁰⁰² *Chapelet secret*, art. XI, *Inaccessibilité e XV, Illimitation*

¹⁰⁰³ Cf. Pierre de Bérulle, *Discours de l'état des grandeurs de Jésus*, in *Œuvres complètes*, éd. Migne. Pubblicata prima volta nel 1623 ma scritta già l'anno prima, grazie al considerevole apporto di citazioni patristiche e della tradizione dato da Jean Duverger de Hauranne, futuro abate di Saint-Cyran, che le ha raccolte durante il fruttuoso periodo di studio trascorso assieme a Cornelis Janssen nella tenuta familiare di Camp-de-Prats (Bayonne, 1610-1611). Cf. anche G. Bottereau, 248

volontà, nell'obiettivo di disporsi all'inserzione in esso della sovraneamente libera volontà divina. Esistono diverse sfumature della nozione di indifferenza: come delineata negli *Esercizi* ignaziani, essa si presenta come il grado zero della volontà umana al riguardo di tutti gli oggetti che non possono farla progredire verso Dio: corrisponde alla soglia della volontà che si separa dalle creature, per mirare incessantemente a ciò che è conforme al proprio fine trascendente, come suo proprio principio di regolazione. Più tradizionalmente, François de Sales ritiene l'indifferenza «un état intérieur et passif d'acquiescement à la conduite de Dieu»¹⁰⁰⁴. Diversamente, il *Breve compendio di perfezione cristiana* (1584-1594) di Isabella Bellinzaga, conosciuto nel primo Seicento francese attraverso l'*Abrégé* del cardinale Achille Gagliardi e ampiamente studiato da Bérulle¹⁰⁰⁵, sottolinea che nello stato di indifferenza «la volonté se fait donc non-volonté parce qu'elle renonce en tout à son droit propre [afin qu']avec un tel renoncement [elle] se lie, s'absorbe, s'abime en Dieu; elle se perd en tout dans la volonté de Dieu; elle est déifiée par une totale identification avec elle»¹⁰⁰⁶.

Qui si mostra una sintonia notevole con la posizione di Bérulle, secondo cui il lavoro interiore opera per il raggiungimento della conformità passiva della volontà umana alla divina: «En tous ce divers états et conditions, il se donne lui-même à tous... il nous incorpore en lui; il s'approprie à nous et nous approprie à lui [...]. Chaque homme doit être desapproprié et anéanti, et approprié à Jésus, subsistant en Jésus, enté en Jésus, vivant en Jésus, opérant en Jésus, fructifiant en Jésus»¹⁰⁰⁷. Lo spossamento corrisponde difatti al passaggio di regime, o di statuto della creatura dall'*état passif* dell'abbandono mistico all'*anéantissement* della volontà, o meglio al reindirizzamento della volontà dell'anima verso la volontà di Dio, come unico oggetto d'interesse. Mentre però per il maestro dell'Oratorio la distruzione del soggetto mistico coincide con la preferenza accordata alla gloria divina, in quanto «fattore di

L'indifférence ignatienne, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, op. cit., t. V, s. v. «Indifférence».

¹⁰⁰⁴ A. Rayez, *L'indifférence au XVIIe et XVIIIe siècles* in *Dict. spir.*, t. V, s. v. indifférence.

¹⁰⁰⁵ Hélène Michon ha condotto un attento parallelo tra alcune composizioni di Bérulle e il *Compendio* in *La spiritualité bérullienne: une synthèse originale* («Rivista di storia e letteratura religiosa», 40/2004, n. 3, pp. 563-578).

¹⁰⁰⁶ Achille Gagliardi, *Abrégé de la perfection chrétienne, donné à la suite des Commentaires des Exercices de saint Ignace*, Paris, Desclée, 1996, pp. 243-245.

¹⁰⁰⁷ Bérulle, *Œuvres*, éd. Migne, col. 941 e col. 914.

redistribuzione dei suoi investimenti»¹⁰⁰⁸ e contestuale possibilità di comunione al divino attraverso l'appropriazione e la sussistenza in Cristo in un finale rapimento unitivo; nello *Chapelet* vengono riservate la distanza e la separazione attraverso una comunione di tipo relazionale o referenziale, mediante la dinamica neantista di pieno-vuoto, per cui è il riferimento a Cristo che vivifica l'anima orante nella grazia e non la sua sostanziale unione.

Inoltre, lo *Chapelet secret* presenta diversi punti di contatto con la lezione di Charles de Condren¹⁰⁰⁹, che condivide lo stesso *milieu* oratoriano di Bérulle, Senault, Olier, Sèguenot, Zamet¹⁰¹⁰. Non avendo lasciato pubblicazioni, la dottrina di Condren è nota soprattutto attraverso l'epistolario, edito a metà del XVII secolo¹⁰¹¹; esistono inoltre due testimonianze indirette: una biografia di pugno di Denis Amelote, suo allievo e amico¹⁰¹², e *l'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, una raccolta pubblicata nel 1667 da Pasquier Quesnel, la cui seconda sezione è costituita interamente da note prese alle conferenze del maestro¹⁰¹³: Condren vi declina la tematica dell'annientamento come adesione al sacrificio di Cristo nella Passione, implicando quindi una via unitiva abissale:

Laissez-vous à Dieu dedans la consommation qu'il a faite de Jésus-Christ, et à Jésus-Christ dedans la perte qu'il a faite en soi en Dieu afin que Dieu fût tout en lui: et perdant pour vous tout désir de vivre et d'être, que toute votre disposition soit que Dieu soit en vous, et qu'il y vive selon tout ce qu'il est en soi-même et envers toutes choses¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁸ Bergamo *La scienza dei santi...*, op. cit., p. 41.

¹⁰⁰⁹ Charles de Condren (1588-1641), dottore alla Sorbona, oratoriano e seguace di Bérulle, esalta di quest'ultimo le teorie sacrificali, pervenendo a teorizzare una « mort mystique » come annullamento e abbassamento nel sacrificio. Nella sua più importante opera, *l'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* (Paris, J.-B. Coignard, 1677 [posth.]), Condren afferma che è inevitabile per il cristiano essere vittima e sacrificatore in imitazione di Cristo: il sacrificio continuo e perpetuo è l'unico modo per capire a fondo la morte, grazie alla quale rivalutare il proprio stato creaturale e il rapporto con Dio.

¹⁰¹⁰ Sébastien Zamet, aumônier presso la regina Marie de' Medici, è nominato vescovo-duca di Langres nel 1615. Nel 1622, dopo la morte di François de Sales, è direttore di Port-Royal e collabora con mère Angélique per la riforma dell'abbazia. Muore il 2 febbraio 1655. Sébastien Zamet è considerato il rappresentante della corrente di spiritualità astratta che nel XVII secolo si ispira alla tradizione reno-fiamminga, in piena sintonia con l'Oratorio di Pierre Bérulle e Charles de Condren e contemporanea al revival cappuccino di Benoît de Canfield, autore della *Regola di perfezione*.

¹⁰¹¹ *Discours et lettres du R. P. Charles de Condren*, Paris, chez Jean Jost, 1643; ed. mod. a cura di P. Auvray e A. Jouffrey, Paris, Le Cerf, 1943.

¹⁰¹² *La vie du P. Charles de Condren*, Paris, H. Sara, 1643.

¹⁰¹³ *L'Idée* si trova integralmente nel tomo II dell'edizione di Louis-Marin Pin delle *Œuvres complètes*, Paris, C. Guyot et Roidot, 1858.

¹⁰¹⁴ *Lettres du Père Charles de Condren (1588-1641)*, publiées par Paul Auvray et André Jouffrey, Paris, Ed. du Cerf, 1943, pp. 29-30..

L'esaustività della sufficienza divina si conclude nella pienezza autonoma della sua propria sussistenza. Inoltre, nell'*Idée* si ritrovano altri passaggi di cui risente molto il vocabolario dello *Chapelet*, di cui condividono lo sfondo tematico: in particolare gli attributi di regno, santità e pienezza appaiono esplicitamente, con esplicazioni simili. Nella parte del trattato in cui si cerca di dimostrare come è avvenuta la sostituzione della vittima dei sacrifici antichi con la persona di Cristo, compiendo appieno a ogni fase del sacrificio, se ne elencano le ragioni in maniera specifica:

La 5. raison se tire de la souveraineté de Dieu: car en ôtant la vie à la victime, & détruisant autant la vie à la victime, & détruisant autant que l'on pouvoit son être, on protesteroit que Dieu est la source de tout l'être & de toute vie, & qu'il a un pouvoir absolu sur toutes les creatures. La 6. pour reconnoître la sainteté de Dieu. Car la victime en mourant témoignoit que Dieu n'est pas attaché à ses creatures, ni engagé dans ses ouvrages. [...] La 7. raison est la plénitude ou sussistance de Dieu à luy-même, qui est souverainement honoré par le sacrifice, puisque lors que nous luy offrons quelque chose, nous la détruisons, comme inutile à celui qui possède tout en soy-même, & qui n'a besoin que de foy¹⁰¹⁵.

Sembra chiaro dunque che lo *Chapelet* non sia il risultato della deriva mistica di una religiosa in ascesi; piuttosto condivide i progressi di quella che al tempo sta delineandosi come 'scienza dei santi'. Bisogna ricordare che la particolare concezione dell'annientamento si radica profondamente nella pratica di adorazione eucaristica attuata nel monastero: Angélique de Saint-Jean, nel suo *Exercice de dévotion* dedicato all'ottava del Corpus Domini, sottolinea come l'attenzione principale all'eucaristia non sia principalmente alla ragione sacrificale e redentiva in riferimento alla salvezza delle creature – la quale non viene in sé affatto espunta –; quanto piuttosto al circuito glorioso della lode divina, attraverso il sacramento, dove Cristo assume uno stato specificamente definito, «o[ù] il est pour rendre au Pere éternel une adoration suprême par le St Esprit qui repose sur lui en plénitude et par la vérité même qu'il est par essence»¹⁰¹⁶. La lode a Dio si incentra esclusivamente nell'adorazione eucaristica, in ragione dello scarto proporzionale: «c'est en cette adoration souveraine du fils de Dieu qu'il se faut reposer et prendre confiance [par des] adorations... infiniment disproportionnée[s] a la Majesté infinie de Dieu»¹⁰¹⁷.

¹⁰¹⁵ *Idée*, éd. 1697 [1677], pp. 68-71.

¹⁰¹⁶ *Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 130, f. 140.

¹⁰¹⁷ *Ivi*, BPR, ms. PR 130, f. 140.

Sono acquisizioni di quel che si potrebbe designare come la scienza mistica del monastero di Port-Royal, destinate a permanere a lungo nel profondo dell'ideologia, dalla spiritualità all'autorappresentazione, che via via operano un processo di maturazione degli assunti già presenti *in nuce* nel precoce scritto dello *Chapelet*, ancora acerbo nella sua oscurità 'ispirata'.

Importa sottolineare che non sia mai citato come testo-anteprima dalle stesse fonti che ne rielaborano gli assunti: la segretezza e, in certa misura, il suo oblio a causa dei risvolti negativi della sua circolazione strumentalizzata, mostrano ancor più palesemente quanto composito e disinibito sia lo sviluppo della spiritualità del monastero. Si noti come Angélique de Saint-Jean si disponga in perfetta continuità con tali considerazioni, quando osserva, in un clima ormai impregnato delle querelles gianseniste sul metodo della grazia:

Je comprend bien que l'on le doit esperer et y cooperer par lobeissance aux loix de Dieu, [...] mais de penser ce qui arriuera de nous et si nous aurons part a la beatitude, il me semble que c'est se dérober a Dieu et quil faut aimer et se rendre a l'indifference qui est au regard de Dieu de ce qui a[d]juenne de nous. [...] je voudrois n'vser de ma liberté que pour consentir a la nécessité... dans cet esprit de seruitude seroit operer saintement et servir Dieu. Dieu qui ne nous a donné la liberté que pour nous soumettre plus dignement a la seruitude que nous deuons porter au regard de sa diuine Majesté¹⁰¹⁸.

Quel che risalta è dunque l'assetto peculiare dello *Chapelet*, dove «afin que Jésus-Christ entre en tous ses droits»¹⁰¹⁹, cioè in nome della restituzione della gloria divina, e non propriamente nella conformità passiva della volontà, l'anima accede all'annientamento per lasciar essere la maestà divina nella pienezza della sua libera eminenza, che trova sazietà (autosufficienza) nel possesso stabile del regno, o del riposo impenetrabile¹⁰²⁰ dell'esistenza di Dio nella propria essenza: l'annientamento volontario della creatura, la desistenza e la de-esistenza come autoprivazione, mira a 'non tentare Dio' per trovare la propria santificazione nell'imitazione del nascondimento nell'eucaristia, dopo

¹⁰¹⁸ *Écrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un être plein*, BPR, ms. PR 8, ff. 894-896.

¹⁰¹⁹ *Chapelet secret*, art. VIII, Eminence.

¹⁰²⁰ Parimenti, mère Angélique de Saint-Jean, rimarca nuovamente la questione dell'inaccessibilità nella metafora fotologica: «[Il] a voulu que les nouvelles creatures recussent vie de luy par adheren- ce et soumission a Sa verité que nous ne reconnoissons que par la foy qui est obscure et que cette vie fut leur lumiere; mais lumiere inaccessible qui se conuertit en tenebres que les ames y veulent penetrer» (*Écrit qui commence Jay dans l'Esprit que Dieu est un être plein*, BPR, ms. PR 8, f. 881).

Betlemme, dopo il Golgota¹⁰²¹. Le premesse bérulliane subiscono dunque un'ulteriore declinazione a causa dello spostamento del riferimento specifico dell'imitazione dell'annientamento divino dall'incarnazione al sacramento eucaristico: mentre esso corrisponde alla rinuncia a mostrare la propria grandezza per il dono redentivo; quello della creatura consiste nella decisione di adorare e restituire la gloria divina con l'offerta del proprio annientamento, fino alla condizione estrema della sparizione di ogni legame con la divinità, perché essa abbia la perfetta padronanza di stabilità nello stato eccessivo dell'eucaristia, come ribadisce mère Angélique: «Entre tous les excez dans lesquels vôtre amour vous a réduit en faveur de vos créatures... il n'y en a point de plus grand que celui de vôtre Eucharistie»¹⁰²². Di più: la trasposizione dà nuove ragioni al modello imitativo:

Dieu ne peut pas manquer d'une louange eternelle et perpétuelle, parce qu'il est infiniment digne d'être loué, *et que son excellence infinie et incompréhensible est salouange*, ainsi pour louer Dieu comme il faut et comme il le mérite, il faut que sa meme louange soit la nôtre c'est a dire que ce soit luy même qui se loüe en nous¹⁰²³.

La chiusura (completezza) del simbolo eucaristico corrisponde al circuito di autoglorificazione di Dio attraverso Dio: come ben rappresentano i grani dello *Chapelet* nel loro grado negativo, la illimitazione inaccessibile risulta paradossale, perché si costituisce sull'assenza del limite d'accesso, tipica dell'infusione estatica per abbandono. Lo *Chapelet*, nascendo esplicitamente all'interno di una ricerca sperimentale di pratiche d'adorazione alternative volte all'esaltazione del sacramento, intuisce nell'annientamento una valida alternativa, che articola concentrazione ed esclusione mirando al ripristino della distanza in quanto relazione fondamentale di creatore e creatura: il *loin-près* dei mistici, l'incommensurabile che rende possibile l'intimità tra Dio e l'uomo¹⁰²⁴.

¹⁰²¹ Anche la Passione è convertita da mère Angélique nella polarità di possessione-spropriazione: «Il faut donc être élevé avec [lui] et suspendu entre la terre et le ciel ne recherchant point les choses de la terre pour y mettre son repos et sa consolation... le temps n'étant pas encore venu den avoir la possession pour adherer seulement a notre Seigneur crucifié» (*Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 130, f. 144).

¹⁰²² *Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 130, f. 142.

¹⁰²³ *Exercice de dévotion pendant l'octave di Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 130, f. 164. Più avanti, si definisce Dio come «celuy qui est infiniment louable» (f. 167).

¹⁰²⁴ Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, trad. it. Milano, Jaca Book, 1979.

La pratica di adorazione proposta dallo *Chapelet* non si pone in conflitto, bensì al di là della comunicazione eucaristica e per la sua maggiore lode: ché «si la mère Agnès refuse la situation présente, l'anéantissement de Dieu dans l'Eucharistie, il s'agit là d'une protestation d'amour, et non d'un refus du mystère eucharistique en tant que tel»¹⁰²⁵; il riconoscimento della disproporzione implica infatti il rifiuto della stessa analogia di proporzionalità («que les Créatures demeurent dans l'incapacité qu'elles ont d'être comparées à Dieu»¹⁰²⁶), fino alla rinuncia ad ogni agire, che lascia il campo al circuito dell'azione pneumatica: «n'y ayant que la conduite de l'esprit de Dieu, qui est cet esprit de vérité qui les puisse rendre digne[s] de l'adorer dans la même vérité qu'il demande d'elles»¹⁰²⁷.

È quindi in ragione di tale disproporzione che si annulla ogni tensione da parte del finito verso l'infinità divina, o piuttosto al contrario, essa non può essere circoscritta dentro la capacità umana di accoglimento, perché significherebbe un'ulteriore abbassamento alla condizione creaturale. Jean-Robert Armogathe restituisce «capacité» in luogo di «incapacité» presente nel testo di Guilbert, definendola come «faculté de recevoir de la créature» e attribuendo la variante all'intervento di un copista poco familiare al vocabolario del 1626¹⁰²⁸: si tratta quindi di un riferimento all'accezione tradizionale di capacità come potenza del soggetto relativa alla ricezione del divino. Data la complessità del testo, che permette letture parallele, sembra opportuno affiancare una nozione fisica della capacità come limite d'un volume in uno spazio astratto, perché interiore, dove può essere accolta la *grandeur* divina: «parce que les bornes des ames sont opposées à cette vérité [la pienezza essenziale di Dio], laquelle doit se regarder en Dieu, comme infinité de grandeur»¹⁰²⁹. 'Capacità' ricorre molto di frequente nello *Chapelet*, sia nell'accezione morale, come potenza del soggetto, sia in senso volumetrico: l'incipit dell'articolo *Suffisance* condensa l'ambiguità attorno alla nozione anch'essa ambivalente di 'grandeur', quando afferma che «afin que Jesus-Christ prenne en soi-même tout ce qui est dû à une capacité, à une

¹⁰²⁵ Hélène Michon, *Le Chapelet secret du Saint Sacrement...*, op. cit., p. 65).

¹⁰²⁶ *Chapelet secret*, art. X, Regne.

¹⁰²⁷ *Chapelet secret*, art. II, *Verité*, BPR, ms. PR 8, f. 1098, il passo non è presente in Guilbert.

¹⁰²⁸ *Le Chapelet secret...*, op. cit., p. 86.

¹⁰²⁹ *Chapelet secret*, art. II, *Verité*.

dignité & grandeur [infinie], comme la sienne»¹⁰³⁰. Seppure in questo passo si possa ritrovare al contempo l'ambivalenza del termine *grandeur* come indicazione metrica o morale, il felice equivoco comporta senz'altro una ricchezza di sfumature che permette la lettura del testo su più piani: tale assunto infatti si proietta sulla questione della conoscenza, in riferimento all'equivalenza tra linguaggio mistico e ispirato, custoditi nel segreto dell'anima, al riparo della nube. L'indicibile non è inconoscibile, ma fa parte d'una conoscenza straordinaria che il linguaggio umano non traduce e che assimila alla condizione in-fantile. L'*itinerarium* immobile di adorazione delineato dallo *Chapelet secret* implica la sospensione estatica dell'intelletto, assistendo all'erosione del linguaggio davanti l'incapacità di articolazione della pronuncia, ancor prima che l'articolazione del senso. Come ricorda mère Agnès nel suo trattato sulla partecipazione alla messa:

Il ne faut donc pas être enfant [...] elle [la charité] nous veut trouver dans l'âge parfait... Il faut donc pour assister dignement à la sainte messe renoncer à l'enfance dans ses pensées, ses paroles et ses actions, puisque la parole divine nous parle... {Dieu condamne l'enfance} qui est l'effet ou plutôt la punition de la fausse sagesse de l'homme... notre Seigneur établit une autre enfance qui nous fait adhérer à un nouvel homme et désirer sa conduite [...] Que si je ne puis encore être dans l'âge parfait, que je sois au moins dans la bienheureuse enfance, que vous nous ayez enseignés qui me donne la connaissance que je suis enfant et que ne pouvant encore parler je dois attendre que vous me fassiez parler [prononcer] les paroles de Dieu et non pas les miennes¹⁰³¹.

L'«age parfait» non corrisponde immediatamente alla capacità di un linguaggio adulto, o di una raggiunta coerenza del sé davanti l'esperienza mistica, al contrario, consiste nell'acquisizione di uno stato d'alta ignoranza che determina un nuovo assetto della ricerca di Dio. Nell'*incipit* programmatico dello scritto si sottolinea appunto la cancellazione della scienza trattenuta come frutto dell'orazione contestualmente all'infusione della grazia, che fluisce al di fuori di ogni conoscenza¹⁰³²; parallelamente, l'unico frutto è quello che l'adorazione individua nell'eucaristia, diametralmente opposto all'oggetto della caduta

¹⁰³⁰ *Chapelet secret*, art. V, *Suffisance*. Jean-Robert Armogathe nella sua edizione riporta: «grandeur infinie, comme la science» (*Le Chapelet secret de la mère Agnès Arnauld*, «XVIIe Siècle», 170/1991, p. 84). Qui si segue la lezione di BPR, ms. PR 8, f. 1099.

¹⁰³¹ *De l'assistance à la S[ain]te Messe* (BPR, ms. PR 8, ff. 1070, 1073; PR 130, ff. 204-205).

¹⁰³² «Ce petit écrit aura pour fin, non pas de donner de l'entretien pour se présenter devant notre Seigneur Jesus C[hrist] sur nos autels, mais plutôt pour effacer en quelque façon celui que nous pourrions avoir appris, afin de donner lieu à la Charité suréminente de J[ésus]-C[hrist] qui surpasse toute connaissance afin d'être remplies en toute plénitude de Dieu» (*De l'Eucharistie* (BPR, ms. PR 8, f. 1069; PR 130, ff. 201-202). Nel ms. PR 130, f. 202 si legge «S(c)ience» in luogo di «Charité».

originale¹⁰³³, che cioè invece dello sperdimento dell'uomo nello stato di peccato, rappresenta piuttosto il cardine verso cui convergono i beati, avendo per tributario l'intero universo della redenzione: un «objet infiny qui tient les objets et les esprits de tous les bienheureux eternellement attachés a luy seul»¹⁰³⁴. In tal maniera, nell'infinità dell'adorazione, si compie il percorso mistico dell'annientamento.

¹⁰³³ «Dieu avoit deffendu a l'homme de ne point manger du fruit de la s[c]ience du bien et du mal, non pas même de le toucher, ny de s'en approcher afin que son commandement demeurat Saint [et] invisible [inuiolable], et il veut au contraire porter a désirer de manger de ce fruit de vie que nous nous approchions souvent de ces autels pour l'adorer» (*De la Sainte Communion* (BPR, ms. PR 8, f. 1076; PR 130, ff. 212-213). Cf. i *Remarques* di metà secolo: «Nous avons son precieux corps dont il recommande de nous nourrir, avec des paroles aussi expresses que celles dont il avoit usé pour defendre le premier fruit... Que cette manducation doit être continuelle, par une faim et une soif de la justice» (*Remarques sur quelques endroits de la S[ain]te Ecriture*, Jeudi de sexagesime 24. fevrier 1645, BPR ms. PR 15, f. 492).

¹⁰³⁴ *De l'assistance du S[ain]t Sacrement. [Priere]*, BPR, ms. PR 8, ff.1081-1082; PR 130, f. 221.

Capitolo 5. L'IDEOLOGIA DELLA RESISTENZA A PORT-ROYAL

5.1. Strategie e paradossi.

Et on sait d'original, que [Mgr de Péréfixe,] étant allé à S. Denys le jour de S. Augustin, aux Filles de Sainte Marie, leur demander place pour en enfermer encore d'autres [sœurs de Port-Royal], une de ces Religieuses lui dit: «Monseigneur, prenez garde au nom de Dieu à ce que vous faites: on dit que ces Religieuses sont des Saintes». A quoi il reparti: «Je sais bien ce que je fais: s'il y a du péché c'est pour moi. Il est vrai que ces filles sont pures comme des Anges, mais elles sont opiniâtres comme des démons»¹⁰³⁵.

Il rifiuto della firma del Formulario che condanna le cinque proposizioni di Janssen è causa della persecuzione delle monache di Port-Royal da parte delle autorità regie ed ecclesiastiche del tempo. Dall'interpretazione di tale momento di crisi prende da parte della comunità un'intensa riflessione ideologica per attuare una resistenza chiaramente orientata dalla convinzione d'ortodossia e che vede nella stessa persecuzione un elemento di conferma, mediante una lettura in senso martirologico, maturando una commistione tra mistica, etica e storia, attraverso l'elaborazione di un discorso collettivo, del tutto interno al monastero, sulla scorta del modello evangelico e della scienza dei santi. L'oscillazione dal contesto teologico allo storico-pratico permette di conformarsi all'esempio di pietà della comunità pura, frequentissimo nel discorso esterno (maschile) che difende le religiose. I loro scritti sono spesso di circostanza e concernono azioni di pietà cristiana, mentre acquistano di fatto, prescrivendo determinanti atteggiamenti e condotte in merito alla persecuzione, un significato politico indiretto, supportato dalla

¹⁰³⁵ *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, chap. XIII in Arnauld, OC, t. XXIII, p. 260.

forza performativa nei loro discorsi pubblici e si conforma finalmente all'adorazione sacramentale, come praticata da lungo tempo dalla comunità. Circa la comunità di Port-Royal, l'opinione corrente nella Francia di metà secolo è particolarmente ambigua e contraddittoria: da una parte, i due monasteri di Chevreuse e di Parigi sono molto apprezzati come l'esempio virtuoso di una riforma ben riuscita e applicata anche ad altri monasteri¹⁰³⁶, coniugando lo spirito di rinnovamento nato dal Concilio con la purezza della tradizione monastica, divenendo il 'deserto' adatto al perfezionamento spirituale e di studio, dove gli intellettuali e personalità di spicco dell'aristocrazia fissano il luogo privilegiato per la loro *retraite*; nonché asilo per orfani di famiglie illustri, con un sistema di formazione tra i più progrediti; dall'altra, grazie alla corposa campagna gesuitica d'opposizione, la realtà ancipite di Port-Royal assume le sembianze di un covo che ospita un'organizzazione settaria all'interno della Chiesa secolare, sotto la guida degli esponenti più radicali di un'eresia pseudo-cattolica vicinissima al protestantesimo e in particolare al calvinismo.

È indubbio che le monache di Port-Royal siano di fatto connesse a Janssen, inizialmente attraverso il loro confessore Saint-Cyran, il quale ne divulga gli insegnamenti in Francia, essendo il primo di una lunga serie di personalità che in seguito si concentreranno nello stesso ambito, fino al secolo successivo, da Antoine Arnauld a Pasquier Quesnel. Le religiose aderiscono coscientemente al Giansenismo e accolgono la guida dei direttori e confessori interessati nelle *querelles*, fino a modificare l'identità stessa della comunità, o piuttosto, fino a trovare nell'insegnamento gianseniano un quadro teorico-culturale e teologico-spirituale in cui far giungere a maturazione un processo identitario già intrapreso autonomamente.

Nondimeno, coloro che si oppongono al giansenista sottolineano spesso nei loro sermoni e negli ardenti pamphlets la connessione tra le monache e la dottrina giansenista con l'obiettivo di creare il *casus* di nuova eresia agita da donne mediante una presa di posizione dottrinale contro l'autorità gerarchica in un atto eminentemente pubblico¹⁰³⁷. Per

¹⁰³⁶ Cf. le riforme di Tard, Saint-Cyr e Maubisson da parte di mère Angélique, coadiuvata da mère Agnès. Si rimanda al capitolo 2, pp. 71ss.

¹⁰³⁷ Il simbolo della donna eretica è uno stereotipo antico : già a partire dal IV secolo. Cf. Virginia Burrus, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome*, Harvard Theological Review, 84.3/1991, pp. 229-248.

respingere le accuse mosse alla comunità, le apologie ufficiali delle religiose insistono sull'estraneità e sul disinteresse delle monache in merito alle controversie teologiche e la loro fedeltà alla Regola di San Benedetto e all'insegnamento bernardiano, che fa da sfondo al convento ex-cistercense anche dopo l'uscita dall'Ordine e il passaggio alla giurisdizione dell'arcivescovado di Parigi – basti rilevare il costante riferimento presente nell'abbondante produzione scritta, gli epistolari, gli scritti di pietà, i numerosi commentari della Regola e le Costituzioni¹⁰³⁸.

Volendo tracciare le grandi linee dell'opposizione operata dalla comunità di Port-Royal nei confronti delle autorità ecclesiastica e regale, l'area anglofona ha inoltre recentemente proposto un approccio che si avvale prospettiva degli studi di genere: si ricordano i lavori di Carol Baxter¹⁰³⁹; Daniella Kostrourn¹⁰⁴⁰ e Linda Timmermans¹⁰⁴¹ cui si possono accostare per contiguità metodologica gli studi di Silvana Bartoli¹⁰⁴² e ancora di Ellen Weaver-Laporte¹⁰⁴³. Sembra opportuno aggiungere che tale approccio sottolinea il tentativo di acquisire un ruolo più attivo da parte delle monache almeno nella regolazione della propria vita spirituale¹⁰⁴⁴. Secondo questa posizione storiografica, la tattica di

¹⁰³⁸ Si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*. Si consultino a riguardo gli interessanti lavori di Ellen Weaver-Laporte, *La Contre-Réforme et les Constitutions de Port-Royal*, op. cit. e Simon Icard, *Port-Royal et Saint Bernard*, op. cit..

¹⁰³⁹ *Pure as Angels, Proud as Lucifer: an Anatomy of Resistance by the Community of Port-Royal*, in *La Femme au XVIIe siècle*, actes du colloque de Vancouver, University of British Columbia (5-9 ottobre 2000), Richard G. Hodgson (ed.), Tübingen, Narr, 2002 (Biblio 17, n. 138).

¹⁰⁴⁰ *A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender and the Feminist Paradox*, in «The Journal of Modern History», 75.3/2003, pp. 497-498 e *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge University Press, 2011.

¹⁰⁴¹ *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, H. Champion, 1993 e *Une Hérésie féministe? Jansénisme et préciosité*, in *Ordre et contestation au temps des Classiques*, Actes du 21e colloque du Centre Méridional de Rencontre sur le XVIIe siècle, Marseille, 19-23 juin 1991), Paris-Seattle-Tübingen, Narr, 1992, t. I, pp. 159-172.

¹⁰⁴² *Antigone a Port-Royal: obbedienza monastica e autonomia femminile in un'abbazia di Antico Regime*, «Storia delle donne», 2 (2006), pp. 267-282. *Monache in Esilio*, «Deportate, Esuli e Profughe» 9/2008. Il tempo e l'eternità, prefazione di Angélique Arnauld, *Relazione su Port-Royal: l'autobiografia di una monaca ribelle*, Palermo, Sellerio, 2003 (La nuova diagonale), unica traduzione italiana dell'autobiografia di mère Angélique Arnauld. *Le vite di Jacqueline Pascal*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2010, unica traduzione italiana del *Règlement pour les enfants* di Jacqueline Pascal.

¹⁰⁴³ *Erudition, Spirituality, and Women: The Jansenist Contribution*, in *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe, Public and Private Works*, Sherrin Marshall (ed.), Bloomington, Indiana UP, 1989, pp. 189-206. *Cloister and Salon in Seventeenth-Century*. Paris: Introduction to a Study of Women's History, in *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Rita M. Gross (ed.), pp. 159-180, Missoula, MT, Scholars Press, 1997.

¹⁰⁴⁴ Ciò sembra emergere quanto ha recentemente affermato Daniella Kostrourn, in sintonia con molta letteratura sullo stesso argomento: «The Port-Royal nuns, long recognized for their heroic commitment to their beliefs, are also remarkable for the way in which they engaged fundamental assumptions about gender, order and authority to oppose Louis XIV's efforts to control individual conscience. As women, the nuns did not enjoy the same authority as male clerics to oppose the formula by questioning the procedural and hermeneutic methods used by Rome to condemn Jan-

resistenza delle religiose di fronte alle persecuzioni degli anni Sessanta consisterebbe quindi nell'opporsi alla politica regale in materia religiosa attraverso la definizione del proprio gruppo o ordine e invocando contestualmente le interdizioni paoline, cioè rimanendo al limite entro i legittimi confini tra l'assolutismo politico e la Chiesa Cattolica.

Tale assunto risulta in parte incompleto, nella misura in cui polarizza la questione attorno alla divisione dei generi, mentre bisogna sottolineare che, se tali religiose decidono di difendere l'interpretazione giansenista della dottrina della grazia in Agostino a costo della propria vita¹⁰⁴⁵, ciò avviene grazie a un'adesione cosciente e supportata da un *entourage* fortemente radicato nel contesto teologico del tempo e strettamente legato alle figure più carismatiche della comunità, attraverso un'articolata rete di relazioni parentali, amicali e culturali.

Inoltre, se esiste da parte delle badesse e delle religiose più colte un'esplicita adesione dell'impostazione giansenista in materia dogmatica e di pratica religiosa, che divengono chiavi di lettura essenziali per i loro scritti; non è tuttavia possibile rilevare una precisa e diretta testimonianza che l'esperienza giansenista sia stata coscientemente condivisa dalla comunità intera, se non negli scritti a carattere collettivo, come le raccolte di memorie sulla persecuzione, che sotto questo aspetto restituiscono un'immagine parziale della comunità, in quanto risultato di una selezione strategicamente funzionale alla campagna apologetica a favore di Port-Royal.

Si può invece affermare che, se esiste una linea 'maschile' della strategia di difesa, essa si caratterizza per sottolineare la distanza delle monache dalle *querelles* il più possibile¹⁰⁴⁶: primo fra tutti Antoine Arnauld,

sen's text. Instead, the Port-Royal nuns resisted the formula by claiming that their subordinate position in the church rendered them incapable of passing judgement on Jansen's text in the first place. In other words, the nuns used gender – that is, the assumptions about the 'natural' quality of female inferiority – paradoxically, to uphold their right to conscience and, by extension, their right to oppose what the Jansenists considered to be an illegitimate use of authority on Louis XIV's part» (*Janse- nism, Gender, and the Feminist Paradox*, pp. 485-486).

¹⁰⁴⁵ Si ricorda il significativo titolo dato al volumetto inserito nella raccolta documentaria pubblicata nel 1724: *Actes des religieuses de Port-Royal. Du 28 aoust 1665. Contenant leur disposition à la vie & à la mort touchant la signature du formulaire, & leurs sentimens en cas de refus de Sacremens à la mort*, in *Divers actes*, op. cit., pp. 31 [887]-33 [897].

¹⁰⁴⁶ La strategia arnauldiana si conserva a lungo. Quando con la pubblicazione dell'*Unigenitus* (1713) riprendono le controversie, i difensori di Port-Royal insistono sull'innocenza contribuendo alla creazione del mito di Port-Royal in quanto comunità religiosa pura. Cf. Catherine Maire, *De la cause de Dieu*, op. cit., pp. 191 *et passim*.

che rimarca nei suoi numerosi scritti apologetici¹⁰⁴⁷ l'innocenza e l'ignoranza delle monache. Così facendo, si perviene infine a un paradosso, attentamente sottolineato dagli avversari, ovvero che, se il dibattito giansenista s'impegna nell'indagine di verità ritenute universalmente valide per l'insieme della cristianità, prime fra tutte la conoscenza e l'insegnamento di un'autentica dottrina della grazia, essendo ivi comprese le monache dirette da confessori giansenisti, sono per ciò stesso accusate, o almeno sospettate, d'occuparsi delle materie teologiche, incorrendo nella relativa trasgressione delle interdizioni paoline¹⁰⁴⁸. Pur volendo infatti riconoscere il diritto delle monache alla conoscenza delle verità teologiche sulla grazia, gli apologeti di Port-Royal negano che la competenza delle religiose si basi sulla lettura diretta del testo di Janssen e sui relativi dibattiti, quanto piuttosto consista in una vita monastica praticata nella purezza dello spirito del cristianesimo, ispirato alla tradizione, che/cui corrisponde alla/la dottrina agostiniano-gianseniana.

Il dilemma ha un suo risvolto pratico non indifferente, che sta alla base della crisi del 1661, quando il re ratifica l'ordinanza papale che esige, da parte di tutti i membri della chiesa, indifferentemente uomini e donne, la firma di un formulario che condanna le cinque proposizioni estratte dal testo di Janssen, conformemente alle due bolle papali¹⁰⁴⁹. L'ordinanza è fortemente respinta dai *Messieurs* e dalle religiose di Port-Royal perché, mirando alla difesa dell'ortodossia, implica la condanna di Janssen, che vuol dire, ai loro occhi, anche di sant'Agostino e la sua retta interpretazione. Inoltre, pretendendo la firma «di cuore e bocca» per condannare le cinque proposizioni, le religiose farebbero una pubblica e consapevole ammissione di conoscenza di una materia formalmente impraticabile, in trasgressione all'interdizione paolina.

Di fronte al formulario, per le religiose si pongono almeno tre opzioni: la prima possibilità è condannare come falsa la dottrina di Janssen e credere fermamente che le cinque proposizioni sono contenute

¹⁰⁴⁷ Tali opuscoli sono raccolti nel volume XXIII delle sue opere complete in ordine cronologico, corredati da alcuni documenti e atti ufficiali: Arnauld, *Œuvres*, op. cit.

¹⁰⁴⁸ Sull'insieme delle disposizioni concernenti il silenzio delle monache, Thomas M. Carr fornisce un esame approfondito nel suo interessante studio sui discorsi pubblici del monastero (*Voix des abbesses*, op. cit., pp. 38-42).

¹⁰⁴⁹ La bolla di Urbano VIII *In eminenti* del 19 giugno 1643 e la bolla *Cum occasione* di Innocenzo X del 31 maggio 1653.

in un libro mai letto; la seconda è di rifiutare nettamente la firma come una pretesa irragionevole; la terza è la sottomissione a ciò che concerne la fede e la dottrina, senza però sottoscrivere il resto, a causa dell'ignoranza. Su un piano di ordine dei poteri, non firmare o apporre una firma condizionata rappresentano un atto di insubordinazione al potere, ecclesiastico o regio che sia: pur distinguendo che il diritto impegna la fede e l'obbliga, mentre il fatto sollecita la semplice credenza senza obbligare. La firma condizionata condanna quindi le idee eretiche senza pronunciarsi Janssen, che è invece l'obiettivo stesso dell'ingiunzione ecclesiastica.

Nato con l'obiettivo di «baisser autant que la vérité pouvait le permettre et de chercher des paroles si mesurées et si bien compassées qu'elles pussent en même temps contenter Dieu et les hommes»¹⁰⁵⁰, il brillante *escamotage* trovato da Antoine Arnauld consiste nel firmare con delle riserve espresse in forma di clausole preposte alla firma, in cui si esplicita la distinzione tra fatto e diritto, confermando l'autorità *de iure* della Chiesa in materia di dottrina; ma ridimensionandola circa il fatto empirico che le proposizioni condannate siano rinvenute nell'opera di Janssen. Nell'atto del 10 luglio 1664 le religiose sottoscrivono una firma condizionata nei termini: «Nous sous-signées promettant une soumission & creance sincere pour la foy, & sur le fait; comme nous n'en pouvons avoir aucune connoissance per nous mesmes, nous n'en formons point de jugement, mais nous demeuos dans le respect & le silence conforme à nostre condition & à nostre estat»¹⁰⁵¹. Tuttavia, per i persecutori non è sufficiente assicurare, nel contesto della firma, il «rispettoso silenzio» sul rinvenimento di errori dottrinali nell'*Augustinus*, in quanto elude l'obiettivo principale del formulario, che è la condanna di Janssen. Un passo contenuto nella relazione redatta dalle religiose al tempo dei frequenti interrogatori con i funzionari ecclesiastici nel 1664 esprime pur nella sua ingenuità quanto potesse sembrare astrusa la questione del fatto:

¹⁰⁵⁰ Nicolas Fontaine, *Mémoires ou Histoire des solitaires de Port-Royal*, édition critique par Pascale Mengotti-Thouvenin, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 770.

¹⁰⁵¹ *Acte 10 juillet 1664*, in *Divers actes*, op. cit., p. 4.

Il est vrai M. qu'on nous permet de proposer nos doutes & qu'il semble que l'on ne nous veut pas opprimer par autorité, mais nous convaincre par raison. Cependant je vois que toutes celles qu'on nous dit se terminent toujours à croire à l'autorité & à captiver nostre raison; & c'est cela qui me porte à douter: car si s'étoit une chose aussi indubitable qu'on me le veut persuader, que les propositions sont dans le Livre de M. d'Ipre [Janssen], pourquoi ne marquerait-on pas dans quels chapitres de son livre sont chacune des propositions?¹⁰⁵².

Tuttavia, alcune religiose vedono nella proposta di Arnauld una sminuizione o compromesso al comandamento principale del silenzio delle donne nella Chiesa: il caso richiede a loro avviso una risposta ancora più radicale, attraverso il rifiuto completo del formulario, e il totale silenzio sulla questione, in quanto la firma in sé, pur condizionata, viola ogni ragionevolezza, chiedendo a delle donne di testimoniare i contenuti di un libro di cui la Chiesa proibisce loro la lettura. Annota Thomas Carr nel suo studio sull'eloquenza delle badesse Arnauld:

La signature est une prise de position publique et doctrinale qui ne convient pas aux femmes. Le paradoxe, c'est que leur refus de signer est autant un témoignage devant le public et un acte de foi devant le monde le leur fidélité à la 'vérité', que le sermon qu'elle prétend ne pas vouloir faire. Leur silence sur le fait est un sermon éloquent qui atteint un plus grand public que les prédictions en chaire¹⁰⁵³.

Infine, una testimonianza chiara ed esplicita circa la natura paradossale del formulario si può agevolmente rintracciare nella relazione redatta dalla comunità circa gli interrogatori cui viene sottoposta durante l'inizio della persecuzione, in cui si riporta il verbale dell'assemblea tenutasi il 4 luglio 1664, quando, per conto dell'arcivescovo di Parigi e ottenuto il permesso della badessa in carica Angélique de Saint-Jean, ha luogo il colloquio tra le monache e il dottore di Sorbona Gaston Chamillard, accompagnato dall'oratoriano père Esprit¹⁰⁵⁴, ai cui tentativi di persuasione alla firma le monache rispondono assimilando la segnatura alla predicazione loro interdotta:

Toutes répondirent: Nous ne voulons autre chose que de demeurer dans le silence que S. Paul a commandé aux personnes de notre sexe de garder dans l'Eglise.

M. Chamil. Cela s'entend d'enseigner: mais on ne vous demande pas de prêcher. On ne vous demande que d'écrire un petit mot, qu'est-ce que cela?

M. S. Angélique: J'aimerois encore mieux faire un Sermon que de signer le Formulaire.

¹⁰⁵² [Relation de la] S[œur] Madeleine-Christine [Briquet], in *Relation contenant les Lettres que les Religieuses de pr ont écrites, pendant les dix mois qu'elles furent renfermées sous l'autorité de la Mere Eugenie*, in *Divers actes*, op. cit., p. 48. Il dubbio è espresso in occasione dell'interrogatorio dell'oratoriano Gaston Chamillard, in vece dell'arcivescovo, il 21 giugno 1664 a Port-Royal di Parigi.

¹⁰⁵³ Carr, *Voix des abbesses*, op. cit., p. 159.

¹⁰⁵⁴ Di quest'ultimo non si hanno maggiori specificazioni. Gaston Chamillard (1618-1679), amico di Bossuet, è dottore alla Sorbona, dove insegna teologia, ha un'influenza considerevole al seminario di Saint-Nicolas du Chardonnet, dove conduce una vita comunitaria.

M. Chamill. Et bien, voulez-vous mettre le silence dans votre Signature. On verra bien que c'est un mot qui vient de Port-Royal.

Toutes ensemble: Nous aimons encore mieux y demeurer. Ce n'est point à nous à prendre part aux affaires de l'Eglise: cela n'appartient qu'à des Ecclésiastiques¹⁰⁵⁵.

La firma del formulario è dunque per sua natura ambigua, ponendo difficoltà ai suoi stessi sostenitori, chiaramente sottolineate dai difensori di Port-Royal. Lo scontro col potere che segue al rifiuto della segnatura porta all'elaborazione di strategie di resistenza sia all'interno del monastero, sia all'esterno, nel dibattito apologetico.

5.1.1. L'elaborazione della resistenza

Il 16 agosto 1665, le monache riunite in capitolo stabiliscono che la disobbedienza non costituisce un crimine nel caso specifico in cui miri ad evitare una posizione dubbia o pericolosa per la propria salvezza, testimoniando con l'atto della firma una verità incerta. Annota Thomas du Fossé nelle sue memorie: «Et pour quel crime les traitoit-on de la sorte? Pour n'avoir osé, par délicatesse de conscience, faire à la face de l'Eglise un faux serment, en jurant une chose dont elles n'avoient & ne pouvoient même avoir connoissance»¹⁰⁵⁶. Per le religiose, la segnatura rischia infatti di «blesser la vérité & la sincérité chrestienne, parceque nous n'avons point la disposition qui doit répondre à la signature»¹⁰⁵⁷. Per disposizione si intende qui la padronanza delle competenze specifiche per la comprensione della materia nella consapevolezza lucida e sincera dell'atto che si compie: in ciò il capitolo ratifica la posizione dei difensori ufficiali, che nello stesso anno redigono, pur dall'esterno della comunità, il più significativo documento pubblico di resistenza del monastero, l'*Apologie pour les Religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁵ *Relation de ce qui s'est passé à Port-Royal depuis le commencement de l'année 1664. jusqu'au jour de l'enlèvement des Religieuses, qui fut le 26. Août de la même année*, in *Divers actes*, op. cit., n. V, p. 59.

¹⁰⁵⁶ Du Fossé, *Mémoires*, op. cit., p. 249.

¹⁰⁵⁷ *Acte des Religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, du 16. d'Aoust 1665. contenant un examen de leurs dispositions touchant la signature du Formulaire, où elles font voir qu'elles n'ont aucune raison de douter que leur refus ne soit légitime*, cit riportato interamente nei *Journaux*, in *Divers actes*, op. cit., n. 8, p. 20.

¹⁰⁵⁸ Pubblicato infine in Arnauld, OC t. XXIII, pt. I, pp. 165-170.

Pubblicata nello spazio di quattro mesi¹⁰⁵⁹ in quattro parti distinte che formano un in-4° di circa 600 pagine, l'*Apologie* è un lavoro composito, soprattutto l'ultima parte, in cui si inseriscono ricerche, esempi e discussioni approfondite sui principali avvenimenti della storia ecclesiastica, da Pelagio a papa Zosimo e san Cirillo. La prima parte refuta le motivazioni addotte con cui si giustificano le restrizioni e le misure punitive nei confronti del monastero. I due primi capitoli della prima parte rappresentano lo stato del monastero prima degli stravolgimenti dell'obbligo della firma e lo dipingono secondo un modello ideale di perfezione monacale, per arrivare alla trattazione della vera umiltà di contro la *fausse idée* corrente (capitolo XIV). La seconda parte esamina le disposizioni delle religiose circa l'irremovibile decisione del rifiuto della firma, motivata da un attaccamento sincero alla verità, opposto all'errore e la doppiezza dei nemici, che tentano con la condanna antigiansenista di eliminare un rivale importante nel campo della cultura religiosa contemporanea: è interessante che la polarizzazione si esprima attorno al concetto di «eresia della dominazione»¹⁰⁶⁰. La terza parte consiste in una raccolta di documenti, composta di tre pezzi accompagnati da alcuni *Remarques*: la *Lettre de M. l'Evêque d'Angers à M. l'Archevêque de Paris* (1664) a favore delle religiose; la *Réponse* di quest'ultimo e la *Replique* del primo, terminando con alcune lettere e richieste delle religiose all'arcivescovo.

Parimenti, il dibattito sulla tradizione viva, che gli avversari promuovono per sostenere le loro tesi, è occasione per i difensori di Port-Royal per sottolineare l'inseparabilità e complementarietà con la tradizione dei Padri. Il concetto di tradizione viva, con cui i gesuiti cercano di giustificare le loro posizioni innovative, è impugnato anche da p. Adam intorno al 1653, in occasione dell'uscita delle *Nouvelles Heures* opposte alle *Heures de Port-Royal*, per mettere in secondo piano al tradizione dei Padri e in particolare di Agostino sulla materia di grazia. La quarta e ultima parte dell'*Apologie* si conclude con la refutazione (capitoli XL-XLII) delle tesi gesuitiche circa l'incertezza dell'evidenza del fatto e l'inseparabilità di diritto e fatto, apportando la sussistenza della «simple chef de la Grammaire» sull'interpretazione degli autori in materie oscure e

¹⁰⁵⁹ La prima parte è completata il 20 ottobre 1664, mentre la prefazione risale al gennaio 1665.

¹⁰⁶⁰ Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, pp. 401-415; t. XXIV, pp. 409-416, 564.

difficili (teoria del senso equivoco), stabilendo cinque regole per leggere le opere di Janssen, che saranno infine esposte in maniera sistematica e generale nella *Logique de Port-Royal*¹⁰⁶¹.

L'équipe formata da Antoine Arnauld, Pierre Nicole e Claude de Sainte-Marthe¹⁰⁶² sottolinea nell'*Apologie* l'abuso di potere in termini di inopportunità e prevaricazione:

On les a embarassez sans nécessité, sans utilité, sans raison, sans apparence, sans exemple, dans des questions ausquelles elles n'avoient jamais songé, & qui ne les regardent en aucune sorte, en les obligeant de s'appliquer à la chose du monde la plus éloignée de leur profession, de leur sexe & de leur inclination; qui estoit de sçavoir si elles devoient croire que V. Propositions heretiques sont dans un Livre Latin qu'elles n'ont jamais lû, & qu'elles ne sont capables d'entendre¹⁰⁶³.

Nella quarta parte – un vero e proprio trattato sulla firma del formulario – si esamina l'obbligo della firma alla luce della fiducia verso l'autorità della Chiesa e la sua infallibilità in merito ai fatti, che è il cuore della contestazione arnauldiana; contestualmente, è avanzata la provocatoria ipotesi di firmare senza esser obbligati a credere, anche se si è persuasi del contrario: tale possibilità, rigettata da Port-Royal come falsa e doppia, si sospetta invece propugnata dagli avversari. L'ambiguità fuorviante delle posizioni nemiche è frequentemente ribadita nel corso dell'opuscolo.

Le Diable tâche d'établir en divers lieux cette maxime, qu'il est permis de souscrire & de prononcer des Professions de foi, sans croire ce qu'elles contiennent... qu'il ne veuille se servir de cette doctrine non seulement pour ternir l'honneur de l'Eglise... mais aussi pour altérer la pureté de la foi¹⁰⁶⁴.

I difensori di Port-Royal cercano di rappresentare la resistenza delle monache non come un rifiuto dell'autorità, ma come una risposta a una richiesta irragionevole costituita come un abuso, «puis que ce n'est pas desobeïr que de ne pas faire une chose, qu'il est certain qu'on m'a pas eu droit de nous commander»¹⁰⁶⁵. Parallelamente, Pierre Nicole, curando la *Requete* delle monache all'autorità direttamente interessata delle loro

¹⁰⁶¹ *Princeps: La logique ou L'art de penser, contenant outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement...*, Paris, Chez la veuve de Guillaume Desprez, 1662.

¹⁰⁶² L'ipotesi della collaborazione è avanzata già all'inizio del XVIII secolo da Louis-Ellies Dupin nel suo studio sull'*Histoire du XVIIe siècle* (Paris, 1714, t. IV, p. 677).

¹⁰⁶³ Pubblicato infine in Arnauld, OC t. XXIII, pt. I, p. 170.

¹⁰⁶⁴ Antoine Arnauld, *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, Préface, in OC, t. XXIII, p. 547.

¹⁰⁶⁵ *Apologie*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, p. 521,

sorti, pone la questione sul piano della persuasione della volontà interiore, in conflitto con i diritti di coscienza:

L'Eglise n'en peut exiger par autorité & par commandement la creance & la persuasion interieure, & qu'elle ne peut commander à ses enfans d'étoufer tous les doutes qui les peuvent tenir en suspens; parce que son auroité n'estant que faillible en ces rencontres, elle n'est pas capable d'assujettir leur esprit, lors qu'il est émeu fortement par des raisons contraires¹⁰⁶⁶.

Di tale assunto, l'*Apologie* esplicita il fondamento nello sforzo di mantenere la coerenza della testimonianza nell'esercizio dell'obbedienza:

Toute Signature exigée par l'Eglise, au regard même des faits, sur-tout celle qui se fait par des paroles que l'on met en la bouche de celui qui signe, est une marque qu'on est persuadé de la vérité de ce que porte l'acte que l'on fait souscrire¹⁰⁶⁷.

Ad ogni modo, la strategia di Arnauld è infine generalmente adottata dalla maggior parte dell'*entourage* e ribadita spesso in connessione al riconoscimento d'ignoranza e innocenza delle monache di Port-Royal: sembra però che la testimonianza di sœur Madeleine de Sainte-Christine Briquet aggiunga una sfumatura non trascurabile a quella che è passata ufficialmente come la posizione condivisa dalla comunità. Figura importante negli anni della prigionia, quando è nominata consigliera spirituale per le consorelle in assenza di superiori legittimamente elette¹⁰⁶⁸, sœur Briquet prende nota del progressivo processo di avanzamento nella conoscenza dell'insegnamento gianseniano, su cui si prepara probabilmente per attuare con maggiore consapevolezza la resistenza durante il periodo più aspro della persecuzione, dal 1661 in poi, quando scrive: «depuis ce tems on nous en avoit fort instruites et que pour ce qui estoit de moy j'avois assés étudié pour avoir pris Jansenius par cœur»¹⁰⁶⁹. Per quanto inedito, questo progresso negli studi può esser giustificato dalla volontà di evitare propriamente il rischio dello spergiuro davanti alla costringimento di una presa di posizione pubblica su un caso sconosciuto, che è peraltro la

¹⁰⁶⁶ *Requete des Religieuses de Port-Royal des champs à monseigneur l'Archevesque de Paris. Pour le supplier de declarer nettement, si par les termes de soumission & d'acquiescement il n'entend point renfermer la creance inteireure, comme il l'a temoigné à plusieurs personnes de merite*, s.l., 1664, p. 2.

¹⁰⁶⁷ *Apologie*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, p. 561.

¹⁰⁶⁸ Conformemente alle istruzioni degli *Avis pour le temps de persécution* di mère Agnès (cf. *passim*), in cui si sottolinea: « Supposant donc qu'on eût introduite dans la Maison quelques personnes étrangères pour nous conduire [...] l'on ne consultera point ces Religieuses sur l'état de son ame, [...] on se conseillera à quelques-unes des Sœurs de la Maison, qu'on choisira par l'acis & la permission de notre Mère, qu'il faut lui demander par avance & précaution» (*Avis*, 83).

¹⁰⁶⁹ *Relation de la sœur Madeleine de Ste. Christine Briquet, religieuse de Port-Royal, sur sa captivité*, in *Divers actes*, op. cit., n. IV, p. 99.

motivazione principale e ufficialmente addotta dalle monache per il rifiuto della firma del Formulario, ribadita anche in occasione degli interrogatori dell'arcivescovo e dei suoi legati. Parallelamente, il piano dei difensori, che consiste nell'ammissione d'ignoranza delle religiose e la distinzione tra diritto e fatto nella condanna papale¹⁰⁷⁰, si pone come un discorso estraneo alla comunità, sia nella sua genesi, che nel suo sviluppo: la compresenza delle strategie interna ed esterno caratterizza la resistenza di Port-Royal per l'intera seconda metà del secolo, dopo la quale prevale la posizione degli apologeti, contestualmente alla graduale sparizione delle figure che portano avanti il discorso comunitario.

Quest'ultime, infatti, portano avanti una personale riflessione sul soggetto dell'obbedienza, certamente ricco di influenze reciproche con le altre, e che mostra il suo aspetto ufficiale nel documento pubblico per eccellenza, le Costituzioni, pubblicate nel 1665, raccolgono posizioni e meditazioni ben più antiche. In un passo centrale del dettato normativo, si ricorda che già nel 1647 l'allora arcivescovo di Parigi Jean-François de Gondi accorda a mère Angélique il permesso di reintrodurre alcune religiose nel monastero degli Champs, a condizione che esso resti, come quello parigino, «sous l'entière et perpétuelle juridiction en obéissance»¹⁰⁷¹ della diocesi. Nell'*Avis à la maîtresse des novices*, si legge sotto la rubrica «Obéissance»:

[la religieuse] doit avoir un amour pour l'obéissance qui ne lui permette pas de raisonner sur des commandements qu'on lui fera, qui les lui fasse toujours accepter d'abord, espérant que Dieu lui fera grâce de les accomplir et qui la rende ingénieuse à lever toutes les difficultés qui s'y rencontrent. Il faut qu'elle étende l'obéissance jusqu'aux moindres choses et autant sur celles qui lui apporteront quelque soulagement que sur les autres, sachant que c'est elle seule qui donne le prix à tout ce que fait une religieuse et que, de même que les plus grandes autorités sont méprisées de Dieu comme des obligations mortes, si elles ne sont animées de cette vertu, qui doit être l'unique motif de toutes ses oeuvres sans exception, aussi les plus grands soulagements qu'elle donne à la nature, sont sanctifiés par elle, lorsqu'elle ne les prend que parce qu'on lui ordonne¹⁰⁷².

La tradizione monastica individua infatti le tre obbedienze secondo ordini di mediazione progressiva: al Vangelo, alla Regola e ai superiori. La relazione coi superiori ha senso finché la volontà di Dio è percepita non come una regola d'azione, ma come causa prima al di qua della causa prossima: mancando di tale fondamento, il superiore è senza viso, perché

¹⁰⁷⁰ Si rimanda al paragrafo 1.3.3.1, *supra*, p. 49.

¹⁰⁷¹ *Constitutions*, op. cit., p. 181.

¹⁰⁷² *Constitutions*, op. cit., p. 266.

l'ordine che impone non è più percepito nel proprio senso o intenzione, bensì alla maniera di una pura costrizione esteriore. L'ordine della carità resta prioritario davanti al potere della gerarchia e si flette con difficoltà alla situazione di necessità: tale sembra l'assunto su cui si basa l'autorità abbaziale nelle Costituzioni:

Que la mère abbesse use modérément et sobrement de son autorité, ... commandant rarement en termes formels et plus rarement encore en vertu de la sainte obéissance, et lors seulement qu'elle y sera contrainte par la nécessité; mais pour l'ordinaire, qu'elle agisse de telle sorte qu'elle semble plutôt prier et exhorter avec affection que commander et qu'elle n'ordonne jamais rien à personne qu'elle ne s'efforce de lui obtenir de Dieu la grâce de lui obéir par ses prières et par ses actions, en faisant la première ce qu'elle commande aux autres¹⁰⁷³

La vita monastica suppone quindi l'acquiescenza alla direzione del superiore, in un ordine gerarchico ineliminabile¹⁰⁷⁴: sul solco di tale tradizione «jamais l'esprit de libre examen ne prévaudra à Port-Royal où il sera toujours et de règle et de fait que les mouvements de la conscience vers Dieu soient soumis à la médiation d'un tiers»¹⁰⁷⁵. Lo sforzo di una conformità al monachesimo rappresenta d'altronde una scelta precisa e appartiene senz'altro alla storia del convento. La sottomissione nasce dunque dal sentimento di umiltà del superiore, cui si obbedisce insieme nell'autenticità del dono di grazia della virtù e nell'esercizio etico della volontà, prima che per mortificazione o esaltazione della giusta gerarchia. Negli scritti *pendant* delle due badesse Arnauld, tale insegnamento trova il suo assetto più stabile. Da una parte, mère Agnès distingue negli *Avis* le situazioni in cui bisogna soffrire semplicemente guardando a Dio che permette l'evento; da quelle in cui bisogna opporre qualche resistenza in certa misura per non lasciarsi distruggere¹⁰⁷⁶. L'oppressione può infatti significare una prova, nel qual caso è possibile soccombere alla costrizione a condizione di operare secondo un dettato di principio superiore (il disegno divino) e non del mediatore fallace (il superiore che

¹⁰⁷³ *Constitutions*, op. cit., p. 171.

¹⁰⁷⁴ Durante la normale gestione del monastero, le superiori restano il punto di riferimento per il discernimento, tale potere è del tutto scorporato nei confronti delle superiori «intruses», le quali mantengono per certo il diritto all'obbedienza; ma è al consiglio delle consorelle nominate appositamente che si rimette la direzione di coscienza, in mancanza di confessori a loro volta 'legittimi', vd. Nota 1079, *infra*, p. 270.

¹⁰⁷⁵ Pierre Magnard, *De l'obéissance en temps de persécution*, «Chroniques de Port-Royal», 37/1998, p. 95.

¹⁰⁷⁶ «...à l'égard des violences que l'on pourra nous faire; Nous devons d'une part être disposées à souffrir, en regardant Dieu qui les auroit permises; & nous pouvons de l'autre être obligées de nous y opposer, y ayant quelques mesures à garder pour ne se pas laisser opprimer en des choses où l'on doit faire quelque résistances» (*Avis*, prologo, p. 74).

abusa del potere). Come ha sottolineato Pierre Magnard: «'résister' revient à faire face à l'adversaire; adhérer à 'l'événement' revient à lui refuser tout visage»¹⁰⁷⁷. Parallelamente, nelle sue *Réflexions* condotte sulla scorta del pensiero della zia, Angélique de Saint-Jean volta la questione in senso critico: il dovere di obbedienza è circoscritto sia alla trasparenza dell'ordine divino, nel qual caso è totale sull'imitazione di Cristo secondo la celebre pericope paolina¹⁰⁷⁸; sia alla legittimità di chi esercita il potere del comando, che non gli apparterebbe se non gli fosse stato dato dall'alto¹⁰⁷⁹. L'obbedienza autentica è attiva nella misura in cui discerne l'autenticità (aderenza al vero) e la legittimità (competenza dell'autorità comandante) dell'ordine.

Sembra dunque che, accanto alla formazione del mito della comunità che vive nella purezza e nella perfezione religiosa conforme alla più autentica tradizione e del tutto innocente e ignorante del dibattito teologico in corso, il caso di Port-Royal evidenzia nelle monache una lucida coscienza dei propri atti, come pure della loro implicazione politica, interamente risolta nella scelta di restare coerenti alla vita religiosa: in ragione di ciò, le monache approntano un comportamento che si potrebbe definire politicamente attivo¹⁰⁸⁰, nella misura in cui è resistenza, presto risolta nell'accettare la persecuzione senza compromessi. L'esperienza della persecuzione permette infatti di sviluppare una voce collettiva femminile, che di norma si sarebbe perduta nel silenzio monastico: le religiose hanno potuto invece argomentare quasi quotidianamente con l'arcivescovo, il Gran Vicario e i teologi, come Gaston Chamillard o Jacques Bénigne Bossuet, sempre muovendosi nei loro ruoli, senza metterli in discussione e supportate dalla convinzione di portare avanti un'opera di Dio. Una pratica che, sottolineando la fragilità

¹⁰⁷⁷ Magnard, *De l'obéissance*, op. cit., 94.

¹⁰⁷⁸ Più precisamente, Angélique de Saint-Jean ricorda «ces sortes d'occasion qui semblent permettre de secouer le joug à des personnes qui ne le porteraient que par nécessité. Car si l'on a obéi dans la vue de Dieu lorsqu'on a eu des Supérieurs remplis de son Esprit et qui nous conduisaient selon la Loi, il faut encore obéir à la même Loi, quoiqu'elle soit déclarée par des personnes dont la conduite et la manière d'agir n'ont rien qui mérite ce respect» (*Reflexions*, op. cit., p. 104).

¹⁰⁷⁹ «[Les religieuses seront par contre] dispensées d'obéir, lorsqu'elles ne sont plus dans la dépendance de leurs Supérieurs légitimes. [...] Les brebis qui ne connaissent que la voix du Pasteur, n'écouteront point un langage étranger et auront autant de fermeté pour résister aux caresses et aux menaces que l'on emploierait pour les perdre» (*Reflexions*, op. cit., pp. 106-107).

¹⁰⁸⁰ Daniella Kostroun, studiosa di storia delle donne con particolare riferimento al caso Port-Royal, avanza la proposta di interpretarlo come «a forgotten episode of female political activism in Old Regime France» (*Feminism*, p. 2). L'ipotesi è alla base di altri studi: cf. *Undermining Obedience in Absolutist France: The Case of the Port-Royal Nuns 1609-1709*, tesi dottorale, Duke University, 2000 e *A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender and the Feminist Paradox*, in «The Journal of Modern History», 75/2003, pp. 497-498.

femminile, ne rimarca l'autorità spirituale in quanto vicina allo stato degli umili: «by symbolic reversal, – annota Patricia Coleman – some women could use ideas about female weakness to attain spiritual power. As the *Magnificat* celebrated, the Lord had chosen the lowliest of his handmaidens to work his mighty effects. Female weakness was emphasised by most women who wrote on religious subjects»¹⁰⁸¹. Rispetto alla strategia di resistenza dei difensori ufficiali, quella delle religiose presenta sì una medesima genesi, ma uno sviluppo e parallelo, che porta a risultati differenti. Se la soluzione per la resistenza interna di Port-Royal consiste nel soccombere, contro la vanità della gloria che potrebbe risiedere nel martirio, si applica la volontà autentica di unirsi a Dio mediante la sofferenza e di operare attivamente per la salvezza del mondo, in quanto compito e missione morale del cristiano perfetto.

La persecuzione suscita infatti maggiore attenzione e sensibilità da parte della comunità claustrale ai rapporti tra l'interno e l'esterno del convento, determinando un abbozzo di riflessione a carattere di fatto politico: quando si raccomanda l'indifferenza alle dinamiche del potere, si ribadisce l'estraneità dei codici legali al fatto spirituale, finché essi non entrino in conflitto, cioè siano occasione di empietà o peccato¹⁰⁸², nel qual caso bisogna attivare l'evitamento o la correzione. Si tratta quindi di un imperativo dettato dallo sforzo di testimoniare la verità e combattere un comportamento fallace o fuorviante anche in ambito istituzionale. Invece, le accuse mosse contro la comunità delle monache vertono principalmente su una questione di potere: insubordinazione, disobbedienza, ostinazione e infine eresia non rappresentano altro che la versione negativa del concetto di resistenza.

La genesi del pensiero della resistenza nelle religiose di Port-Royal si basa sulle nozioni di grazia ed elezione, le quali non solo sono il risultato di un'influenza strutturale dell'insegnamento gianseniano nel pensiero della comunità¹⁰⁸³; ma rappresentano la conferma dell'annientamento di sé sperimentato e teorizzato nel culto eucaristico e nell' *imitatio Christi* che ne scaturisce, pervenendo infine alla disposizione

¹⁰⁸¹ Patricia Coleman, *Women and Religion in England 1550-1720*, London-NY, 1993, p. 97.

¹⁰⁸² Si tratta indubbiamente di una posizione agostiniana, cf. *inter alia*, DCD, 5, 17 e 19, 16.

¹⁰⁸³ Per un'esposizione approfondita dell'influenza dell'insegnamento giansenista nella spiritualità delle monache di Port-Royal si rimanda i recenti di Conley, *Adoration and Annihilation*, op. cit., e Carr, *Voix des Abbesses*, op. cit.

al martirio come ultimo segno del favore divino, contribuendo alla formazione d'una mentalità di gruppo in cui la comunità percepisce se stessa come eletta divinamente in quanto unico difensore della causa di Dio. Il martirio, visto con gli occhi della persecuzione, rappresenta insieme l'approdo e la conferma di tale assunto ed è quindi non solo accolto, ma anche ricercato in quanto attività di affinamento spirituale. Sœur Briquet scrive ancora nella sua relazione:

J'étois si heureuse que de voir accomplir en moy la promesse que J. C. a faite à ses disciples de leur donner part à ses opprobres en permettant qu'ils receussent en leur personnes quelqu'un des reproches qui lui ont été faits [...] L'apprehension que j'avois pour moy meme de descendre de la croix, et de faire plutost ma volonté que celle de Dieu¹⁰⁸⁴.

L'intuizione che sta alla base del programma di resistenza elaborato all'interno della comunità delle religiose risiede nella convinzione che la forza d'opposizione deriva e appartiene all'unione delle volontà divina e umana, in perfetta corrispondenza con l'obiettivo principale della spiritualità monastica e conformemente alla pratica d'orazione condivisa nella vita spirituale e quotidiana di Port-Royal: esso rappresenta inoltre un ulteriore strumento per l'unione mistica, che corrisponde alla partecipazione alle sofferenze della Passione, mediante un modello frequente nella letteratura. Claude de Sainte-Marthe, celebre *ami* di Port-Royal, ha modo di esprimere nella sua apologia delle religiose: «Elles se doivent réjoüir de ce qu'elles participent ainsi aux souffrances de Jesus-Christ»¹⁰⁸⁵. La tribolazione è insieme la possibilità e la testimonianza della condizione di vicinanza e aderenza al divino, tramite la pratica estrema dell'annientamento concreto, esplicando appieno la vocazione d'elezione su cui la comunità insiste di frequente, come se è visto, nei suoi scritti.

5.1.2. Elezione e sacrificio

Già in occasione del suo directorato, François de Sales scrive alla *fille* Angélique Arnauld che Dio stesso gli ha rivelato il proprio progetto su di lei: «Dieu m'a fait connoitre qu'il vous reserve pour des choses de

¹⁰⁸⁴ *Relation de ma Sr. de Ste Christine Briquet*, BPR, ms. PR 66, f. 89-90, con rif. a Mt 27, 40.

¹⁰⁸⁵ Cf. Claude de Sainte-Marthe, *Deffense des Religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits alleguez par M. Chamillard docteur de Sorbonne dans ses deux libelles contre ces Religieuses*, s. l., 1667, p. 1.

grande consequence, dont vous avez grand sujet de rendre graces a sa Divine Majesté»¹⁰⁸⁶. Effettivamente, l'appoggio da parte delle autorità religiose nei primi anni della riforma e in seguito il miracolo della santa Spina nel 1656, nel pieno delle *querelles* di Sorbona, contribuiscono a forgiare la convinzione che la comunità e i suoi leaders siano stati scelti divinamente per compiere opere di grandezza: la conseguente condotta impeccabile della comunità diventa un tratto preciso dell'identità in cui si riconosce Port-Royal, e destinato a durare a lungo, anche nel pieno della martellante sessione interrogatoria ad opera dell'arcivescovo Hardouin de Péréfixe, durante l'estate del 1664¹⁰⁸⁷. Oltre a ciò, i difensori del Giansenismo si avvalgono generalmente di un meccanismo di autoverifica delle proprie posizioni teologiche e politiche, tramite la conformità alla Tradizione della Chiesa e dei Padri, il cui studio assiduo porterà da una parte al lungo processo di recupero, traduzione e divulgazione delle loro opere; dall'altra, alla formazione dell'idea di perpetuità della fede, portata avanti dal piccolo numero, cui gradualmente si identifica, esplicitamente e non, l'intero Port-Royal, cioè le diverse realtà della comunità monacale, i *messieurs* e l'*entourage*, nonché i giansenisti del secolo successivo. Thierry Waneggflen ha avuto modo di sottolineare tale nesso storico:

Ainsi la fidélité catholique, même schismatique, a besoin de considérer qu'elle demeure d'Eglise jusque dans son rejet de la grande Eglise corrompue. Au long du XVIIIe siècle, les jansénistes restés en France se réfugient dans l'idée de la perpétuité de la foi, assurée dans les pires moments au moins par un petit nombre de fidèles. La dissidence n'en est donc pas une, les condamnations, au contraire, viennent confirmer l'authenticité de la mission à assurer¹⁰⁸⁸.

La ferma convinzione di far parte dell'ortodossia permette inoltre di verificare l'autenticità delle proprie posizioni circa il rifiuto della firma del formulario¹⁰⁸⁹: la volontà di restare nella grande Chiesa e la contestazione di un'acquiescenza corporativa sono ragione di maggior pericolo, perché

¹⁰⁸⁶ *Relation de plusieurs Entretiens de la Mere Angélique avec M. le Maistre son neveu, qui les écrit sur le champ dans le dessein de s'en servir un jour pour son Histoire*, in *Mémoires d'Utrecht*, 1742, t. II, p. 304.

¹⁰⁸⁷ Egli, durante la sua visita nel giugno 1664, esprime la sua stima negativa, cf. Pierre Leclerc, *Histoire des persecutions*, 1753, p. 252.

¹⁰⁸⁸ Thierry Waneggflen, *Une difficile fidélité: catholiques malgré le concile en France, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Puf, 1999, p. 217.

¹⁰⁸⁹ Lo slittamento dalla convinzione di ortodossia al sentimento di elezione è infine reso esplicito e marcato da parte del gruppo formato da Martin de Barcos de Saint-Cyran, mère Angélique de Saint-Jean, Jacqueline Pascal, ecc. Martin de Barcos, succeduto a Jean Duvergier de Hauranne all'abbaziale di Saint-Cyran, è a sua volta confessore a Port-Royal. Nella sua *Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la predestination*, si trova un passaggio significativo: «Notre salut est incertain, ne le hasardons point davantage... mettons tout notre soin et faisons tous nos efforts à nous rendre certaine notre vocation et notre élection par les bonnes œuvres... Humilions-nous sous [la] main toute puissante [de Dieu]» (s.l., 1696, pp. 271-275).

tengono assieme due opposti in un conflitto senza soluzione. Diversamente, per quanto concerne l'elaborazione di un'ideologia della resistenza all'interno della comunità monacale di Port-Royal, si può individuare un tratto che accompagna tutte le opere delle religiose e fa parte del nucleo di condivisione comunitaria più forte e solido: l'idea del sacrificio di sé offerto per l'esaltazione di Dio e in imitazione del sacrificio di Cristo. Che si tratti della pratica spirituale dell'annientamento in connessione con le virtù monastiche o di una disposizione di cui la letteratura di pietà di regola abbonda, per le badesse Arnauld, che formano propriamente i discorsi collettivi a Port-Royal, l'idea di sacrificio è senza dubbio conforme al tradizionale dettato evangelico; ma si arricchisce dell'insegnamento dell'Ecole française, da Pierre de Bérulle, circa la definizione della disposizione santa o l'aderenza a Cristo tramite l'«honneur rendu», a Charles de Condren, che impernia la sua teologia sull'idea di sacerdozio¹⁰⁹⁰, per cui è proprio del cristiano essere sia vittima che sacrificatore, in imitazione del figlio di Dio. Se per Blaise Pascal il sacrificio continuo e perpetuo è l'unico modo per capire fino in fondo la morte¹⁰⁹¹; a Port-Royal la pratica dell'annientamento è una forma di sacrificio che informa la vita stessa.

L'anéantissement est une manière de voir la mort qui devient une manière de voir la vie: je consens à la mort parce qu'elle signifie la destruction de la vie corrompue et, comme la mort est l'accomplissement d'un sacrifice qui a duré toute la vie, la volonté de s'anéantir commence avec l'oblation¹⁰⁹².

Il sacrificio è il punto di arrivo di una catena semantica che connette santificazione, martirio, annientamento, e infine elezione. È significativo che in un testo chiave per capire l'identità del monastero, si delinea il modello della religiosa perfetta, che nella sua pratica dell'orazione «offre le sacrifice d'elle-même, qui monte à Dieu comme l'encens, par l'exercice d'une oraison fervente & continuelle; & qu'elle doit tâcher de cultiver en elle cet esprit d'oraison pensant son Noviciat, afin de se pouvoir acquitter du vœu qu'elle doit faire à Dieu»¹⁰⁹³ all'interno della comunità monastica. Un'implicazione non trascurabile consiste infatti nella

¹⁰⁹⁰ Una sua opera maggiore, pubblicata dopo la sua morte nel 1641, raccoglie le sue posizioni sulla materia e reca appunto il titolo: *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jesus-Christ... avec quelques éclaircissemens, & une explication des prieres de la messe*, Paris, Coignard, 1677.

¹⁰⁹¹ Lettre sur la mort du pere, in *Pensées sur la religion*, 1669, art. XXX.

¹⁰⁹² Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 87.

¹⁰⁹³ *Pensées sur la Vesture*, in *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Paris, Desprez, 1721, p. 312.

costruzione dell'eccellenza del gruppo, destinato all'elezione, davanti l'*effacement* – qui, evaporazione o sublimazione – del sé individuale, concretamente attraverso la tribolazione della persecuzione e della prigionia, e spiritualmente nell'insistito ritiro dell'autorialità negli scritti condivisi.

Né i verbali di capitolo (*entretiens* e *conférences*) e né in generale i *mémoires* e o le *relations de captivité* portano infatti tale carattere, pur essendo di norma firmati, se non nella misura in cui lo scrivente acquisisce il ruolo di spettatore unanime o testimone, restituendo tutta la freschezza degli appunti all'impronta. Le relazioni rappresentano infatti un unico discorso collettivo: Thomas Carr parla di «sermon collectif»¹⁰⁹⁴ in riferimento al rifiuto della firma e ipotizza da parte delle religiose un congiungimento simbolico dei modelli di *sponsa* e *miles christi* ed è stata spesso rimarcata la consapevolezza nelle religiose di una progettualità della scrittura memoriale, in ragione della quale ogni testo viene debitamente ratificato dal capitolo¹⁰⁹⁵, luogo proprio del carattere collettivo della vita in religione, dove i dialoghi privati si sacrificano in nome della voce di comunità, la quale, assieme agli altri momenti di discorso pubblico, rinnovando l'impegno comunitario, giustifica e circoscrive la separazione dal mondo.

Bisogna ricordare infine che il tema sacrificale è fortemente condiviso dall'intero *milieu* religioso dell'epoca, di cui Port-Royal indubbiamente partecipa: tra i diversi percorsi sotterranei della formazione delle idee, si ritrova in Jean-François Senault, sempre della scuola di Bérulle, un'esplicazione completa del sacrificio nelle pratiche liturgiche dell'AT, tra cui egli individua l'olocausto come parte essenziale¹⁰⁹⁶:

¹⁰⁹⁴ Carr, *Voix des abbesses*, op. cit., p. 232.

¹⁰⁹⁵ Ciò avviene con un preciso schema di valutazione, in ragione dell'importanza del documento, si ricorda la testimonianza di una religiosa che vive l'esilio: «Encore que cette Relation ait été luë & approuvée de toutes les Soeurs, on n'a pas cru néanmoins qu'il fut nécessaire qu'elle fut signée de toutes, comme les Procès-Verbaux, mais seulement de quelques-unes; ce qui suffit pour une simple Relation» (*Relation de la Sœur Pineau*, in Le Clerc (ed.), *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal écrite par elles-mêmes*, 1753, p. 442, col. 2).

¹⁰⁹⁶ Un discorso più completo si può ritrovare nel volume di Jean Galy, *Le sacrifice dans l'Ecole française de spiritualité* (Paris, Nouvelles éditions latines, 1951, p. 177ss).

L'écriture nous apprend qu'un sacrifice pour être parfait devait avoir cinq parties. La première est la sanctification de la victime [...]. La seconde partie du sacrifice était l'oblation de la victime [...]. La troisième était la mort ou l'occision de la victime [...]. La quatrième était la consommation de la victime qui était dévorée par la flamme, afin que la fumée montant au ciel Dieu prît part au sacrifice [...] La cinquième était la communion de la victime [...]. Ces sacrifices n'étaient que des figures de celui que Jésus-Christ devait offrir à son Père¹⁰⁹⁷.

Parallelamente, nel primo capitolo dedicato all'adorazione eucaristica, le Costituzioni di Port-Royal affermano che bisogna rendere un culto interiore, «dans une disposition sainte qui donne lieu en elles aux effets de ce divin mystère, qui est le sacrement de la mort du fils de Dieu... se sacrifier à lui, pour honorer l'oblation qu'il fait de lui-même en ce divin mystère»¹⁰⁹⁸. La santificazione della vittima avviene quindi prima dell'oblazione, la disposizione santa essendo l'elemento preparatorio del sacrificio, finalmente suggellato con l'atto concreto della consumazione: ciò lascia supporre una conformità tra la pratica religiosa condivisa nel monastero e il discorso della resistenza elaborato da Port-Royal, il cui problema fondamentale non è infatti sopravvivere alla persecuzione, ma accogliere la prova meno per una santificazione interiore, che per rendere omaggio ulteriore e continuo al divino, cui ci si congiunge nella comunione alla sofferenza della Passione, più che nel sentimento di elezione.

Se l'ascesi monastica pone il ritiro dalla vita secolare, la resistenza alla persecuzione conduce un discorso preciso e coerente, che, portato fino alle estreme conseguenze, significa a Port-Royal la sparizione e l'annientamento a causa delle ingerenze del potere mondano, della Corona come della Chiesa secolare, cioè proprio nel punto di contatto concreto e storico col mondo da cui ci si è volutamente allontanati. In occasione della prigionia, le religiose, «vouées au silence et à la mort au monde, ... sont arrachées de leur cloître, exposées à la rumeur publique, interpellées, plongées dans les affaires du siècle»¹⁰⁹⁹: in risposta di ciò, la resistenza sarebbe così il culmine di un unico movimento di ritrazione dal mondo e risoluzione nell'eternità dell'ordine divino, intrapresa già nella

¹⁰⁹⁷ Jean-François Senault, *L'homme chrétien ou la réparation de la nature par la grâce*, 1648, Discours VIII, pp. 628-630. Il discorso di Senault rielabora contenuti condivisi nel *milieu* oratoriano, nelle citazioni quasi alla lettera dall'*Idée du sacerdoce* di Charles de Condren, di cinque anni precedente (cf. Il pt, chapp. IV-VIII).

¹⁰⁹⁸ Constitutions 1721, p. 11.

¹⁰⁹⁹ Laurence Plazenet, *Le foudroiement des ténèbres: prison et relations de captivité (1664-1665)*, in *Port-Royal et la prison*, op. cit., p. 99 (sottolineature nostre).

scelta monastica¹¹⁰⁰. Il rifiuto di partecipare ai dibattiti sulla firma del formulario costituisce un segno di tale chiusura stretta, che salvaguarda la stessa parola nel silenzio, dotato di quella «superiorità mistica» che consente di esimersi dall'onorare il «contratto del linguaggio»¹¹⁰¹ come esilio volontario e interiore¹¹⁰². Anche dopo il ritorno agli Champs, a condizioni normali, subito dopo la *paix de l'Église*, si applica una prigionia di costume, cioè ad oltranza, che fa prolungare l'isolamento e la decisione finale di limitare le visite, in un clima di rinnovato rigore e austerità¹¹⁰³. Philippe Sellier ha recentemente sottolineato che «les captifs de Port-Royal ont perçu le lien entre leur claustration volontaire [et la prison] pour fuir le train-train médiocre du monde, ses valeurs si largement fausses, et l'épreuve qui leur était imposée par les pouvoirs»¹¹⁰⁴.

Però come rappresentare un sacrificio senza la mediazione di un rito che l'attualizzi? A questo punto il discorso della resistenza attribuisce un ruolo fondamentale al martirio, nella comune accezione di santificare la vittima per la glorificazione di Dio. L'ideologia della resistenza considera le vicissitudini riferite al caso della firma del formulario come un elemento rituale che celebra alla volta il riconoscimento della comunità in una liturgia fatta di pratiche spirituali, come voti speciali¹¹⁰⁵, piccoli uffici¹¹⁰⁶, preghiere particolari, e di pratiche memoriali, che conducono alla stesura di numerosi documenti di testimonianza, chiudendo un cerchio entro cui si iscrive la nascita, lo sviluppo e infine la mitografia del volto definitivo di Port-Royal. Il formulario rappresenta di fatto una sottoscrizione

¹¹⁰⁰ A margine si ricorderà la tesi avanzata da René Taveneaux, secondo cui il cuore del Giansenismo «engendre la morale de l'acceptation et de l'approfondissement spirituel», nella misura in cui adotta un atteggiamento intemporale, in cui il presente si risolve nell'eternità, correndo il rischio «de se figer dans un juridicisme morale souvent inefficace dans un monde en mutation», che rappresenta il dato principale dell'etichetta data ai portorealisti di rigorismo, se non d'integralismo (*Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977, pp. 89, 91).

¹¹⁰¹ Sono espressioni di Michel de Certeau, che prende in considerazione la figura della 'idiota', la donna ai margini della società, nel suo studio *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 48-58.

¹¹⁰² Si ricorda la testimonianza di Angélique de Saint-Jean nella sua relazione di prigionia: «Dans ce temps que je ne sortais plus les fêtes ni les dimanches pour assister au service, je fis une église de ma prison [la prison est un temple anche in Hamon], et je chantais presque tout l'office» (*Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 113, cf. anche p. 47).

¹¹⁰³ Cf. *Lettre DLXIII à M. de Sévigné* (23 febbraio 1669), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, p. 287-288. Ciò è anche confermato dalla lettera di Angélique de Saint-Jean a Arnauld de Luzancy (avril 1666), in cui le religiose pregano san Giuseppe per ritornare alla purezza dell'inizio della riforma, il silenzio, la semplicità, l'amore per la povertà e la mortificazione.

¹¹⁰⁴ Philippe Sellier, *Port-Royal: littérature et prison*, in *Port-Royal et la prison*, op. cit., p. 1.

¹¹⁰⁵ Cf. *Vœu des religieuses de Port-Royal des Champs* (Ars., 6039, t. VI, années 1681-1696, fol. 818).

¹¹⁰⁶ *Instruction du serpent [de la mère Angélique de Saint-Jean]*, in *Vénération du Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 8, ff. 897-902.

corporativa, che piuttosto di censurare, obbliga a dire, cioè pretende un assenso incondizionato che piega la volontà e la libertà interiori: esso attua così un capovolgimento scandaloso dell'ordine divino e dell'umano, tra la trasparenza intima e la positività esteriore del potere.

Alla purezza di tale ordine si è ispirata findapprincipio la riforma e si conforma in coerenza anche lo sforzo di testimonianza estrema dell'opposizione alla firma dubbiosa. All'apice dello scontro frontale con l'arcivescovo di Parigi, Hardouin de Péréfixe, le religiose redigono un atto formale in cui spiegano chiaramente la loro posizione:

Si on porte par le motif d'une obéissance aveugle à vouloir croire un fait contesté, qui n'est décidé que par une autorité humaine, sur lequel on a beaucoup de doutes réels & bien fondés *en captivant son esprit sous cette autorité humaine*, comme on feroit pour consentir à une vérité révélée de Dieu; c'est mettre l'homme à la place de Dieu, & de faire un Idole contre le premier Commandement¹¹⁰⁷.

La resistenza cerca dunque di salvaguardare la priorità dell'ordine divino attraverso la ferma disposizione della volontà, tesa a sottrarsi alla testimonianza incerta o allo spergiuro: si tratta di una prassi ricorrente in ogni stagione di conflitto tra Port-Royal e il potere in generale, anche quando, secondo un'identica strategia, il rigore si traduce in sacrificio di sé o parti di sé: si ricordi l'esempio di opposizione di mère Angélique al potere patriarcale in occasione della forte crisi al debutto della riforma, che nasconde peraltro un'opposizione ai meccanismi secolari che trattano il monastero (e le religiose) al pari di un elemento patrimoniale e privato. In tale vocazione sacrificale Port-Royal legge il parallelo con la Passione, in cui il divino offre il punto estremo del proprio annientamento. Si tratta di una lettura presente findapprincipio nella memoria delle persecuzioni: ad esempio, in riferimento all'ordinanza emessa dal Consiglio del re del 13 aprile 1661, che stabilisce l'espulsione di novizie e postulanti dei due conventi di Port-Royal-des-Champs e di Parigi, le fonti non mancano di sottolineare come quel giorno cada in quell'anno di

¹¹⁰⁷ *Acte des religieuses de Port-Royal du 28. Août 1665. contenant leurs dispositions à la vie & à la mort touchant la Signature du Formulaire & leurs sentimens en cas de refus des Sacrement à la mort*, citato integralmente nei *Journaux*, in *Divers actes*, op. cit., n. 8, p. 34 (sottolineature nostre). È noto che, nel contesto del periodo, il termine 'esprit' non corrisponde allo stretto senso filosofico di 'intelletto', ma rappresenta l'interezza della persona umana nel pieno delle sue facoltà razionali e spirituali.

Mercoledì Santo, sottolineando l'incontro liturgico e provvidenziale delle date¹¹⁰⁸.

Dunque la testimonianza necessaria e ineluttabile della causa di Dio¹¹⁰⁹ trova il suo correlativo materiale nelle tribolazioni, in difesa della verità da quel che si ritiene a essa nocivo, risolvendosi infine nel proprio stesso atto di sacrificio, necessario all'unione mistica più completa, rientrando quindi nei canali e nei fini di elevazione spirituale specifici della vita consacrata, infine recuperata di contro ai tentativi di distruzione da parte del potere, attraverso le diverse misure punitive che umiliano e annientano lo spirituale mediante la persecuzione materiale, dall'interdizione dei sacramenti, allo sradicamento dal monastero di origine (che impedisce la fedeltà al voto di stabilità).

Si noti a margine che la proibizione di partecipare ai sacramenti risulta paradossale in quanto misura punitiva da parte di coloro che accusano le religiose di vivere lontano dalla comunione e alla penitenza, secondo un pregiudizio antigiansenista radicato da tempo. Basti ricordare che la prima stagione di discredito delle monache di Port-Royal comincia alla fine del 1651, attorno alle polemiche del gesuita père Brisacier contro lo *Chapelet* di mère Agnès e contro la *Fréquente communion*, del fratello Antoine, terminando nel 1653 con la condanna del suo libro *Le Jansénisme confondu*. Père Brisacier dipinge lo sforzo condotto dalla comunità di Port-Royal in vista di un'elaborazione originale della vita spirituale come l'*escamotage* – sostanzialmente eretico – di creare una modalità esclusiva di relazione col divino e tanto innovativa da allontanarsi dal Magistero.

¹¹⁰⁸ Cf. *Histoire des persécutions*, chap. I, p. 1, col. 1. Allo stesso modo, mère Angélique de Saint-Jean annota nella sua relazione di prigionia (cf. *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., Saint-Jean, p. 266 fine) che la riunione delle religiose dopo l'esilio cade il giovedì 2 luglio 1665, prima della domenica in cui si festeggia la dedicazione della chiesa appartenuta all'Institut du Saint-Sacrement ormai fuso col monastero di Port-Royal-de-Paris nel nuovo Port-Royal-du-Saint-Sacrement (Cf. *Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, pp. 350-351). Indubbiamente l'attenzione al calendario è un tratto di quel carattere agiografico-martirologico che caratterizza la storiografia di Port-Royal e che perdura a lungo: Philippe Sellier ha recentemente sottolineato che i cinque anni di prigionia di Saint-Cyran (1638-1643) «annoncent» il quinquennio del 1664-1669, il durante quale le religiose sono recluse agli Champs (*Port-Royal: littérature et prison*, op. cit., p. 6).

¹¹⁰⁹ Parallelamente si sviluppa un passaggio importantissimo che contribuirà all'elaborazione del contesto di idee di cui sarà erede la Rivoluzione, nel suo slancio etico-antropologico di opposizione ai poteri costituiti e corrotti, come hanno espressamente indicato diversi studi anche recenti, da *De la cause de Dieu à la cause de la Nation* di Catherine Maire (cit.) al lavoro d'équipe diretta da Monique e Bernard Cottret (*Jansénisme et puritanisme*, Actes du Colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée National des Granges de Port-Royal de Champs, Paris, Nolin, 2002), ma anche i contributi di René Taveneaux e Jean Delumeau, divenuti ormai dei classici, per cui si rimanda alla *Bibliografia*, sez. *Studi*.

Suivant les regles prescrites aux Filles du Saint-Sacrement (qu'elles seront tenues d'observer) l'on fera une nouvelle Religion qu'on appellera les Filles impénitentes, les desesperées, les *asacramentaires*, les incommuniantes, les phantastiques, les Calaghanes, Les Vierges folles, & tout ce qu'il vous plaira, dont l'Original en sera au Port-Royal & la copie à Cour-Chevergnay, sous la direction du Sr. Calaghan¹¹¹⁰.

Tutt'altra, al contrario, l'immagine restituita da un passo delle relazioni di prigione inserite nella raccolta dei *Divers actes*, dove si specifica il fine precipuo del sacrificio di sé, declinandolo in termini strategici in riferimento non solo all'attività di resistenza, ma anche più in generale alla vita spirituale abbracciata consapevolmente e di continuo esposta alle lusinghe del secolo: l'urgenza infatti non consiste in altro che nel «demeurer uniquement attachées à Dieu & pour vivre comme s'il n'y avoit que lui & nous au monde. [Cela] est mon arme offensive & deffensive en toutes les rencontres où ma foiblesse qui est très-grande me pourroit tenter ou de complaisance, ou de crainte»¹¹¹¹. In ciò consiste un assunto della comunità di Port-Royal, condiviso anche dalle figure di riferimento esterne.

Tra aprile e settembre 1661, quando le ispezioni dei procuratori di Corte d'accertare che l'ordine di espulsione delle novizie sia stato completamente eseguito e si ripetono assieme alle visite pastorali del nuovo direttore Bail, sostituito al dimissionario obbligato Antoine Singlin, e dei suoi collaboratori legati all'arcivescovado, la comunità è guidata da Martin de Barcos, nuovo abate di Saint-Cyran, ed erede dell'insegnamento dello zio. Egli scrive alle religiose una lunga lettera per consolarle, in cui ricorda loro che «l'écriture appelle ces occasions espreuve [...] c'est pourquoy au lieu d'affliger ceux qui sont de Dieu, elle les consolent & leur donnent beaucoup de joye par la confirmation & par la connoissance effectiue d'une verité qui leur est plus chere que leur

¹¹¹⁰ *Le jansénisme confondu*, op. cit., p. 23 (sottolineature nostre). Il curato immaginato da Briacier pratica la dilazione regolare della comunione ed è un chiaro riferimento a Saint-Cyran. Cf. anche Racine, *Abrégé*, éd. Gazier, p. 45. Lo scritto polemico di Briacier è censurato dall'arcivescovo di Parigi dopo le richieste avanzate da mère Angélique Arnauld: i Gesuiti cercano di occultarne la censura ufficiale mediante una campagna di predicazione durante la quaresima del 1655, approfittando dell'insediamento del cardinale di Retz, a loro favorevole, all'arcivescovado di Parigi, subito dopo la morte di François de Gondi (cf. *Mémoires d'Utrecht*, t. II, chap. XXXII, pp. 104ss).

¹¹¹¹ [*Relation de la*] *Sœur Eustoquie de Flécelles de Brégy*, in *Divers actes*, p. 66. Allo stesso modo, in uno scritto normativo dell'attività di resistenza, mère Agnès Arnauld invita alla pratica delle virtù monastiche in quanto strumento per fuggire al peccato: «l'on s'examinera ensuite sur la pratique des vertus, qui sont les armes que Dieu nous donne pour nous en revêtir dans le tems de la tentation» (*De la confession intérieure qui se fait à J. C.*, par la M. Agnès, in *Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal*, BIU, ms. 1260, f. 34; pubblicato infine nella raccolta a cura dell'abate Pierre Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 235-243).

proprie vie»¹¹¹²: in ciò si scorge un meccanismo di autoverifica proprio nella rovina dello stato attuale verso una situazione di costrizione e umiliazione nel prossimo futuro, che perviene infine nella restituzione divina dello stato di redenzione e la piena appartenenza al mondo dello Spirito, in coerenza con la metafora del sacrificio, nel suo tipico carattere penitenziale-purificatorio, cioè il passaggio attraverso il fuoco.

Cet Holocaste ne peut rendre deuant sa Majesté qu'une odeur tres agreable puis qu'il est compos[é] de choses si rares & si divines & il est capable d'attirer sur nous vne abondance & vne effusion incomparable de son esprit pour effacer toutes les taches de nos pechez, & de nous remplir de ses dons & de ses richesses, c'est ce qui fait dire à S. Jacques que nous devons auoir toute sorte de joye lors que Dieu nous engage dans les afflictions, parce qu'elles nous conduisent a la perfection & en nous priuant mesmes de choses Saintes, elles nous ostent les defauts avec lesquels nous les possedons, & nous apprennent à les posseder saintement & parfaitement [...]

[Cela] sera mesme capable de vous faire rendre par la conduite de Dieu, *la possession uisible de ce que vous aurez quitté pour luy si purement & si saintement...* & que vous meritez qu'il change l'orage en tranquillité, & la guerre en paix, comme il a accordé cette grace à toute l'Eglise par les souffrances des Martyrs qu'on persecutoit comme vous avec vne injustice toute visible. [...] Et comme ces souffrances innocentes les sanctifioient & les rendoient propres pour sanctifier les autres & leur obtenir la remission des pechez selon la créance & l'usage ancien de l'Eglise, j'espere que les vostres seruiront à vous sanctifier, & nous avec vous, & a nous procurer l'abolition de nos pechez, & la force de les repare par vne souffrance sainte qui sera suiuite de la Paix en la maniere qu'il plaira a celuy dont les volonte s'accomplissent toujours¹¹¹³.

Nel pensiero della resistenza a Port-Royal, la visibilità del regno di Dio corrisponde quindi all'evidenza del segno martiriale, portando a compimento quella ricerca di aderenza tra uomo e Dio, che generalmente guida ogni spiritualità, ma che funziona qui insieme da causa e da strumento, in quanto è possibile cogliere il congiungimento proprio nell'abisso del sacrificio, in cui la creatura perviene, attraverso lo stato di vittima, a una disposizione capace di unire la maestà della glorificazione alla carità del dono di sé nella propria consumazione, recuperando curiosamente certe istruzioni neantiste presenti già nello *Chapelet secret*, solo per citare una testimonianza più prossima e interna, e certamente secondo un tratto classico della martirologia o del pensiero mistico dell'epoca, che abbondano e si ispirano alle indagini erudite sulle Scritture.

¹¹¹² *Lettre imprimée à l'abbesse et religieuses de Port-Royal pour les consoler [en may 1661]*, in *Ars.*, ms. 6036, t. III, années 1661-1665, f. 344.

¹¹¹³ *Ivi*, ff. 344-344v (sottolineature nostre).

5.2. Gli scritti della resistenza.

La grande persecuzione di Port-Royal si sviluppa nell'arco di circa otto anni, dal 1661 al 1669, nelle due fasi opposte di esilio e reclusione, concludendosi con quel periodo che è poi passato alla storia col nome di *paix de l'Eglise*: nel frattempo, la comunità è riuscita purtuttavia a sopravvivere e a portare avanti con fermezza la propria risoluta decisione del rifiuto della segnatura, dacché il rigore e la perseveranza non pervengono alla pertinacia ostinata tipica delle eresie, ma rappresentano piuttosto il risvolto pratico della conversione del disagio e della sofferenza, di volta in volta determinati dalle misure punitive, in un insegnamento di umiltà e sapienza, capace di giungere infine a coronare il tesoro spirituale della comunità di Port-Royal, formato dalle istruzioni concernenti la riforma e i suoi testi ufficiali; gli scritti di pietà precedenti la persecuzione; la poderosa raccolta memorialistica, cominciata già a metà secolo; le numerose relazioni di prigionia, redatte durante il periodo della dispersione negli altri conventi¹¹¹⁴, e infine dal *corpus* di avvisi e riflessioni che delineano la compatta ideologia della resistenza.

Bisogna ricordare che la prigionia partecipa della lunga serie di eventi che orientano la scrittura di Port-Royal, che nasce solitamente di circostanza o come esercizio d'obbedienza; inoltre, nelle opere a carattere storico prodotte all'interno del monastero spicca l'elemento carismatico e agiografico, in quanto riflesso di una storiografia che si compone di ritratti e pone una dinamica insieme personale e corale secondo quella retorica gallicana di cui ha scritto Marc Fumaroli¹¹¹⁵, contribuendo parallelamente alla formazione di una macroidentità nel lungo periodo, ovvero di un elemento diacronico e sedimentato in cui la comunità si riconosce e che è determinato giusto in opposizione all'etichettamento *negativo* dell'oggetto stesso da parte degli avversari: se infatti per i poteri politico ed ecclesiale Port-Royal non è che una setta votata a testimoniare una verità eretica, da purificare (o sgominare) con l'imposizione di una prigionia; per le religiose la persecuzione rende

¹¹¹⁴ Le relazioni sono infine raccolte e pubblicate molto tempo dopo all'interno della miscellanea *Divers actes*, op. cit.

¹¹¹⁵ *Visione ed estasi. Figure del rapimento*, in *Visioni ed estasi. Capolavori dell'arte europea tra Seicento e Settecento*, catalogo a cura di G. Morello, Ginevra-Milano, Skira, 2004, pp. 25-33.

emblematici gli attributi di un soggetto principalmente vittima, più che attore di resistenza. In quest'ambivalenza dell'identità comunitaria si dovrebbe inquadrare la circostanzialità degli scritti dell'intera letteratura delle monache, da cui si può per contro trarre il carattere stabile di un preciso oggetto storico, politico e religioso che corrisponde al Port-Royal di cui conosciamo al presente le rovine e le pietre, accanto al monumentale Port-Royal di carta delle *querelles* gianseniste, pur essenziali nella sua definizione.

La persecuzione è stata infatti a lungo preparata dagli avversari e trova la sua forma effettiva solo precisandosi gradualmente nel tempo; in parallelo, la riflessione sulle modalità di opposizione si conforma a tale sviluppo e si muove principalmente su due versanti: da una parte una prassi fatta d'avvisi e istruzioni da applicare di fronte al nemico; dall'altra, un'interrogazione continua sul nodo problematico di una persecuzione interna alla Chiesa, operata da cristiani contro cristiani che vogliono esplicitamente restarvi. Entrambi si ritrovano nella produzione sia delle monache che dei difensori di Port-Royal, con la precisazione che, per quanto concerne le religiose, a differenza che per i *messieurs*, si aggiunge una condizione di necessità pratica, individuabile nell'impossibilità di una fuga, nascondimento o esilio che sia, relativa al voto di stabilità e alla conseguente dipendenza diretta dello stato monastico dall'istituzione.

Al tempo della persecuzione, Port-Royal ha da tempo compiuto il passaggio di giurisdizione dall'Ordine cistercense all'Arcivescovado di Parigi, per favorire lo sviluppo della riforma angelicana: ma la scelta si rivela d'improvviso fatale, a causa degli interessi particolari della Corona, che vuole volgere a proprio favore la complicata questione teologica ed ecclesiologica dell'obbedienza rispetto all'infallibilità papale *de facto*, che pure resta il principale motore dell'azione repressiva. Più precisamente, l'autorità regia mira ad acquisire, in sostituzione della nomina elettiva, la discrezione regale di una badessa perpetua, giogo dal quale Port-Royal si è svincolato già nel 1629, tramite una difficile operazione di negoziazione da parte di mère Angélique. Ciò sarà infine ottenuto con la separazione definitiva dei due conventi, ciascuno dei quali seguirà una

strada propria, pur mantenendo un legame più o meno solidale¹¹¹⁶: mentre infatti Port-Royal-des-Champs, secondo gli accordi presi al tempo del trasferimento parigino, conserva formalmente il privilegio della carica elettiva, anche se diviene regolare l'introduzione di religiose esterne alla guida della *maison* durante la persecuzione; il convento del faubourg si svincola invece completamente dalla riforma, per diventare, una volta sgomberato dalle religiose di Port-Royal, una dimora claustrale di lusso per l'aristocrazia.

Se dunque la resistenza è incapace di agire contro la lenta sparizione della comunità in ragione dell'interdizione del rinnovamento e contestualmente alla graduale scomparsa delle figure di riferimento, per esilio o per normale decesso; di contro, alla scelta non-violenta non resta che operare nell'obiettivo preciso di conservare lo spirito della Casa senza alterazioni, al di là delle vicissitudini storiche e a conferma e testimonianza dell'autenticità della scelta intrapresa e dell'ortodossia della condotta. La resistenza alle condanne pontificie si appoggia paradossalmente su una concezione fissista della Chiesa, inalterabile e infallibile, che porta al dilemma tra l'obbedienza dovuta alla Chiesa presente e quella riservata alla Chiesa di sempre. In tal senso è significativo che Antoine Arnauld nella sua *Apologie*¹¹¹⁷ si avvalga dell'esempio del piccolo numero che mantiene la retta fede cattolica; mentre¹¹¹⁸ la maggioranza versa nell'errore, in quanto è la testimonianza

¹¹¹⁶ Cf. l'art. di Simon Icard, *Sœurs ennemies ? Pour une histoire conjointe de Port-Royal de Paris et de Port-Royal des Champs après 1665*, «Chroniques de Port-Royal», 62/2012, p. 15-28. Quando nel 1709 sarà distrutto per ordine regale l'antico monastero agli Champs, tutti i beni di Port-Royal saranno aggiudicati al convento di Parigi, nonostante la separazione piena e intera delle due *maison* fatta quarant'anni prima, al tempo della Paix de l'Eglise.

¹¹¹⁷ Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, pp. 603ss.

¹¹¹⁸ La resistenza alle condanne pontificie si appoggia su una concezione fissista della Chiesa, inalterabile e infallibile, che porta al dilemma tra l'obbedienza dovuta alla Chiesa presente e quella riservata alla Chiesa di sempre. È significativo che Antoine Arnauld nella sua *Apologie* (t. XXIII, pp. 603ss) si avvalga dell'esempio del piccolo numero che mantiene la fede cattolica nell'ortodossia mentre la maggioranza versa nell'errore: è la testimonianza della verità, che insieme sostiene la fede della resistenza e dà forza alla combattività alla luce di una convinzione interiore di giustizia rispetto alle condanne che si succedono nel giro di un cinquantennio. All'inaspirarsi delle condanne interviene un risvolto escatologico e una fascinazione per i miracoli (Maire, *Les convulsionnaires*, op. cit., 1985) che alimenta la convinzione che la Chiesa di sempre non viene distrutta ma ridotta al piccolo numero e potrà realizzarsi in futuro quando al suo trionfo si manifesteranno giustizia e verità (C.L. Maire, *L'Eglise et la Nation*, «Annales E.S.C.», 46/1991, pp. 177-205). L'idea che la riforma cattolica sia costrittiva se non inadatta nel suo carattere ipergerarchico tridentino (l'espressione è del gesuita Th. Raynaud, op. cit. in Jean Orcibal, *Origines du jansénisme*, t. II, p. 354) viene recepita dalla nascente cultura illuminata come l'origine dogmatica, comunionale ed escatologica di quel che si combatte nel giuridico, nel sociale e nel politico. Nel Giansenismo, l'aspetto individuale è posto in primo piano all'interno della dialettica tra rigenerazione personale e ristrutturazione collettiva. La propria vocazione è abbracciata per approfondire la fede nella relazione filiale con Dio in vista della salvezza: la pratica della direzione spirituale aiuta il discernimento e il riconoscimento dell'azione divina e favorisce la risposta in uno sforzo di consapevolezza e responsabilità. L'educazione alla vocazione attinge al fondo del cuore come luogo sensibile alle verità rivelate attraverso un insegnamento cate-

della verità che insieme sostiene la fede della resistenza e dà forza alla combattività alla luce di una convinzione interiore di giustizia rispetto alle condanne che si succedono nel giro di un cinquantennio: al loro inasprirsi, si reagisce introducendo nelle meditazioni un risvolto escatologico e una fascinazione per i miracoli che alimenta la convinzione dell'indistruttibilità della Chiesa di sempre, ridotta al piccolo numero e destinata a realizzarsi in futuro, quando al suo trionfo si manifesteranno giustizia e verità¹¹¹⁹.

Una breve sintesi del 'caso di coscienza' si può rintracciare nella testimonianza di Geneviève de l'Incarnation Pineau, la quale, citando un biglietto di supplica da parte di una suora sconosciuta all'arcivescovo per concedere la grazia degli ultimi sacramenti, esprime compiutamente quella che è stata di fatto la posizione maggiormente condivisa dalle monache:

Je vous puis assurer, Monseigneur, qu'il n'y a que la seule crainte d'offenser Dieu qui m'empêche de satisfaire à ce que vous demandés de moi, & que je suis dans la disposition de vous obéir jusqu'au dernier soupir de ma vie, dans les choses qui ne troubleront point ma conscience¹¹²⁰.

5.2.1. *Il risvolto pratico: gli « Avis » di mère Agnès Arnauld.*

La privation où nous sommes réduites des secours et des exhortations que nous avions accoutumé de recevoir nous oblige à nous exhorter nous-mêmes¹¹²¹.

In una fase cruciale della persecuzione, contemporaneamente alla decisione del re d'isolare la comunità delle religiose nel monastero degli Champs, lasciando le sole nove firmatarie in quello di Parigi, Hardouin de Péréfixe, arcivescovo di Parigi, decide di interdire alle monache la partecipazione ai sacramenti e obbligarle alla recita silenziosa dell'Ufficio dal 1665 al 1669, punizione usualmente inflitta a chi è colpito da scomunica: l'avvenimento è subito convertito positivamente dalla

chetico e una vivida pratica liturgica. In questo senso la conversione autentica e duratura contribuisce all'edificazione della co-munità intra. La pratica sacramentale sarà quindi l'approfondimento e l'arricchimento di una relazione già stabilita e personalizzata: così trovano ragione il rifiuto dell'attrizione a favore della contrizione e la pratica della comunione a intervalli distanti di frequenza. Contro la persuasione collettiva della pietà barocca viene coltivata la conversione personale all'interno di una comunità gerarchizzata, che fornisce i mezzi della crescita spirituale

¹¹¹⁹ Catherine Maire, *L'Eglise et la Nation*, «Annales E.S.C.», 46/1991, pp. 177-205.

¹¹²⁰ *Acte de visite 15 juin 1664*, in *Divers actes*, op. cit., p. 436, col. 2.

¹¹²¹ BN, f. fr., ms. 13808, f. 26.

comunità, perché se, sulla scorta dell'insegnamento agostiniano¹¹²², i sacramenti sono il segno visibile della grazia invisibile, che si adatta alla natura dell'uomo, pur agendo e trovando la loro causa efficace nella Passione redentrice del Cristo; a maggior ragione, con la loro privazione, è possibile partecipare ancor più direttamente alla Passione per via spirituale, condividendo la sofferenza per una decisione ingiusta da parte del ministero preposto alla condanna, come fu per il Sinedrio o per gli altri giusti perseguitati, da Giobbe a Esther: il conflitto di autorità permette l'apertura della fonte stessa della grazia, permettendo di privilegiare l'efficacia contro il segno, come il martirio è tradizionalmente la figura del battesimo. Così, nel giugno del 1664, quando stila un breve elenco di istruzioni da adottare in caso la persecuzione peggiorasse o venisse nuovamente inflitta alla comunità, mère Agnès si esprime chiaramente sull'argomento.

Quand même ils seroient retranchez exterieurement de la Communion par un jugement injuste: ...ce seroit avoir une idée trop basse de ce Mystere incomprehensible aux sens, de croire qu'il dépendit tellement des hommes qui le consacrent & qui le distribuent, que Jésus-Christ ne pût se communiquer que par leur ministere aux ames pures, que l'injustice des hommes arrache malgré elles de cette sainte & divine Table. Et comme en cette qualité les sens y troivent moins d'accès, n'étant visible que par les especes qui le couvrent dans l'Eucharistie, il n'y aura que la pureté de cœur qui nous rendra capables d'y participer¹¹²³.

Gli *Avis pour le temps de persécution*¹¹²⁴ rappresentano il documento interno più antico e importante circa lo sfondo teorico della pratica della resistenza. Della ricchezza insieme spirituale e identitaria di Port-Royal, nella singolare commistione di storia e sentimento religioso che caratterizza il monastero, partecipano infatti gli *Avis* che mère Agnès lascia alle religiose poco prima dell'acme di violenze cui sono sottoposte le monache¹¹²⁵. Avendo collaborato con mère Angélique, scomparsa nel 1661, Agnès è considerata la co-riformatrice vivente e pertanto guida

¹¹²² Cf. DCD, 10, 5.

¹¹²³ *Avis donnés par la Mère Catherine Agnès de Saint-Paul Arnauld, Sur la conduite que les religieuses devoient garder au cas qu'il arrivât du changement dans le gouvernement de sa maison, au mois de juin 1663* in *Diverses actes*, op. cit., p. 93.

¹¹²⁴ *Ivi*, pp. 73-91. Facendo parte di quella letteratura di circostanza che caratterizza la produzione delle monache di Port-Royal, gli *Avis* hanno guidato la comunità anche in occasione dell'inasprimento dei rapporti con la corona intorno al 1679 e successivamente: risalgono alla Quaresima del 1680 le profonde *Reflexions* di mère Angélique de Saint-Jean, in cui applica una visione pressoché provvidenzialistica alla redazione della zia, supponendo una sua capacità di previsione di una ulteriore persecuzione futura.

¹¹²⁵ Quando nel 1661 vengono ritirate pensionarie e novizie dalla comunità, per essere trasferite in altri monasteri, si mira a diminuire l'area di influenza delle personalità più carismatiche e maggiormente decise al rifiuto della firma; ma l'interdizione dei sacramenti e la dispersione del 1664 hanno l'obiettivo punitivo esplicito, che trova infine il suo assetto nel proprio contrario, cioè nell'assembramento in prigione, l'anno successivo.

spirituale del monastero, pur non essendo più badessa da tre anni, lasciato il posto a mère Madeleine Agnès de Ligny.

Per quanto concerne lo stato delle fonti degli *Avis*, le esigue testimonianze manoscritte¹¹²⁶ si accompagnano alle diverse edizioni a stampa: la prima risale al 1718, cui seguono l'inserimento nei *Divers actes* (1724)¹¹²⁷ e nella storia delle persecuzioni a cura di Pierre Leclerc (1753)¹¹²⁸. Entrambe la datano al giugno 1664, trovando conferma nella prima menzione diretta degli *Avis* in un frammento di Antoine Arnauld, dove afferma d'aver rivisto lo scritto¹¹²⁹. L'estratto che inserisce Jérôme Bésogne nella sua storia di Port-Royal¹¹³⁰ anticipa a giugno 1663 la datazione dello scritto, mentre Charles Clémencet situa in quel tempo il debutto della stesura, la quale deve avere quindi richiesto circa un anno, restando pur sempre incompiuta, almeno secondo l'annotazione di Angélique de Saint-Jean, risalente alla Quaresima del 1680¹¹³¹, per cui è possibile ipotizzare che la revisione dello scritto sia stata interrotta dalla necessità di pubblicare in tempi brevi le *Constitutions*, in quanto documento ufficiale capace di rendere pubblico l'esempio la purezza della condotta religiosa del monastero, piuttosto che divulgare l'abbozzo di un vero e proprio piano di resistenza.

Tale scelta è dovuta a un preciso orientamento dei superiori, le cui istruzioni, però, redatte per dirigerle durante la persecuzione, non raggiungono tuttavia il dettaglio pratico degli *Avis*. Nondimeno, l'impegno di Antoine Arnauld nella difesa delle religiose è considerevole: i suoi scritti contengono delle linee-guida che dialogano continuamente con il dibattito interno della comunità, nella reciproca condivisione delle posizioni, che si

¹¹²⁶ Il ms. conservato presso la BPR (ms. PR 128, fasc. 1) porta il titolo *Avis [de la mère Agnès] sur la conduite qu'il faudra tenir au cas qu'il ariue du changement dans le gouvernement de la Maison*: datato 1664, è essenzialmente vicino al testo delle successive edizioni a stampa.

¹¹²⁷ *Diverses actes*, op. cit., pp. 73-91. È l'edizione qui presa di riferimento.

¹¹²⁸ *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal, écrite par elles mêmes*, Villefranche, 1753, t. I, n. 6, pp. 310-323.

¹¹²⁹ La revisione dello scritto dev'essere stata condotta da almeno tre persone, tra Arnauld, il destinatario del biglietto, rimasto sconosciuto, e Claude de Sainte-Marthe, menzionato nel testo. «Je vous envoie par Monsieur de Sainte Marthe l'écrit de mère Agnès. Je l'ai lu exactement et je vous avoue que je n'a jamais rien vu de plus édifiant et de plus solide, pourvu qu'on en retranche ce que j'ai marqué avec un crayon. J'ai prié Mr. de Sainte-Marthe de voir aussi cet écrit & de vous en dire son avis. J'espère qu'il fera de mon sentiment, &c.» (OC, 1775, t. I, lettre CLXXIV, p. 499).

¹¹³⁰ Bésogne, *Histoire*, op. cit., t. II, pp. 63-70.

¹¹³¹ «Ces avis n'ont pu servir dans le tems pour lequel ils avoient été écrits; parce qu'ayant été achevés trop tard, on n'eut pas le tems de les revoir. Il sembloit donc qu'ils seroient inutiles. Mais la providence de Dieu qui veille sur tout, nous les réservoir pour ce tems-ci [Mars 1680]» (*Reflexions*, pp. 2-3).

modificano (di poco) man mano che avanzano la persecuzione e le relative reazioni. Già qualche anno prima Arnauld redige un *Ecrit pour justifier les Religieuses* (t. XXIII, n. V), dove si presenta la persecuzione come una reazione da parte dell'autorità ecclesiastica al rifiuto da parte delle monache di esplicitare la loro posizione circa la questione di fatto in Janssen, sospettate per di più di avere accesso alla materia teologica sotto l'influenza dei direttori, i quali, al contrario, si premurano di non far circolare all'interno del monastero qualunque lettura che possa essere polemica, men che meno la *Fréquente Communion* attorno alla quale vertono principalmente le dispute in quegli anni. Thomas Du Fossé, nella sua storia di Port-Royal, annota «[qu']on étoit d'ailleurs bien aise d'épargner à ces saintes filles, qui ne demandoient qu'à s'édifier, tout ce qui avoit le moindre air de contestation»¹¹³².

In generale, i direttori delle religiose cercano di non coinvolgerle in alcuna delle questioni che non riguardino la fede e la pietà o che non mirino alla loro edificazione¹¹³³, oppure che contengano delle sottigliezze che le religiose non sono capaci d'intendere¹¹³⁴. La duchessa di Longueville testimonia che non è mai stato loro parlato della materia del Formulario, finché non siano state obbligate a firmarlo, esigendo la loro posizione in merito¹¹³⁵. Effettivamente, nel monastero circolano diversi scritti per la loro istruzione¹¹³⁶, ma nel tentativo di non coinvolgerle strettamente nel merito del dibattito e per una loro migliore comprensione, si presentano come una riduzione della tematica, che non è sufficiente a togliere le difficoltà sulla firma del formulario, anzi generando l'esigenza di una segnatura corredata dall'espressione chiara dell'intenzione di firma, con la conseguente restrizione della sottoscrizione alla questione di diritto, avvalorando di fatto l'accusa mossa dagli oppositori di eludere l'ordinanza di una firma completa¹¹³⁷. Nei due *Avis*¹¹³⁸ indirizzati da Arnauld

¹¹³² *Histoire générale de Port-Royal*, op. cit., t. IV, p. 33.

¹¹³³ *Acte du 5 juillet 1664*, in Journaux, in *Divers actes*, op. cit., pp. 60 [798]- 61 [799].

¹¹³⁴ *Apologie pour les sœurs de Port-Royal*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, Pt. I, p. 103. Le letture sono circoscritte a opere di pietà lontane dalle contestazioni.

¹¹³⁵ *Relation de la Paix de Clément IX par Mme de Longueville*, t. I, p. 74; *Apologie pour les sœurs de Port-Royal*, op. cit., pt. II, p. 31; pt. III, p. 7.

¹¹³⁶ Cf. *Trois avis pour l'instruction des Religieuses sur la grâce*, in Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, n. IV.

¹¹³⁷ A tal proposito Arnauld redige a nome delle monache *Deux écrits où l'on justifie la signature du second Mandement*, in *Apologie pour les sœurs de Port-Royal*, op. cit., nn. 6-7).

¹¹³⁸ Arnauld, *Œuvres*, op. cit., t. XXIII, n. 9.

alle religiose, si afferma che il rischio di offendere Dio con la firma incondizionata è maggiore del pericolo cui ci si espone col suo rifiuto. Infine, quando alcune monache si decidono alla firma pura e semplice del formulario, Arnauld compone un *Ecrit à l'occasion d'une signature sans distinction*¹¹³⁹, dove si prova l'illegittimità di tali firme.

Altri *Avis* seguono: alcuni riguardano la maniera di rispondere agli interrogatori artificiosi; altri sulla libertà di accogliere pensionarie, postulanti e novizie, qualora governate da persone non sospette: a questi si affiancano altri scritti elaborati come strumento di resistenza: un esempio interno alle opere di mère Agnès si può individuare nella *Confession intérieure*¹¹⁴⁰, che tratta della privazione dei sacramenti e della comunione spirituale, ribadendo il rifiuto di rapporti con le superiori ospiti; cui bisogna associare le *Regles pour le temps d'épreuve*¹¹⁴¹ di Pierre Nicole e i *Principes de conduite*¹¹⁴² di Jean Hamon, pubblicati assieme alla sua autobiografia nel 1734, ma circolanti manoscritti prima del luglio 1664. La posizione di Nicole, poggiando sulla lezione d'Ignazio d'Antiochia, che cita, interpreta tutta la persecuzione delle religiose come il martirio che chiude normalmente l'esistenza del cristiano perfetto: la dimora eterna n'è l'unica preoccupazione e ai nemici visibili nei fratelli bisogna perdonare secondo la prassi evangelica, che accetta interamente la loro ignoranza sul significato profondo delle proprie azioni, modellata su Lc 23, 34. Tra i perseguitati, bisogna mantenere un legame di carità che mantiene la loro forza. I temi di Nicole, sono ripresi da Hamon, sviluppati e corredati con esempi e citazioni scritturistiche, patristiche o storiche, convergendo nell'obiettivo finale d'una decisione rigorosa per la difesa della verità ad ogni costo, purché ci si avvalga di un totale oblio di se stessi. Jean Hamon, invece, fa riferimento alla condanna di sant'Atanasio da parte di papa Liberio, insegnando che il rifiuto di discutere sulla verità si opera in vista di sottrarla al commercio e al compromesso. Porta infine gli esempi emblematici dei Maccabei e di

¹¹³⁹ *Ivi*, n. 10.

¹¹⁴⁰ *De la confession intérieure qui se fait à J. C., par la M. Agnès, in Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal* (BIU, ms. 1260, ff. 32r-41v), pubblicato col titolo *Petit traité sur la confession intérieure et spirituelle qui se fait au Prince des Prêtres Jésus-Christ notre Seigneur, composé par la Mere Agnez*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 235-243.

¹¹⁴¹ *Regles pour le temps d'épreuve & de persécution*, s. l. n. d., in-4°, 8 pp. (BPR, PR 172, n. 10; BIU, ms. 1260, ff. 10r-20r).

¹¹⁴² *Principes de conduite dans la défense de la vérité*, Amsterdam, 1734, in-12, 175 p. (BPR, PR 3330), con all'interno le *Regles* di Nicole.

Thomas Beckett. Anche nel periodo di prigionia, Hamon riesce a seguire le monache sotto le mentite spoglie di medico del convento, essendone di fatto il direttore spirituale: scrive inoltre dei *Petits traités* sulla privazione dei sacramenti e la scomunica ingiusta.

5.2.1.1. *Un testo pendant: le « Réflexions » di Angélique de Saint-Jean.*

In seconda battuta, per una corretta e approfondita lettura degli *Avis* e del loro apporto ideologico, è necessario prendere in considerazione un altro scritto: le *Réflexions pour préparer ses Sœurs à la persécution*¹¹⁴³ di Angélique de Saint-Jean, che commentano il testo di mère Agnès, ma rappresentano un documento a se stante circa l'elaborazione di strategie di resistenza. Nel momento in cui la prospettiva di una nuova persecuzione è molto vicina, la terza badessa Arnauld prende la parola pubblica nella comunità proponendo una rilettura degli *Avis* lasciati dalla zia, a distanza di circa quindici anni, ponendosi con lei in stretta continuità e facendosi forte dell'esperienza della prigionia presso le Annonciades nel 1665. Nascono così le *Réflexions*: la pace della Chiesa ormai da tempo ha fatto cessare la persecuzione, che ha continuato in sordina mediante la piccola editoria clandestina e minaccia di riemergere, facendo temere una nuova persecuzione. La stessa Angélique de Saint-Jean annota al termine dei suoi commenti:

Nous voici à la fin des avis que nous avons lus pour nous conduire dans une épreuve où Dieu ne nous a pas exposées. Nous avons commencé à les lire dans un tems où nous nous croyons bien proches de l'occasion de les pratiquer. Nous ne la voyons pas de si près à l'heure qu'il est, mais il est bon de ne la pas perdre de vue¹¹⁴⁴.

Seppure tale possibilità sfuma in un tempo relativamente breve, le nuove tensioni porteranno infine a quell'inasprimento che, quasi trent'anni dopo, determinerà l'epilogo violento e definitivo della distruzione dell'abbazia (1709), congiuntamente alla decisione del successore di Hardouin de Péréfixe di disperdere le ultime religiose di Port-Royal, inviandole separatamente in dei monasteri lontani fra loro e situati in

¹¹⁴³ *Reflexions de la R. Mère Angélique de S. Jean Arnauld; Abbessse de P[ort] R[oyal] des Champs, Pour préparer ses Sœurs à la persécution, conformément aux Avis que la R. Mère Agnès avoit laissés sur cette matiere aux Religieuses de ce Monastere*, s. l., 1737.

¹¹⁴⁴ *Reflexions*, p. 341.

provincia, al fine di rendere assoluto l'isolamento delle detenute e per evitare di ripetere la situazione di proselitismo rischiosa nel 1664-1665.

Quando infine la pace viene resa a Port-Royal nel mese di febbraio 1669, Angélique de Saint-Jean è ristabilita in un incarico di prestigio, il priorato, conferitole dalla nuova badessa mère Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, mansione che conserverà per nove anni, fino all'elezione al badessato il 3 agosto 1678 per due trienni consecutivi. Circa un anno dopo sarà emessa l'ordinanza regia che limita la comunità nell'accrescere il suo numero in più di cinquanta professe, contestualmente alla cacciata di postulanti e pensionarie e dei *Solitaires* rimasti.

È in tale difficile contesto che, nel 1679, debutta la breve stagione di resistenza, guidata da Angélique de Saint-Jean, quando, il 17 maggio, il nuovo arcivescovo di Parigi François de Champvallon si reca a Port-Royal-des-Champs per espellerne i confessori, le postulanti e gli allievi, in esecuzione dell'ordine della Corona d'esercitare nuove pressioni su Port-Royal-des-Champs, nel contesto dell'*affaire de la régale*¹¹⁴⁵, ordinando la riduzione della comunità al numero di cinquanta, da un totale formato di settantatré suore del coro e venti suore converse¹¹⁴⁶. Durante la Quaresima del 1680, al secondo anno del doppio triennio consecutivo di badessato a Port-Royal-des-Champs, Angélique de Saint-Jean pronuncia allora diversi discorsi capitolari commentando gli *Avis* di mère Agnès per riabilitare la comunità allo spirito di resistenza alla persecuzione. Seppure il provvedimento sia meno duro che quelli degli anni 1660, in quanto non tange le monache circa l'esercizio regolare degli uffici e delle preghiere, esso rappresenta di fatto la condanna a morte del convento, perché vieta l'ammissione di candidati, implicando la graduale sparizione delle monache. Così la comunità riunita in assemblea redige un documento in cui si esplicita la portata sacramentale della resistenza nella recita comune d'una precisa antifona: «Nous dirons tous les jours en commun l'antienne

¹¹⁴⁵ La regale era un antico privilegio del re di Francia che gli permetteva di unire le rendite di certe diocesi del parigino durante un periodo di *interim* tra la morte di un vescovo e l'istallazione di un successore, nel 1673 Luigi XIV tentò di esercitare la regale in tutte le diocesi sotto il controllo francese dopo la morte dei loro vescovi. Condannata da papa Innocenzo XI come una violazione dei primi trattati e delle dichiarazioni dei concili ecumenici, l'espansione del re provocò il rifiuto del papa di consacrare i nominati del re alle diocesi. Luigi XIV in risposta di ciò delle misure contro l'autorità papale, che culminano nel passaggio degli 'articoli Gallicani' nell'assemblea del Clero francese nel 1683. Gli articoli limitavano i diritti papali negli affari della chiesa francese ed esaltavano i diritti del re in materia sia spirituale che temporale. I giansenisti e i loro seguaci nell'episcopato presero generalmente parte col Vaticano nella controversia, aumentando di conseguenza l'ostilità del trono francese.

¹¹⁴⁶ Una sintesi si trova in Sainte-Beuve, t. III, pp. 167-168.

Quasi oliva &c.»¹¹⁴⁷. Il riferimento è al v. «quasi oliva speciosa in campis et quasi platanus exaltata sum iuxta aquam in plateis» (Sir, 24,19), la cui ripetizione costruisce una sorta di liturgia particolare della comunità, tramite cui si connette l'emergenza del gruppo, votato all'elezione, con l'esposizione al pericolo della cancellazione, recuperando la metafora agostiniana della pressione delle olive per argomentare l'agostiniana *pressura mundi*, cioè una lettura delle tribolazioni come positivo risultato dell'azione dello Spirito¹¹⁴⁸. In ragione di ciò, le monache rinnovano il voto di sottomissione alla protezione di san Bernardo¹¹⁴⁹, grazie al quale la comunità è rimasta unita nell'osservanza della regola, al fine di ottenere

la grace de rapporter du fruit en abondance a proportion du soin que Dieu prend de nous cultiver en nous affligeant & en nous consolant en nous donnant sujet de craindre les effets de sa justice & en nous faisant aussy tost eprouver les effet de sa misericorde afin de nous jouir toujours dans l'humilité & dans la confiance qui sont les dispositions generales pour produire toute sorte de vertu¹¹⁵⁰.

L'idea che la comunità possa dar frutto anche nel desolato destino di una sparizione lenta e inevitabile, rafforza lo spirito di resistenza e permette di guardare alla possibilità dell'esempio di pietà, come punto di approdo di una parabola fatale, nell'augurio che il monastero di Parigi, ormai separato, possa recuperare un'eredità costruita nel tempo¹¹⁵¹ e custodita senza soluzione di continuità agli Champs¹¹⁵².

In tale quadro, gli *Avis* di mère Agnès si distinguono dalle *Réflexions* per il focus: non si concentrano a impartire istruzioni di fronte a situazioni già delineate cui reagire; ma nascono dallo sforzo di concepire

¹¹⁴⁷ *Vœu des religieuses de Port-Royal des Champs*, Ars., ms. 6039, t. VI, années 1681-1696, fol. 818v.

¹¹⁴⁸ Cf. Agostino, DCD 19, 16.

¹¹⁴⁹ La devozione bernardiana di Angélique de Saint-Jean caratterizza la vita spirituale del suo badessato e in generale quella della comunità nel periodo tra il 1670 e il 1680. Cf. Simon Icard, *Port-Royal et saint Bernard*, op. cit.

¹¹⁵⁰ *Vœu des religieuses de Port-Royal des Champs*, Ars., ms. 6039, t. VI, années 1681-1696, fol. 818r.

¹¹⁵¹ «...pour supplier ce grand Saint d'ouvir son sein a toutes les ames qui seroient attirées de Dieu a venir chercher leur salut, en ce port contre les petits du siecle, de mesme que pendant sa vie Dieu l'auoit destine a appeller de toutes parts a la penitence ceux qui perissoient dans une vie ou oisyue ou criminelle dont il auoit rempli un si grand nombre de Monasteres qui repandoient partout le monde la bonne odeur de Jesus Christ. [...et] pour luy recommander nostre Monastere de Paris afin qu'il fasse renaistre des cendres des Saintes personnes qui y reposent, & qui ont consacré a Dieu cette maison des eteincelles de leur zele qui puissent y rallumer le premier esprit de charité, de penitence, & de separation du monde qui y a esté autrefois» (*Vœu des religieuses de Port-Royal des Champs*, Ars., ms. 6039, t. VI, années 1681-1696, fol. 818r-828v).

¹¹⁵² Non mancano altri esempi in cui il pensiero di essere l'ultimo rifugio della difesa della verità anche in un senso più generale, come verità della Chiesa, viene in parallelo sviluppato: si rimanda alla conferenza *De la nécessité de défendre l'Eglise chacun en sa manière*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, p. 256-288.

non l'eventualità, ma la modalità di resistenza alle vessazioni del potere costituito, elaborando un potere opposto e contrario che possa operare all'interno stesso della misura punitiva: questa sarebbe la ragione della loro notevole *verve* pratica che arriva, se non alla previsione della dispersione – pure se abbondano le annotazioni «pour les exilées», almeno all'intuizione del caso in cui, pur prigioniere e private dei sacramenti, le religiose siano riunite nel proprio monastero sotto la guida di superiori estranee. Ciononostante, gli *Avis* sono riconosciuti dalle religiose come una prodigiosa previsione e costituiscono per loro un prontuario comportamentale ben utile al tempo di prova: la stessa Angélique de Saint-Jean¹¹⁵³, informa nel 2 luglio 1665 di disporre di regolamenti per le circostanze di disordine¹¹⁵⁴.

Le *Réflexions*, citate tra le opere di pietà più importanti della voluminosa letteratura di Port-Royal¹¹⁵⁵, vengono pubblicate per la prima volta nel 1737, anche Catherine Maire avanza l'ipotesi che sarebbero state pubblicate qualche tempo prima presso gli clandestini di Parigi¹¹⁵⁶. Il ms. conservato presso la Bibliothèque de Port-Royal¹¹⁵⁷ sembra essere tra le probabili fonti della pubblicazione; esiste un'altra testimonianza incompleta alla Bibliothèque de l'Arsenal¹¹⁵⁸. Tra marzo e luglio 1680, Angélique de Saint-Jean tiene dunque al capitolo diversi discorsi che comprendono dei commentari ai ventisette capitoli degli *Avis* che mère Agnès ha lasciato alla comunità più di quindici anni prima. Nell'edizione del 1737, conforme al ms. PR 128, ciascun commentario porta la data della pronuncia ed è preceduto da un *Avis*, citato senza seguire la continuità dell'ordine originale e operando talvolta piccoli interventi che ne migliorano lo stile, e corredato da citazioni scritturistiche. Nello scritto di mère Agnès non ci invece sono riferimenti eruditi, perché si tratta di uno

¹¹⁵³ La nipote considera lo scritto praticamente una profezia, secondo una lettura provvidenzialista ne fa una comunicazione al futuro, legittimata ulteriormente dal fatto stesso che siano stati scritti dall'autrice delle Costituzioni.

¹¹⁵⁴ Saint-Jean, *Relation de captivité*, ed. 1954, p. 246 e nota 191.

¹¹⁵⁵ Cf. *Catalogue des principaux Ouvrages de Piété, composés par MM. de Port-Royal, in Manuel des pèlerins de Port-Royal des Champs*, s. l., Au désert, 1767, p. 59.

¹¹⁵⁶ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, 1998, p. 482.

¹¹⁵⁷ *Réflexions de la mère Angélique de Saint-Jean sur les avis de la mère Agnès* (BPR, ms. PR 128).

¹¹⁵⁸ *Remarques «sur les avis écrits par la M. Agnès pour instruire de la manière dont on devoit agir en cas qu'il arrivast du changement dans la conduite de la maison [de Port-Royal]»: de la main d'une religieuse de Port-Royal* (Ars., ms. 7081, 255 p.). Esso comprende i discorsi pronunciati dal 9 marzo al 19 giugno 1680, mentre il volume pubblicato e il ms. PR 128 ne includono altri che datano fino al mese successivo.

scritto pratico e di circostanza: salvo qualche luogo, ove, in ricordo della morte delle esiliate, c'è un classico riferimento all'esilio di Babilonia; o, in paragone con Giona, si riferisce di quel «lieu si profond, & qui semble hors d'esperance de salut», da dove Dio possa udire «les cris & les prieres que nous lui offrons, comme d'un saint temple où il nous écouterà, & nous fera arriver au Port avec plus d'assurance que qu'elles n'en auraient trouvé dans le vaisseau où elles s'étaient d'abord embarquées»¹¹⁵⁹. Il porto di cui si parla è effettivamente Port-Royal, nella sua sublimazione spirituale, in cui la persecuzione non corrisponde esplicitamente al martirio, in quanto normale conclusione dell'esistenza del cristiano – come nella posizione di Condren o di Nicole –; piuttosto rappresenta l'occasione per una purificazione penitenziale che permetterà di vivere pienamente nel distacco da tutte le cose umane, conformemente all'ideale monastico, in cui le privazioni servono a rafforzare il voto di povertà e il lavoro manuale è compiuto in nome dell'umiltà e dell'obbedienza.

Infine, se negli *Avis* si parla di un 'état présent' nel futuro, senza esaminarlo in sé, ma preoccupandosi di fornire indicazioni pratiche; le *Réflexions*, invece, analizzano la situazione come caso astratto e si lasciano talvolta, specie nella parte finale, a divagazioni in materia di spiritualità di cui i primi non rappresentano che il pre-testo: si tratta effettivamente delle due facce di un unico documento, per cui sembra indispensabile operare una lettura congiunta, che tenga cioè conto della ricchezza apportata dai commentari, scritti con l'intenzione di continuare una tradizione interna perfettamente condivisa e riconosciuta dall'intera comunità. In tal senso, sembra opportuno inoltre integrare con altri scritti che operano in senso normativo sulla pratica della resistenza: primo fra tutti il breve trattato *Sur le danger qu'il y a d'hésiter & de douter*¹¹⁶⁰, di Angélique de Saint-Jean e le importanti testimonianze, in parte pubblicate, ma riunite sottoforma manoscritta nel *Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal* conservato presso la Bibliothèque Inter-universitaire de la Sorbonne¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁹ *Avis*, chap. XXVII, p. 90.

¹¹⁶⁰ Pubblicato in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 289-297.

¹¹⁶¹ BIU, ms. 1260. Cf. *Bibliografia*, sez. *Fonti testuali*.

5.2.1.2. *Analisi congiunta.*

Il est assez difficile de prévoir ce que nous devons faire, ne pouvant sçavoir ce qu'on nous fera; mais cependant, ayant sujet de craindre que nous ne nous trouvions alors depourvûs de tout conseil, nous donnerons ici des avis generaux, de la maniere de se conduire, pour conserver en tout événement une conduite chrétienne & religieuse, telle qu'elle doit paroître en des personnes qui doivent dire avec une grande Martyre: *Mon ame est affermie & fondée en Jésus-Christ*; puisque c'est l'avantage que nous avons dû tirer de tant d'instructions, de maximes saintes que nous entendons depuis si long-temps. L'on pourra marquer ailleurs comment on devra agir dans les occasions & les circonstances particulieres, pour s'opposer, autant qu'il sera necessaire, à l'usurpation des droits de la Communauté, & pour sçavoir allier la prudence du Serpent avec la simplicité de la Colombe, afin de fouler aux pieds le Lion & le Dragon, c'est-à-dire, la violence & l'artifice que l'on pourroit employer contre nous pour arracher de notre cœur l'amour de la verité & la paix de la charité¹¹⁶².

Nella misura in cui adducono questioni di coscienza in supporto di una precisa prassi comportamentale, gli *Avis* costituirebbero una composizione di casuistica, modellata sui frequenti discorsi di comunità sul soggetto delle virtù monastiche, che restano il punto di forza a partire dal quale è possibile attuare una speciale declinazione di resistenza all'autorità legittima, secondo i limiti tracciati da un fermo principio di priorità dell'ordine divino, chiaramente espresso nelle *Réflexions*: «l'obéissance chrétienne est éclairée; elle nous porte à obéir à Dieu lorsque nous obéissons aux hommes, & à regarder l'homme comme nous tenant la place de Dieu»¹¹⁶³. Le autorità detengono un potere non proprio, ma che trova origine nel disegno divino da cui dipende l'intera umanità, chiamata a sua volta a individuarlo in chi ne dispone: in tale posizione conforme all'ecclesiologia più tradizionale, la badessa si avvicina a quella dell'ex-direttore Antoine Singlin, il quale, pur costretto alle dimissioni già nel 1661, in occasione dell'istallazione di M. de Bail alla guida di Port-Royal, scrivendo a madame de Longueville, si dichiara:

...obligé de dépendre de toute sorte de créatures, raisonnables et déraisonnables, bonnes ou mauvaises... J'avoue que cet état quelquefois me serait pénible, si je ne regardais Dieu dans les hommes qui conduit leurs actions les plus dérégées, aussi bien que les bonnes et qui veut que nous dépendions d'eux et lui obéissions en eux à tout moment. Cette obéissance est beaucoup plus étendue et plus pénible que celle qu'on rend aux Supérieurs de Religion et elle est néanmoins d'obligation pour tous les chrétiens¹¹⁶⁴.

Dunque negli *Avis-Réflexions* la prescrizione di obbedienza alle superiori esterne, non consiste nella disobbedienza ostinata, quanto piuttosto in una limitazione del loro potere – questa sì, rigorosa – rispetto a

¹¹⁶² *Avis*, op. cit., pp. 82-83.

¹¹⁶³ *Réflexions*, op. cit., pp. 106-107.

¹¹⁶⁴ Fontaine, *Mémoires*, éd. Mengotti-Thouvenin, op. cit., p. 753.

tutto quel che non riguarda la coscienza o il rispetto delle Costituzioni e contestualmente all'indifferenza per i comportamenti positivi o negativi («caresses» o «ménaces») cui sono esposte le religiose. Se nell'immaginario degli scritti in esame, le limitazioni sono praticate per mantenere il contatto con Dio e vivere più profondamente il luogo della tribolazione, sia esso estraneo o reso estraneo da superiori nominate al di fuori del sistema elettivo di tradizione a Port-Royal riformato¹¹⁶⁵; tuttavia, la legittimità dell'autorità rappresenta in generale la chiave della questione dell'obbedienza, in vista della conservazione prioritaria dell'*esprit de la maison*, che potrà essere salvaguardato dalla sparizione materiale del suo corpo, attraverso la compattezza omogenea – o *corporativa*, se si vuole – della prassi:

On ne dira point la raison pourquoi l'on veut éviter ces communications; mais seulement qu'on desire de demeurer dans la simplicité... de l'Evangile & de la Regle... Ce point est si important, que la fidélité à le pratiquer sera la marque que l'esprit de la Maison se conserve dans la Communauté¹¹⁶⁶.

Nel caso l'ospite arrivasse a «troubler la paix et l'union de la Communauté, par l'introduction d'une conduite étrangère» sarà necessario opporsi «autant qu'il sera nécessaire, à l'usurpation des droits de la Communauté»¹¹⁶⁷. La reazione alla dispersione corrisponde dunque esattamente al contenimento delle comunicazioni verso l'esterno, implicando l'istaurazione di un nuovo regime di clausura che vede, nella privatezza della sofferenza, i limiti di una cella ampia quanto l'intera esperienza della prigionia¹¹⁶⁸, ben al di là quindi della semplice preservazione del gruppo chiuso dall'assimilazione all'esterno. Si tratta di un processo ermeneutico forte alla luce di una tradizione interna: la prigionia, divenuta volotaria, designa metonimicamente lo stato di solitudine o ancora dell'ascesi. Sembra significativo ricordare che la traduzione delle conferenze di Cassiano, proposta a Port-Royal, esplicita una diretta corrispondenza al modello, rendendo il termine «monachos»

¹¹⁶⁵ L'idea che le superiori nominate dall'alto non siano legittime implica la credenza, relativamente frequente, che l'elezione collegiale sia guidata dallo Spirito.

¹¹⁶⁶ *Avis*, op. cit., p. 71.

¹¹⁶⁷ *Avis*, op. cit., p. 73.

¹¹⁶⁸ Ragion per cui le monache non accettano di buon grado di stendere le loro relations de captivité rispondendo all'ingiunzione delle superiori, anche se ciò può essere diventato un tratto di un modello formale di relazione, a partire dall'esempio di mère Angélique de Saint-Jean, che redige lo scritto più pregevole dell'intera recollezione di memorie da lei stessa avviata e presieduta. Cf. Plazenet, *Le foudroiement des ténèbres*, op. cit., p. 111 *et passim*.

con «Solitaire»¹¹⁶⁹. Inoltre, conforta la testimonianza di sœur Catherine de Champaigne, figlia del celebre pittore di Port-Royal, la quale, in uno scritto risalente al tempo della reclusione in stato di polizia presso il monastero degli Champs, ha modo di annotare tale riconversione del luogo di cattività:

Nous sommes ici dans une parfaite solitude,
et nous n'avons que de ces visites intérieures et spirituelles
toutes les autres en étant bannies.
Le monde, et tout ce qui est au-dehors,
n'a non plus de communication avec nous
que l'on a avec les morts qui sont dans le tombeau¹¹⁷⁰.

Come sottolinea Tony Gheerart, sul soggetto dell'opera poetica a Port-Royal, «la poétique de l'espace est directement déterminée par la théologie de la grâce ainsi que par la topographie biblique: la présence de Dieu à l'intérieur de l'âme est figurée par la description de *loci amœni*, tandis que son absence justifie le surgissement de *loci horribiles*»¹¹⁷¹. Si ricordano a proposito i celebri versi di Antoine Le Maistre:

Lieux charmants, prisons volontaires,
on me bannit en vain de vos sacrés déserts.
Le suprême Dieu que je sers
fait partout de vrais Solitaires¹¹⁷².

Il deserto si tramuta quindi in terra fertile per lo spirito a condizione di una chiusura ben delineata. In ciò si può scorgere la motivazione per cui gli *Avis* raccomandano la difficile pratica di una confessione proferita senza apertura del cuore: «...nos Sœurs ne s'adresseront point au Confesseur du Monastere où elles seront exilées... leur défense consiste à ne point ouvrir leur cœur, sinon à Dieu, qui les préservera de s'égarer

¹¹⁶⁹ «Port-Royal multiplie les rencontres fondées sur l'échange verbal. L'entretien fait partie de la règle que se fixent les Solitaires [...] Même les religieuses pratiquaient ce type d'échanges, la mère Angélique ayant remplacé les pauses prévues dans la vie monastique par des assemblées, où la communauté réunie autour de l'abbesse se livrait à des entretiens sur des questions et réflexions proposées par les sœurs» (Sophie-Aurore Roussel, *La présence des Pères du désert dans les mémoires de Port-Royal. De la Thébàide au Sacré Désert*, «Chroniques de Port-Royal» 59/2009, p. 89-90). Si ricordi il *Récit de la conduite et des exercices des pénitents solitaires de Port-Royal des Champs*, redatto da Antoine Le Maistre nel 1644.

¹¹⁷⁰ *Lettre 20 mars 1666 à son père*; op. cit. in Jean Lesaulnier, *Philippe de Champaigne et Port-Royal. Témoignages*, La Rochelle, éd. Association Himeros, 2e éd., 2009, p. 89.

¹¹⁷¹ *Le chant de la grâce. Port-Royal & la poésie d'Arnauld d'Andilly à Racine*, Paris, Champion, 2003, p. 326

¹¹⁷² I versi ricorrono ben due volte nei *Mémoires* di Fontaine (cit., pp. 312 e 380).

en sortant de leur voie»¹¹⁷³. Il divieto della confessione, nel lato senso della comunicazione di sé ad altri, fa pendant col consiglio d'intrattenere un discorso interiore continuo, parallelo alla meditazione regolare, che possa in qualche modo risolvere i movimenti dell'anima nello spazio angusto della cella impermeabile del rigore, ritrovandovi una consolazione tutta spirituale.

C'est pourquoi il faut [s]'entretenir de pensées de paix & de consolation, & se dire à soi-même ce que l'on droit à d'autres que l'on verroit en l'état où l'on se trouve. Si nous craignons les ténèbres, Jésus-Christ est notre lumière [...] Si nous manquons de force, Jésus-Christ sera lui-même notre force¹¹⁷⁴.

Si raccomanda quindi di mantenere la segretezza dell'intimo, al fine che il mondo interiore resti inaccessibile di fronte all'esposizione cui costringono l'esilio o la prigionia, in quanto emblema dell'estraneità dell'elemento diverso in mezzo alla comunità ospite e straniera. Sembra quindi quadrare l'ingiunzione di un'attenta diffidenza nei confronti dei padri spirituali o dei confessori che saranno inviati dalla diocesi, nei confronti dei quali bisognerà tenere un «respect religieux», ma non una «marchandise», perché bisogna aprirsi, secondo le indicazioni paoline, solo a chi è inviato da Dio.

Il est bon de les [les jeunes sœurs] avertir de s'accoutumer à n'être pas faciles à croire toute sorte de personnes, mais à demander à Dieu sa lumière pour ne se pas méprendre en un choix si important [celui du confesseur]¹¹⁷⁵.

Les Peres spirituels, desquels on doit encore plus éviter la conversation que celle des séculiers, [perché si corre il pericolo di] insinuer des maximes & des pratiques spirituelles qui ne se terminent qu'à des amusemens, à des industries, & à des efforts de son propre esprit qui éloignent de l'Esprit de Dieu, plutôt qu'ils ne l'attirent¹¹⁷⁶.

Come sostenere tale regime per quanto concerne le decisioni importanti per le quali si ricorre ordinariamente alla consultazione delle figure di riferimento più prossime? In materia di coscienza o di scelte riguardanti la possibilità di accedere a pratiche e usanze inedite rispetto l'istruzione ricevuta, in ragione della novità del contesto in cui si è inseriti, si applica allora un sistema della fiducia, che circoscrive la comunicazione solo all'interno di un gruppo ben definito: o in se stessi, sottoforma di discernimento interiore, o in attesa del consiglio che

¹¹⁷³ *Avis*, chap. XXII, p. 86.

¹¹⁷⁴ *Réflexions*, pp. 118-120.

¹¹⁷⁵ *Ivi*, p. 241.

¹¹⁷⁶ *Avis*, chap. X, p. 71.

potranno fornire alcune consorelle nominate appositamente per tale compito – si ricordino ad esempio sœur Christine Briquet e sœur Eustoquie de Brégy, entrambe appartenenti alla cerchia di mère Agnès.

On ne consultera point ces Religieuses sur l'état de son ame... elles ne sont pas établies de Dieu pour cela: & pour ne pas demeurer sans conduite, on se conseillera à quelques-unes des Sœurs de la Maison, qu'on choisira par l'avis & la permission de notre mère, qu'il faut demander par avance¹¹⁷⁷.

Afin de tenir une conduite sûre, ce ne seront point les Sœurs particulières, mais celles que l'on aura nommées pour être le conseil des autres, qui jugeront cde ce qui se devra faire selon les occasions¹¹⁷⁸.

Pour ne se pas donc tromper dans cette résistance, ce ne sera pas les Sœurs particulières, mais celles qu'on aura nommées pour être le conseil des autres qui jugeront de ce qu'il y aura faire en tel cas¹¹⁷⁹.

La chiusura del sistema è dunque stringente. Mère Agnès raccomanda come regola generale di opporsi con discrezione ai cambiamenti delle osservanze introdotti dalle nuove superiore o praticate nella comunità d'esilio: solo per la frequenza della comunione è prescritta una conformità pura e semplice¹¹⁸⁰; per il resto, si affida alla mediazione delle consigliere prescelte la fedeltà all'*esprit de la maison*, in ragione del quale alcuna lamentela o richiesta di soccorso può essere autorizzata a fuoriuscire dal convento, né la richiesta di consolazione o la reticenza circa il proprio stato sono concesse nelle comunicazioni esterne, in quanto potrebbero apparire una condanna o un giudizio sulla comunità ospite¹¹⁸¹ o sulla propria posizione, com'è vissuta in segreto al di là della dissimulazione. Sembra interessante che Angélique de Saint-Jean, citando il capitolo IX *Du Parloir*, lo arricchisca¹¹⁸² con un versetto dei *Proverbi* (10, 19): «les longs discours ne seront point exemts de

¹¹⁷⁷ *Ivi*, chap. III, p. 75.

¹¹⁷⁸ *Ivi*, chap. X, p. 71.

¹¹⁷⁹ *Avis*, chap. X, p. 71.

¹¹⁸⁰ In riferimento a tale istruzione, è specificata anche l'accettazione di una minore frequenza della comunione, fino possibilità estrema di una dilazione molto estesa degli intervalli, sull'esempio di Maria Egiziaca o degli anacoreti. «Pour les exilées. Si l'on communie moins souvent dans le Monastere où nos Sœurs seront exilées, que nos Constitutions l'ordonnent, elles suivront la coutume de cette Maison, sinon elles se contenteront de communier tous les huit jours... La réitération des Communions n'est pas nécessaire de la part de la Communion même qui n'a pas un effet limité par le tems, & dont une seule participation peut être suffisante pour toute la vie» (*Avis*, chap. XXI, p. 85).

¹¹⁸¹ «Elle fera une heureuse nécessité de n'oser juger de rien, & encore moins de parler des affaires d'autrui, ni écouter ce que les Religieuses de ce lieu-là voudroient dire qui ressentiroit le murmure» (*Reflexions*, p. 275).

¹¹⁸² E stato già sottolineato che Angélique de Saint-Jean apporta diverse modifiche alle citazioni agnesiane, ciò facendo parte della loro prossimità. Si annota, ad esempio ulteriore, che nel citare il capitoletto *Renoncement aux consolations humaines*, le *Reflexions* rimarcano il lato pratico in *Supprimer toute plainte dans les Lettres & les Visites*, in un inaspettato scambio di prospettive tra i due testi.

péchés»¹¹⁸³, a sottolineare che la chiusura delle comunicazioni si esprime anche nella contrazione dei discorsi, che devono farsi succinti non soltanto per necessità strategica; ma anche in conformità alla regola monastica del silenzio, che concede solo la parola necessaria ed essenziale. Come sottolinea mère Agnès in altri normativi dell'attività di resistenza, la pratica del silenzio corrisponde alla volta a una distinzione forte tra le vittime e i persecutori e al ritiro nell'ascesi monastica mirante al raggiungimento del dialogo con dio:

Que si nous prenons les sentimens des personnes du monde nous deviendrons comme vn sel qui a perdu sa saveur & qui ne merite plus d'etre foulé aux pieds des hommes qui se scandalissent de voir des ames religieuses si peu conformes a leur etat & comme on ne peut estre spirituelle que par vne pente de cœur a toutes les choses qui entretiennent en nous des sentimens spirituels, on doit s'exercer au [recueillement] intereur & au silence avec les creatures pour se rendre dignes de parler a Dieu¹¹⁸⁴.

Cet etat de silence & de gémissement doit être encore vne obligation nouvelle & particuliere de n'ouvrir point la bouche pour s'entretenir inutilement les vnnes les autres, voyant qu'on la fermée pour témoigner publiquement a Dieu les saintes delices que l'on trouve a lui rendre des actions de graces & a luy faire des prieres par les quelles on l'invoque a haute voix aussi bien que par les mouvemens du cœur¹¹⁸⁵.

Bisogna intatti tener conto che gli *Avis* si muovono secondo un doppio codice. Da una parte, secondo un tracciato relativamente comune¹¹⁸⁶, essi rielaborano l'eredità monastica nel tentativo di convertire la reclusione in 'tebaide'¹¹⁸⁷, rientrando nel progetto più generale, secondo cui il discorso collettivo d'argomento ascetico, se non anacoretico, è menato dalla comunità e dal suo *entourage* autonomamente rispetto l'esperienza della persecuzione. Va da sé che il valore strategico è prima di tutto relativo a una mitografia precisa, che arricchisce il senso della recollezione e la pubblicazione degli *Entretiens et conférences* di mère

¹¹⁸³ La citazione scritturistica è peraltro tirata dalla traduzione di Le Maitre de Sacy, *Les proverbes de salomon* (Paris, Savreux, 1672), a testimonianza della circolazione di tali pubblicazioni almeno all'interno del gruppo cùlto delle monache.

¹¹⁸⁴ *De la confession intéreuse*, BIU, ms. 1260, ff. 38v-39.

¹¹⁸⁵ *Sur l'interdiction de l'office*, BIU, ms. 1260, f. 48.

¹¹⁸⁶ Cf. Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite à l'age classique. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996 e il numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal», dedicato all'argomento *Port-Royal et les mémoires* (48/1999).

¹¹⁸⁷ Col nome di Tebaide si designa la regione desertica dell'Alto Egitto non lontano dalla città di Tebe, dove diversi cristiani dei primi secoli si ritirarono fuggendo alle persecuzioni e si dedicarono a condurre una vita ascetica. Si tratta di un riferimento frequente negli scritti dei direttori di Port-Royal, si consulti a proposito il numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal» dal titolo *Port-Royal et la tradition chrétienne d'Orient* (59/2009). In part. Sophie-Aurore Roussel sottolinea nel suo articolo *La présence des Pères du désert dans les mémoires de Port-Royal. De la Thébaïde au Sacré Désert* che «la Thébaïde est donc une figure privilégiée de l'imaginaire de Port-Royal, elle marque une étape fondamentale dans cette dialectique qui mène du *locus horribilis*, déserté par la grâce, au jardin sanctifié par la résurrection de l'âme» (p. 88).

Angélique¹¹⁸⁸ (pronunciati, come pure le *Conférences* della nipote, che rappresentano una valida testimonianza di un'oralità tradotta in scrittura, sul modello illustre dei Padri¹¹⁸⁹. Dall'altra, gli *Avis* assolvono alla necessità di mantenere compatta l'esclusività del gruppo contro le intrusioni illegittime o, che è lo stesso, contro la dispersione o l'esilio, mediante meccanismi che ne incentivano la coesione (almeno in un ordine spirituale).

Ce qui doit davantage contribuer à faire trouver l'ordre de Dieu dans le desordre, & le profit dans la privation de tous le moyens qui le devoient procurer, sera de se maintenir les unes avec les autres dans l'union de la charité, qui attirera Dieu au milieu de nous; aiant dessein qu'il rende par sa grâce notre affection mutuelle plus forte & plus inébranlable qu'elle n'a jamais été¹¹⁹⁰.

I comportamenti di resistenza si fondano quindi su una ricomprensione delle virtù monastiche¹¹⁹¹, rimarcando la scelta prioritaria del distacco dal mondo, inteso come unica soluzione contro l'ingiustizia che il mondo stesso opera: sull'esempio e col fine di unirsi al dio cristiano che soffre nella solitudine della croce, la separazione dà modo di sopravvivere alle misure punitive vivendole come un «esercizio di fede», in quanto fasi d'un più ampio e sapiente progetto divino:

¹¹⁸⁸ *Entretiens ou Conférences de la reverende mere Marie-Angélique Arnauld, Abbessse & Réformatrice de Port-Royal*, A Bruxelles, Chez Antoine Boudet, 1758. Una prima parte raccoglie i discorsi pronunciati nel 1652; segue una seconda raccolta, a partire da p. 317, relativa all'anno 1654. L'Avvertissement informa sulla modalità di redazione: «L'on sçait que dans le Monastère de Port-Royal on avoit substitué des Conférences familiares & instructives, aux récréations qui se prennent ailleurs entre les repas: chaque Religieuse y proposoit ses doutes, communiquoit ses réflexions, interrogeoit la Mère. [...] On a lieu de croire que ces Entretiens ont été écrits par la Mère Angélique de Saint-Jean... ils commencent la même année qu'elle se mit à dresser & à rassembler les Mémoires de sa respectable tante, en 1652» (pp. IV-VI).

¹¹⁸⁹ Cf. *Conférences de la mere Angélique de Saint Jean, abbessse; Sur les Constitutions du Monastère de Port-Royal du Saint Sacrement*, A Utrecht, [s.e.], 1760. La presenza nel titolo di «abbessse» lascia ipotizzare che questi discorsi siano stati pronunciati in occasione del suo unico e lungo badesato a Port-Royal-des-Champs dal 3 agosto 1678 al 29 gennaio 1684, giorno della sua scomparsa che non le permette di concludere il secondo triennio cominciato nel 1681. Parallelamente, Bernard Chédozeau ha modo di ricordare le fonti portorealiste che si occupano del soggetto dei Padri (cf. *Pourquoi Port-Royal a recours aux Eglises d'Orient sur le sujet de l'Eucharistie (1665-1715 environ)*, «Chroniques de Port-Royal», 59/2009, pp. 211-225): in part. Robert Arnauld d'Andilly, *Vies des Saints Pères du désert*, Paris, Pierre Le Petit, 1675; Nicolas Fontaine, *Conférences de Cassien traduites en françois...*, Paris, Savreux, 1663. Thomas Du Fossé, *Vie des Saints et Saintes tirés des PP. de l'Eglise*, Paris, Le Petit, 1674.

¹¹⁹⁰ *Avis*, chap. VI, p. 78.

¹¹⁹¹ Come mostra una rapida scorta dei titoli: VI. De la Charité mutuelle; VII. De la Pauvreté; XVIII. De l'Obéissance, da confrontare certamente ai Discours de la Mere Angélique de St. Jean a ses sœurs au sujet d'un nouvel arrest pour renouër les Pensionnaires et Postulantes de P. R. des Champs, ou en rappelant les Instructions données au sujet d'un 1er arrest semblable par la feüe Abbessse Marie-Angélique, elle parle sur la Pauvreté et l'humilité que cet arrest va leur donner lieu de pratiquer, conservati nel Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal presso la Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne (BIU, Ms 1260, ff. 2r-10r).

L'état où nous sommes présentement, nous doit servir à entrer dans ce détachement, & cette séparation qui nous donne moyen de nous unir parfaitement à J. C.... si nous entrons dans ce[t]... exercice de foi, qui ne tende qu'à nous détacher de nous-mêmes pour nous attacher à Dieu¹¹⁹². Elles ont embrassé cette voie étroite, qui les oblige à un renoncement perpétuel de leur propre volonté¹¹⁹³.

Nella rinuncia a se stessi per la sequela, il sistema quindi si involge e si chiude all'esterno in una sorta di divieto antisismico che preclude i pochi contatti rimasti, da cui non si accetta né l'eventuale aiuto economico, in ragione dell'esercizio della povertà; né la compassione, perché la resistenza si gioca con le sole forze interiori: in un curioso paradosso, il trinceramento è infatti ricercato in risposta e nella misura in cui s'impone la reclusione.

Il faut dépouiller de toute attente du secours des hommes, & de toute réflexion sur la propre foiblesse. Il est aussi bien inutile de la regarder par comparaison au combat où nous allons entrer; puisque ce ne sera pas par notre propre force que nous serons victorieuses, & que quelque force que nous paroissions avoir, nous devons être convaincues que nous n'en avons point, & ne nous appuyer que sur la grace de Dieu qui est donnée aux humbles¹¹⁹⁴.

La costruzione, tramite l'esercizio della volontà, d'un limite al di là del quale la violenza non può avere accesso conferma insieme la sicurezza di sé e la purità dello spirito della Casa, ragion per cui l'energia che sostiene coraggiosamente la lotta dev'essere esente dal timore e risoluta: «la crainte – scrive Angélique de Saint-Jean – est le plus grand de tous les maux: car elle n'a point de bornes»¹¹⁹⁵. Il limite rappresenta pertanto la purezza di una soluzione d'ordine spirituale, dacché la resistenza rappresenta l'estremo grande atto di devozione, pure mistico, capace di assicurare la compatta appartenenza alla comunità, che si riconosce in esso, e tentare il disorientamento della violenza, annullandola con procedure di dissimulazione¹¹⁹⁶ e conservando un tesoro interiore intaccabile, per costuire il quale la meditazione della Scrittura non

¹¹⁹² *Reflexions*, p. 77.

¹¹⁹³ *Avis*, chap. X, p. 70.

¹¹⁹⁴ *Reflexions*, pp. 23-24.

¹¹⁹⁵ *Ivi*, p. 26.

¹¹⁹⁶ «Ce n'est pas à dire qu'il faille avoir de l'éloignement pour ces personnes, & les traiter avec incivilité, puisqu'il y a un milieu, qui est d'être séparées d'elles dans son cœur en ce qui regarde la confiance, pour ne point perdre de part à un esprit étranger, & de les aimer d'ailleurs comme des Religieuses qui peuvent être agréables à Dieu, mais en qui nous ne devons nullement approuver le dessein qu'elles auraient de tenir la place de notre véritable Mère. Il faudra donc leur [les supérieures intruses] rendre des respects extérieurement, & leur répondre avec civilité, sans entrer en discours avec elles» (*Avis*, chap. V, p. 77).

dev'essere tralasciata, anche ricorrendo al libro della memoria nel caso ne venisse vietata la lettura:

Que si nous étions encore privées de la lecture de l'Évangile, on ne sauroit nous faire oublier plusieurs passages qui sont gravés dans notre esprit, & dont une seule période suffit pour nourrir une âme, pour la fortifier, & pour la défendre contre tous ses ennemis¹¹⁹⁷.
Ce sera de la parole de Dieu que nous trouverons des armes pour lui résister [à l'ennemi]¹¹⁹⁸.

Allo stesso modo, la preghiera restando lo strumento principale per la comunicazione con Dio, la sua regolarità e metodicità devono essere preservate quanto più possibile, pur nel mezzo delle distrazioni e del disagio, evitando gli smarrimenti dell'immaginazione e l'ipertrofia del ragionamento¹¹⁹⁹, in perfetta coerenza con l'insegnamento ribadito costantemente dalle istruzioni per la regolazione della preghiera prescritte in via ufficiale per la vita spirituale del monastero e facenti parte della sua più sana tradizione interna¹²⁰⁰: gli *Avis* si possono senz'altro ascrivere alla categoria degli scritti normativi del monastero, al pari delle *Constitutions* o dell'*Image*, ed anzi ne rappresentano la proiezione in un'eventualità più o meno intravista e guidata dal bisogno di mantenere una disposizione continua all'intervento della grazia, perché sia sostegno nel tempo della prova ancor più urgentemente che nel normale esercizio della fede, in quanto si tratta del momento della sua azione disvelata nell'occasione.

Nous verrions que tous les momens de notre vie pouvant être remplis de sa [de Dieu] grace nous mériterons de l'obtenir effectivement, parce que nous ne nous lasserions jamais de la demander & de l'attendre¹²⁰¹.

¹¹⁹⁷ *Avis*, chap. XIX, p. 75. A dispetto del comune pregiudizio che ritiene le monache incolte o lontane dalla lettura o dall'accesso ai libri sacri o in lingua latina, il passaggio testimonia che le religiose dispongono delle Scritture almeno fino al periodo dei trasferimenti forzati: sœur Eustoquie de Brégy, nella sua cella presso il convento delle Orsoline, dispone di in una cella senza libri né scrittoio, ma può leggere la Bibbia dalla copia che ha provveduto a portare con sé (cf. Besoigne, t. II, p. 130). Della Bibbia non viene specificata l'edizione, ma si ricorda che sono anni in cui l'impresa della traduzione integrale (con testo a fronte) delle Scritture da parte dei *Messieurs* è al suo debutto.

¹¹⁹⁸ *Réflexions*, pp. 24-25.

¹¹⁹⁹ Le *Réflexions* sembrano esser chiare su questo punto: «Quand on a compris que les efforts humains, & les actes qui se font dans l'imagination ne forment pas la véritable prière, il y a sujet de craindre qu'on ne se donne la liberté, sous ce prétexte, de se dispenser de l'attention & de la préparation que l'on doit apporter à l'oraison, & qu'on ne se laisse aller à la négligence qui seroit cause que l'on ne prierait point du tout. [...] Si nous allions faire une oraison bien arrangée, & qu'en même-temps que nous éviterons de tomber dans l'illusion de ces personnes qui croient avoir bien prié lorsqu'elles ont beaucoup travaillé à former des pensées & des résolutions qui procèdent plus de l'esprit que du cœur» (*Réflexions*, pp. 138-140).

¹²⁰⁰ Cf. il paragrafo 3.1, *supra*, p. 134. Raccomandano gli *Avis*, col loro appiglio pratico: «Pour des Conférences où l'on instruit de l'oraison par méthode, à faire des actes, & à dresser son intention, qui est le but de tout ce que l'on enseigne à présent, on s'y trouvera comme aux sermons, sans témoigner de mépris de ces sortes d'instructions, encore qu'elles paroissent fort humaines» (*Avis*, chap. XIII, p. 82, sottolineature nostra).

¹²⁰¹ *Réflexions*, p. 142.

L'espérance soutienne notre âme comme une ancre inébranlable à toutes les tempêtes que la tentation ou la persécution des hommes peuvent exciter contre nous. *Mais cette vertu ne se reconnoît que dans les occasions... La foi conserve une confiance secreta*¹²⁰².

Come la preghiera, così anche la recita dell'Officio è considerata un elemento di sparizione/distinzione dal contesto di punizione, raccomandandone la lettura sottovoce e con l'esplicito obiettivo d'unirsi alla lode della Chiesa universale, oltrepassando la comunità prossima e ricercando nella carità l'unione alla comunità d'origine¹²⁰³. Lo scritto *Sur le danger* istruisce:

Mais quand c'est la cause de Dieu même qui nous empêche de nous assembler, & pour laquelle seule nous nous assemblerions, l'union des coeurs suffit. Et quoique les lieux sont différens, Jésus regarde ces prières comme une seule prière, parce-que les coeurs ne sont pas différens, & qu'elle ne part qu'elle ne part que d'un même esprit¹²⁰⁴.

In tal senso, è toccante l'esempio di Angélique de Saint-Jean che durante la sua prigionia presso le Annonciades recita una litania serale sui nomi delle sorelle che crede in pericolo¹²⁰⁵, a testimonianza che la resistenza opera una liturgizzazione del tempo di prova, marcando la distinzione dell'ordine interiore dall'esteriore nelle coppie speculari di vita di cella e collettiva, o preghiera privata e preghiera comune: «L'Office, où l'on assistera toujours; mais l'on ne rendra point compte de ce que l'on fait à l'oraison»¹²⁰⁶.

La resistenza è quindi un fatto interiore e comunitario, perché la comunità che le religiose vogliono preservare partecipa di un ordine spirituale trovando nella preghiera un luogo astratto per la sua

¹²⁰² *Réflexions*, pp. 21-22 (sottolineature nostre).

¹²⁰³ Ad ogni modo, nel caso di una normale gestione della liturgia, permane l'uso, invalso dai tempi del passaggio di giurisdizione, di leggere il Breviario di Parigi (*Avis*, chap. XVI, p. 74), in ragione della doppia appartenenza liturgica di Port-Royal che si protrae per tutto il secolo. Quando nel 1627 il monastero di Port-Royal, traferitosi a Parigi già da due anni, ottiene il passaggio di giurisdizione dall'arcivescovado in ragione dell'insufficienza e dell'incompetenza dei direttori spirituali e confessori inviati da Cîteaux, adotta il breviario parigino conservando le feste cistercensi e benedettine. Già dal 1570, i tre arcivescovi Gondi avevano cercato di conformare il breviario parigino in funzione di quello romano riformato da Pio V, accogliendo la raccomandazione tridentina all'uniformità della liturgia, come accade anche per gli ordini monastici di Francia (cf. Lekai, *The White Monk...*, op. cit., p. 182). Nel 1643 esce la prima pubblicazione sotto l'autorità dei grandi vicari del cardinale di Retz e a partire dagli anni 1660 diverse commissioni lavorano al breviario parigino per terminare nell'edizione 1680, con notevoli differenze, avvalendosi del progresso degli studi in materia ecclesiastica, sotto l'autorità dell'arcivescovo François de Harlay. Un anno prima, nel 1679, mère Angélique de Saint-Jean ottiene non il ritorno al breviario benedettino, in ragione dei nuovi cambiamenti, ma l'autorizzazione di accomodare il santoriale del breviario di Parigi all'uso, raccomandato dalla regola di san Benedetto, della integrale recita settimanale del salterio.

¹²⁰⁴ *Sur le danger*, art. XI, p. 296.

¹²⁰⁵ Ce ne informa Germaine Grebil, *La mère Agnès et l'Avis pour les temps de persécution*, pp. 141.

¹²⁰⁶ *Avis*, chap. XIII, p. 82.

aggregazione nella misura in cui si espone al rischio della sua estinzione non solo collettiva, ma personale-individuale, dacché «chacun doit reconnoître qui est lui-même capable de tomber»¹²⁰⁷: l'invito a tenere unita la comunità con l'aiuto reciproco anche a distanza e la preghiera continua nel vincolo della carità, sembra essere espresso chiaramente in certi passaggi delle *Réflexions*:

L'idée qu'on doit avoir d'une Communauté: regarder tous les sujets qui la composent comme des personnes unies à Dieu, secourues de sa grace, & liées ensemble par la charité. [...] Qui est-ce donc qui peut établir notre union, & la rendre inviolable? Il n'y a que Dieu¹²⁰⁸.
Demandons-la [la charité] toutes ensemble, & unisson-nous d'un même¹²⁰⁹.

La comunità monacale si basa concretamente sull'esempio della religiosa perfetta, come sottolineano gli *Avis*, la quale è chiamata a «jouir de tous les avantages de ce bannissement, qui consiste à devenir comme aveugle & muette, qui sont les qualité que doit avoir une vraie Religieuse»¹²¹⁰, evitando di cedere all'amor proprio tipico della rilassatezza grazie invece all'instabilità dell'esperienza di persecuzione¹²¹¹, vista come occasione di perfezionamento e tempra della virtù:

...ce sera une autre marque, si tout ce que nous souffrons, nous fait avancer & profiter dans la vertu¹²¹².
...nous rendrons comme volontaire la nécessité où il nous a réduites, & par conséquent nous ne laisserons pas d'avoir part au festin des nôces¹²¹³.

La resistenza consiste dunque in un'operazione della volontà, che converte la contingenza materiale in uno strumento che rientra nel codice identitario della vita monastica e libera dall'inesorabile costrizione¹²¹⁴, tramite la sua accettazione profonda: «voyons si notre cœur y consent, &

¹²⁰⁷ *Reflexions*, p. 42.

¹²⁰⁸ *Reflexions*, p. 40.

¹²⁰⁹ *Reflexions*, p. 272.

¹²¹⁰ *Avis*, chap. XXVII, pp. 89-90.

¹²¹¹ «L'on sera dans ces Monasteres étrangers que nous vivrons avec plus de pureté, ne trouvant point une paix & une satisfaction sensible, qui sont l'objet de l'amour propre, qui s'introduit dans les religions aussi-bien qu'ailleurs» (*Avis*, chap. XXVII, pp. 89-90).

¹²¹² *Réflexions*, p. 136. Angélique de Saint-Jean, commentando Tobia 13, 21-22, attua una lettura spirituale, per esplicitare la gerarchia di tale comunità astratta, dove ciascun componente ha la sua importanza in ordine al ruolo che svolge o alla sua capacità di resistere allo stato di prova: se gli zaffiri posseggono uno sguardo tutto mistico, gli smeraldi sperano, le pietre bianche mantengono la purezza.

¹²¹³ *Reflexions*, pp. 335-336, con riferimento alle dieci vergini di Mt 25.

¹²¹⁴ «Il nous semble que la vérité soit trop forte... Si nous aimions la vérité, elle nous délivrerait» (*Reflexions*, pp. 12-13).

s'il n'a rien à dire qu'amen»¹²¹⁵. Di tale linea di massima esiste ovviamente un risvolto materiale: innanzitutto la ricerca della vita povera, mediante una preparazione preventiva delle privazioni della persecuzione, con la rinuncia al superfluo e il distacco dai beni materiali. Pur se nel capitolo *Pauvreté*¹²¹⁶ si raccomanda di non alienare i beni del monastero, a causa del loro valore spirituale per la storia della Casa, tuttavia vi si consiglia il rifiuto dell'aiuto esterno dai familiari, mantenendo un punto fermo della riforma angelicana ed esprimendo un legame diretto alle Costituzioni, come integrazione e compimento della prassi economica e finanziaria del convento in una lettura che interpreta la virtù monastica della povertà¹²¹⁷. La proiezione spirituale si attua anche per quanto concerne il lavoro in esilio, in quanto l'impiego in lavori umili o l'inoperosità stessa¹²¹⁸ a causa della segregazione sono considerati preziose fonti di umiliazione muta e cieca: è il punto di arrivo, la conversione della persecuzione in prigionia penitente, «convertir la prison en une cellule»¹²¹⁹. Una tarda testimonianza di mère Angélique, qualche tempo prima della sua scomparsa, quando la persecuzione non è che ai suoi esordi, getta le basi per lo sviluppo di una versione penitenziale dell'umiliazione, che sarà ben presente nell'eredità lasciata dalla riformatrice all'intera comunità: si tratta di una lettera a M. de Sévigné, datata 16 maggio 1661, che si trova nell'edizione settecentesca dell'epistolario¹²²⁰. Si cita volutamente dal testo che fornisce Jean Racine nel suo *Abrégé* su Port-Royal: pur sensibilmente diverso da quello delle lettere, è probabile che il poeta abbia avuto modo di attingere a una delle collezioni di copie delle lettere della badessa, apportandovi dei miglioramenti¹²²¹.

¹²¹⁵ *Reflexions*, p. 63.

¹²¹⁶ *Avis*, chap. VII, p. 78.

¹²¹⁷ Tale prassi è destinata a perdurare a lungo: quando nel maggio 1669 mère Angélique de Saint-Jean riceve la notizia dello spolio di molti beni e rendite dal monastero degli Champs, in occasione della decisione del Consiglio di Stato che sancisce la separazione definitiva dal convento di Parigi, commenta: «Enfin par la grace de Dieu nous sommes pauvres & dépouillées des biens de la terre, & je pense que nous serons bienheureuses & héritières du Royaume du Ciel, selon l'Évangile; parce qu'il me semble que, par une plus grande miséricorde encore, Dieu nous faire la grâce de nous en réjouir» (*Lettre XXII* delle *Lettres de la mere Angélique de S. Jean à Mr. Arnaud [sic], écrites depuis que la Communauté fut transférée à Port-Royal des Champs jusqu'à la paix de l'Eglise* [maggio 1668 ca.], p. 31 in *Divers actes*, p. [479]).

¹²¹⁸ *Sur le danger*, chap. IX, p. 294: «Notre salut consiste à ne rien faire».

¹²¹⁹ Simon Icard, *Conclusion*, in *Port-Royal et la prison*, op. cit., p. 222.

¹²²⁰ *Lettre MLXXXVI*, in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. III, p. 534-536.

¹²²¹ Mère Angélique de Saint-Jean fa un riferimento a questa lettera, senza tuttavia fornirne il testo (*Mémoires d'Utrecht*, t. II, p. 134-135).

Enfin, Monsieur, Dieu nous a dépouillées de pères, de sœurs et d'enfants¹²²² : son saint nom soit béni! La douleur est céans, mais la paix y est aussi dans une soumission entière à sa divine volonté. Nous sommes persuadées que cette visite est une grande miséricorde de Dieu sur nous, et qu'elle nous était absolument nécessaire pour nous purifier et nous disposer à faire un saint usage de ses grâces, que nous avons reçues avec tant d'abondance. Car, croyez-moi, si Dieu daigne avoir sur nous de plus grands desseins de miséricorde, la persécution ira plus avant. Humilions-nous de tout notre cœur pour nous rendre dignes de ces faveurs si véritables et si inconnues aux hommes. Pour vous, je vous supplie d'être le plus solitaire que vous pourrez et de parler fort peu, surtout de nous. Ne racontez point ce qui se passe, si l'on ne vous en parle ; écoutez et répondez le moins que vous pourrez¹²²³. Souvenez-vous de cette excellente remarque de M. de Saint-Cyran, que l'Évangile et la Passion de Jésus-Christ est écrite dans une très grande simplicité et sans aucune exagération. L'orgueil, la vanité, l'amour-propre se mêlent partout ; et puisque Dieu nous a unis par sa sainte charité, il faut que nous le servions dans l'humilité. *Le plus grand fruit de la persécution, c'est l'humiliation ; et l'humilité se conserve dans le silence.* Gardons-le donc aux pieds de Notre Seigneur et attendons de sa bonté notre force et notre soutien¹²²⁴.

L'idea d'ottenere dei beni spirituali dall'esercizio dell'umiltà nella sofferenza dell'umiliazione rappresenta di fatto la restituzione massima del sacrificio nella ricompensa finale per un atto eroico¹²²⁵, le cui origini si trovano custodite nel disegno della saggezza suprema: «ce qui semble n'être fait que pour ruiner la Maison, servira à l'établir, & à prouver que la vertu que nos Meres ont tâché d'y établir est véritablement fondée sur la pierre, & que rien ne sçauroit renverser»¹²²⁶. Il modello della risoluzione interiore si conforma quindi all'accettazione completa dell'evento, inteso come grado di giustizia effettiva appartenente all'ordine divino, per cui qualunque esitazione o temporeggiamento si traduce in un rifiuto esplicito¹²²⁷, che immiserisce ulteriormente la condizione peccatrice della natura umana: «car devant Dieu – scrive Angélique de Saint-Jean con un accento agostiniano – notre justice consiste à reconnoître que nous sommes injustes»¹²²⁸, echeggiando a sua volta l'espressione di un *avis*

¹²²² Il riferimento è alla sottrazione dei confessori, le novizie, le postulanti e gli allievi delle Petites Ecoles.

¹²²³ Si noti come le prescrizioni degli *Avis* sul silenzio e sulla non diffusione delle notizie sulla vita del convento risentano di un'influenza forte da parte di istruzioni che sono quotidianamente ricordate e condivise anche da membri esterni alla comunità.

¹²²⁴ Racine, *Abrégé*, éd. Gazier p. 133 (sottolineature nostre).

¹²²⁵ «Tout dépend donc de ne point craindre, & de demeurer fermes dans ce que nous avons commencé, laissant à Dieu la suite & les événemens qui en pourront naître. [...] Il n'a point besoin de l'entremise des créatures... de même qu'il n'est point attaché à la matiere & aux cérémonies des Sacremens pour en communiquer la grace & l'effet qui ne dépend que de lui seul. Ce sera donc au contraire une mort heureuse que celle qui arrivera dans un tems de persécution» (*Avis*, chap. XXVI, p. 89). Le *Reflexions* rielaborano il concetto della 'morte santa' in una prospettiva dinamica: «Ce ne seroit pas connoître les avantages de la souffrance d'avoir quelque ressentiment contre ceux qui nous donnent occasion de mériter beaucoup en nous persécutant» (*Reflexions*, p. 159).

¹²²⁶ *Reflexions*, p. 38.

¹²²⁷ «Ne cherchons point à nous décharger de nos peines par les plaintes que nous en ferons. [...] On en voit beaucoup qui n'y gangent rien, & qui y perdent même & s'affoiblissent, parce qu'ils résistent à l'ordre de Dieu» (*Reflexions*, pp. 87-88).

¹²²⁸ *Réflexions*, p. 5.

agnesiano: «il faut reconnoître que nous avons mérité les afflictions & les maux que nous souffrons»¹²²⁹.

Le tribolazioni sono dunque considerate il normale prolungamento della vita monastica vissuta nella penitenza, come un lungo martirio incruento in cui morire a se stessi per rinascere al cielo: se l'ideale penitenziale della vita monastica è particolarmente sviluppato in Eustache de Saint-Paul¹²³⁰ o Saint-Cyran¹²³¹, particolarmente vicini al monastero durante lo sviluppo della sua identità; la dimensione comunitaria dell'annientamento-umiliazione appartiene precisamente all'ideologia della resistenza, che vede nella sofferenza il segno di una particolare attenzione da parte del Dio che castiga chi ama¹²³², perchè la giustizia divina non fa soffrire gli innocenti. La resistenza si costituisce quindi in una dimensione penitenziale fatta di «dispositions d'humilité & d'anéantissement devant Dieu»¹²³³, pur con spiccato senso di appartenenza a uno spirito comune di condivisione della sofferenza giusta, il cui motto è: «profiter des afflictions qu'il [Dieu] permet qui nous arrivent»¹²³⁴.

Humilions-nous pour les fautes de nos Sœurs. Reconnoissons avec douleur les imperfections de toute notre Communauté, afin que comme nous ne faisons toutes ensemble qu'un même pécheur, nous ne fassions aussi qu'un même pénitent¹²³⁵.

...parcequ'elles sçavent que rien ne les peut séparer de son amour... il est impossible que les hommes détruisent l'ouvrage de Dieu, nous ne troublerions pas de ce qu'ils peuvent faire, & ne penserions qu'à nous reposer sur sa charité, n'ayant point de plus grande crainte que de nous en séparer nous-mêmes¹²³⁶.

¹²²⁹ Tale assunto si applica anche in una prospettiva storica: «L'esprit dans lequel il nous apprend à souffrir est bien différent de celui qui animoit autrefois les Payens à souffrir dans quelques occasions de grandes peines pour s'acquérir de la gloire & se faire un nom. [...] [au contraire] nous méritons tous les maux qu'il nous envoie; & cette vue nous porte à nous humilier» (*Reflexions*, p. 85)

¹²³⁰ « Les jeunes vierges en l'Église primitive, outre la vie austère qu'elles menaient, étaient tous les jours exposées au martyre. Et les vierges sacrées en l'Église de [maintenant], outre la vie régulière qu'elles mènent, sont d'ordinaire exposées aux infirmités du corps qui est leur martyre au milieu duquel elles doivent être contentes » (lettre à la mère Angélique Arnauld, 2 mars 1616, manuscrit BNF f. fr. 17808, fol. 35 v°-35).

¹²³¹ « La virginité de l'Église est un long martyre dans un monastère, comme disent les Pères et particulièrement saint Bernard, au lieu que celle d'Ève était toute dans une vie douce et délicate », (*Lettre à Catherine-Henriette de Saint-Augustin de Lorraine d'Elbeuf* (4 juin 1641), n° 218 nel dossier redatto da Denis Donetzkoff, e conservato presso l'Università de Paris-Sorbonne Paris IV, t. II, p. 501).

¹²³² Cf. Eb 22, 6.

¹²³³ *Reflexions*, p. 8.

¹²³⁴ *Ivi*, p. 11.

¹²³⁵ *Ivi*, p. 7.

¹²³⁶ *Ivi*, p. 57: il discorso è pronunciato nella data simbolica 20 marzo alla vigilia della festa di san Bernardo.

Nos ennemis ont beau s'efforcer d'y mêler du poison, ils ne sçauroient nous nuire, si nous sommes fermes dans la confiance en Dieu, & dans l'amour de sa Vérité, qui est ce qu'on peut appeller aussi la piété qui nous attache à Dieu par un amour tendre & sincere¹²³⁷.

Si bien que nos propres ennemis, quand nous sommes à Dieu comme il faut, lors même qu'il leur laisse faire ce qu'ils veulent, nous rendent insurmontables & nous aident à les vaincre. Ils se ruinent en pensant nous ruiner, & ils nous élèvent au-dessus de leurs têtes en pensant nous abattre sous leurs piés¹²³⁸.

Concevons-donc une bonne fois que nos ennemis veulent nous perdre à quelque prix que ce soit, & qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse les en empêcher, afin que nous n'ayons recours qu'à lui seul. [...] mais notre foi vaut mieux qu'un monastère, & notre conscience est à préférer à une maison qui ne seroit devant Dieu que notre propre tombeau¹²³⁹.

In ragione di tale sentimento corporativo, che ritrova nella certezza della fede il suo fondamento, si rinsalda la posizione circa il rifiuto della firma, caricandosi di volta in volta di sfumature che non corrispondono ad altro che a rielaborazioni di massime concernenti la stabilità nella testimonianza della verità o la possibilità di aderire in modo eccellente all'ascesi della vita monastica.

Pour appliquer cela [Mt 14, 7] à l'occasion présente, on peut dire qu'il y en a qui voyant l'état où nous sommes, voudroient nous conseiller de faire quelque chose pour en sortir, & de ne pas refuser de signer si on venoit à nous y obliger, comme on a voulu faire autrefois. Ils disent que c'est une grande perte de ne pas recevoir des filles, que le sujet ne mérite pas la perte que l'on feroit en laissant supprimer cette Maison. Mais cela ne doit point nous troubler. Il faut répondre... qu'il n'y aura toujours des occasions de tenir fermes pour la Vérité, de lui demeurer fidèles aux dépens de toutes choses¹²⁴⁰.

Nous n'avons donc autre chose à faire qu'à prier & à gémir, pour ne pas sortir de la disposition où Saint Paul veut que soient les personnes de notre sexe, lorsqu'il les oblige de se taire dans l'Eglise...c'est une grande dignité de se taire pour parler à Dieu¹²⁴¹.

L'inversione di dignità fa dell'ingiunzione del silenzio imposta alla condizione femminile uno strumento privilegiato per la comunicazione diretta con dio, designando un popolo di eletti riconoscibili nella tribolazione, secondo il tradizionale insieme scritturistico della glorificazione nella sofferenza: Mt, 5, 12; II Cor 7, 4; Giac. 4, 2. ecc.¹²⁴². Di

¹²³⁷ *Ivi*, pp. 203-204.

¹²³⁸ *Sur le danger qu'il y a de douter et d'hésiter*: « » (art. II, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, p. 290).

¹²³⁹ *Avis*, chap. VIII, p. 294.

¹²⁴⁰ *Reflexions*, pp. 161-162.

¹²⁴¹ *Ivi*, p. 176.

¹²⁴² « La croix est la marque de l'élection de Dieu, & le sceau de sa miséricorde. [...] C'est par là [la Passion] qu'il s'est conquis un peuple nouveau, une nation sainte qui le doit servir dans la sainteté & dans la justice, & qui a été prédestinée pour être conforme à son image. Jésus-Christ est en cet état le chef de tous les élus » (*Ivi*, pp. 92 e 256).

più: la sofferenza del Corpo mistico della Chiesa¹²⁴³, in cui ci si riconosce, trova prefigurazione nella Passione e si rinsalda nella contemplazione di una gloria divina capace di comunicarsi alla gloria degli eletti: il fine della propria esistenza dunque impegnato senza esitazioni in una vita di penitenza, conformata all'incertezza d'elezione¹²⁴⁴, nell'esercizio di un «ministero» ancora più astratto che l'apostolato, in riferimento alla Maddalena e alla purificazione nel pianto¹²⁴⁵.

In tale sforzo penitenziale non possono mancare interpretazioni in senso martirologico della sofferenza: il cui luogo stesso assume un valore liturgico, divenendo, secondo un'immagine frequente, il tempio dove si celebra la tribolazione per l'intervento stesso dello Spirito che ha guidato storicamente la *maison*. Un breve *collage* mostra bene quanto questa convinzione di partecipare alla storia santa dell'elezione sia un punto fermo dell'intero pensiero della resistenza, che agisce ancor prima della sua traduzione pratico-volontaristica di convertirla in esperienza d'ascesi: ne rappresenta anzi lo sfondo teorico principale e s'irradia nel senso profondo di ogni istruzione o riflessione, introducendola a scenari escatologici e, infine, apocalittici, in quanto rivelazione stessa del divino nel piano di glorificazione degli eletti. Come ha di recente sottolineato Laurence Plazenet: «l'expérience de la prison est une faveur réservée à quelques âmes d'élite qui les fait accéder à une liberté qui anticipe sur la vie éternelle et en est la figure»¹²⁴⁶.

Si c'est *pour Dieu* que nous sommes en cet état, ou pourroit dire que rien ne manque à notre charité¹²⁴⁷.

¹²⁴³ «Il a voulu que sa Passion ait été une prophétie, & que ce qu'il souffriroit en son humanité, fût la figure de ce qu'il devoit souffrir en son Corps mystique qui est l'Eglise» (*Ivi*, p. 182).

¹²⁴⁴ «Quoique nous ne puissions pénétrer dans les secrets de la prédestination pour sçavoir de quel nombre nous sommes, il est nécessaire néanmoins que nous nous mettions en peine de connoître si nous avons en nous quelque marque qui nous puisse faire esperer la miséricorde de Dieu, & pour cela il ne faut pas se reposer sur l'innocence que l'on peut prétendre avoir conservée [Rom, 3, 1ss]; mais il faut reconnoître que nous sommes coupables» (*Ivi*, p. 194).

¹²⁴⁵ «La grace que Dieu nous a faite de nous choisir & de nous appeller à ce ministere... il nous oblige qu'à pleurer sur les pieds de J. C. & à demeurer incessamment avec lui. Et il a cet avantage au-dessus de l'Apostolat, que les Apôtres mêmes en l'exerçant n'étoient pas exempts de contracter de la poussiere; au lieu que les personnes qui ne sont occupées qu'à laver les pieds de J. C. se lavent & se purifient elles-mêmes en les lavant» (*Reflexions*, p. 183).

¹²⁴⁶ Pascale Thouvenin, *La prison selon Nicolas Fontaine*, in *Port-Royal et la prison*, op. cit., p. 70.

¹²⁴⁷ *Reflexions*, p. 75 (sottolineatura nostra).

Il lui a plu de permettre que cette tempête s'élevât, & peut-être nous voudra-t-il jeter dans la ventre de la baleine comme Jonas, selon que feue notre Mère nous l'a dit afin que d'un lieu si profond, & qui semble hors d'espérance de salut, il entende les cris & les prières que nous lui offrirons comme d'un saint temple dans lequel il nous écouterait¹²⁴⁸.

On peut dire que c'est le Saint Esprit qui trouble & qui renverse toute la Maison [...] Dieu permet que nous soyons affligées afin de détacher notre cœur de la terre, & de l'élever vers le ciel¹²⁴⁹.

Il a comblé cette Maison de l'abondance de ses grâces. Il a envoyé des personnes remplies de sa lumière & de son esprit pour la conduire; & s'il nous a retiré ces mêmes personnes, ce peut avoir été encore par l'effet d'une plus grande miséricorde, de peur que le mauvais usage que nous en faisons n'attirât sur nous sa colère. Il nous a donné lieu de gémir de n'en avoir pas profité, & de pratiquer dans la privation ce que nous n'avions pas bien accompli dans le temps de l'abondance¹²⁵⁰.

Alla luce di tale quadro teorico, proliferano le immagini di escatologia e i riferimenti apocalittici: a partire da un passo degli *Avis* particolarmente rappresentativo: «Il couronnera en nous les dons de patience & de persévérance dont il aura été lui-même l'auteur»¹²⁵¹, le *Réflexions* ne fanno un tratto proprio e ampiamente sviluppato, che regge non soltanto la struttura ma anche la natura della riflessione:

Il faudroit les considérer comme des nouveaux vases où il s'est transporté pour nous donner de nouveaux moyens de lui rendre nos devoirs (287).
C'est l'Agneau qui est leur lumière [Ap 21, 23] (316)

Cette épreuve nous sera avantageuse, si elle commence à faire en nous ce que le dernier Jugement y doit faire (32).

Ne le [le calice de la souffrance] refusons donc quand Dieu nous le présente puisque ce seroit refuser les premières places dans son Royaume & le rang que Dieu nous a donné dans l'Eglise nous oblige à cela (70).

Le *Réflexions* sarebbero dunque la versione apocalittica d'una lettura provvidenzialista¹²⁵², che si risolve in un abbandono volontario proiettato agli ultimi tempi¹²⁵³, laddove invece gli *Avis* guardano al futuro come un'eventualità carica d'urgenza pratica: entrambi gli scritti concordano nel considerare la persecuzione come evento favorevole, mettendo in atto con ciò un'operazione interpretativa forte, in vista di una

¹²⁴⁸ *Avis*, chap. XXVII, p. 90.

¹²⁴⁹ *Réflexions*, p. 253 (sottolineature nostre).

¹²⁵⁰ *Ivi*, pp. 171-172.

¹²⁵¹ *Avis*, chap. XXVII, p. 91.

¹²⁵² «Mais si l'on vient à considérer notre reconnaissance, notre conduite & nos sentimens, oseroit-on dire que notre vertu est autant distinguée de celle du commun des Religieuses que notre Maison l'est des autres par les grâces que Dieu lui a faites» (*Réflexions*, pp. 342-343).

¹²⁵³ «Il portera lui-même nos croix, & en adoucira toute l'amertume par l'onction de sa grâce, qui fait trouver un saint plaisir dans les plus grandes peines où l'on puisse être exposé pour l'amour de lui» (*Ivi*, p. 28).

risoluzione d'ordine spirituale di una circostanza profondamente concreta di reale sofferenza.

Nous ferons le discernement des avantages que renferme notre état. Nous admirerons avec David l'éclat & la beauté du calice qui nous doit enivrer; ...ne chercherons pas le moyen de sortir de nos peines, jusqu'à ce que soit Dieu même qui nous en retire. Je sçais bien que la nature & les sens ne peuvent consentir à y demeurer: mais la foi doit les surmonter en nous. [...] [Il faut donc] reconnoître comme un effet de sa miséricorde de ce qu'il nous offre encore les mêmes graces, & nous veut encore favoriser plus que les autres, pourvu que nous voulions bien l'aimer plus que les autres¹²⁵⁴

Lo sfondo teorico è così stabilito per concludere la riflessione della resistenza nell'immagine più caratteristica dell'immaginario delle religiose di Port-Royal, quella dell'eucaristia, in un'aderenza che spinge la sequela¹²⁵⁵ all'identificazione: è il caso di un altro scritto emblematico che merita una trattazione specifica.

5.3. Rappresentazione e autorappresentazione della comunità.

Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, figlia del celebre Robert, fratello del grande Antoine, entra a Port-Royal prima che la comunità cominci a essere implicata nelle *querelles* antigianseniste a causa dei suoi contatti privilegiati coi principali esponenti del dibattito¹²⁵⁶. Sotto la direzione e l'approvazione di Saint-Cyran¹²⁵⁷, la giovane sedicenne pronuncia i voti al monastero di Parigi, il 27 giugno 1641 (noviziato) e il 25 febbraio 1644 (professione)¹²⁵⁸. Subito nominata capodirettore degli allievi

¹²⁵⁴ *Ivi*, pp. 95 e 352.

¹²⁵⁵ «Nous approcher de Jésus-Christ de plus que les autres, & que nous voulions bien y être avec lui haïes, persécutées des hommes, accablées de maux & humiliées dans la vie & dans la mort» (*Ivi*, p. 71).

¹²⁵⁶ Nel 1655, sei anni dopo la condanna sorboniana della *Fréquente communion*, è espulso Antoine Arnauld e prende l'avvio la campagna delle Provinciali (1656-1657).

¹²⁵⁷ Cf. *Lettre de M. de Saint-Cyran*, 22 juin 1641, ed. 1679, «elle n'avoit nul sujet de craindre de se faire Novice, puisque Dieu avoit devancé les avis qu'il lui donnoit, l'ayant préparée par sa grace au Noviciat».

¹²⁵⁸ La famiglia Arnauld è profondamente radicata a Port-Royal e crea una rete di legami parentali anche in realtà non descritte dall'area dei due monasteri, abitati complessivamente da due generazioni nell'arco del XVII secolo. In riferimento ad Angélique de Saint-Jean, si elencano: le sei zie Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld, Agnès de Saint-Paul Arnauld, Madeleine de Sainte-Christine Arnauld, Marie de Sainte-Claire Arnauld, Anne-Eugénie de l'Incarnation Arnauld, Catherine de Saint-

laici in entrata nel convento, che le permette di impartire lezioni patristiche e bibliche¹²⁵⁹, dalla vita che si conduce al faubourg Saint-Jacques apprende il rigore e l'amore per la Scrittura e le letture spirituali, guadagnando la stima di coloro che la circondano e aumentando il prestigio suo proprio e dell'intera comunità.

Nel frattempo, Angélique de Saint-Jean intreccia un legame affettivo e biografico privilegiato con la zia riformatrice: quando nel 1648, quest'ultima decide di ristabilire la *maison* di Chevreuse, Angélique de Saint-Jean l'accompagna, trattenendovisi per quattro anni: vi ritornerà nel 1653, con l'incarico di sottopiora e *maîtresse* delle novizie, dopo un soggiorno parigino, durante il quale intraprende la raccolta di memorie sulla zia¹²⁶⁰. La vita in città si caratterizza inoltre per lo stretto rapporto epistolare, fino al rientro di mère Angélique a Parigi intorno al 1657, per sostenere la comunità coinvolta più da vicino nelle polemiche, fino alla morte, avvenuta nel 1661, poco dopo l'arrivo della seconda ordinanza dei grandi vicari di Parigi che obbliga alla firma del formulario¹²⁶¹. È importante inoltre sottolineare che la giovane religiosa si adopera per il recupero della riforma angelicana, cercando di eliminare le tracce dell'ascendenza oratoriana (di Zamet) degli anni 1625-1633, condividendo con l'anziana badessa il difficile sforzo di una corretta recezione dei dettami tridentini e della sofferta opposizione contro le ingerenze del potere ecclesiastico,

Jean Arnauld Le Maître ed anche la vedova Arnauld, Catherine de Sainte-Félicité Marion Arnauld; le sei sorelle: Anne-Marie, Catherine de Sainte-Agnès, Marie-Charlotte de Sainte-Claire, Marie-Angélique de Sainte-Thérèse. Come legami più o meno esterni: i fratelli Charles-Henri Arnauld de Luzancy, nominato istitutore a Port-Royal e per i *solitaires*, e Simon Arnauld, marchese di Pomponne, ministro del gabinetto di Luigi XIV e portavoce a corte per la difesa delle monache; gli zii Antoine Arnauld, teologo e Henry Arnauld, vescovo di Angers; i cugini Antoine Le Maître, Louis-Isaac Le Maître de Saci e Simon Le Maître de Séricourt sono pedagoghi alle Petites Ecoles.

¹²⁵⁹ Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, seppur lettrice del *De civitate Dei* in lingua originale, cita spesso la traduzione di François de Belleforest, con note di Gentian Hervet, del 1570. Il gesuita antigiansenista père René Rapin ricorda nelle sue memorie la sua sofisticata comprensione della filosofia di Sant'Agostino. (cf. *Mémoires du P. René Rapin de la Compagnie de Jésus sur l'église & la société, la cour, la ville & le Jansénisme*, Paris, Gaume & Duprey, 1865, t. I, p. 443).

¹²⁶⁰ La recollezione delle memorie su mère Angélique da parte della nipote Angélique de Saint-Jean, comincia nel 1652 in collaborazione col cugino Antoine Le Maître: trattandosi complessivamente di un'indagine sulle fonti relative alla storia del convento, sembra significativo che al debutto si consideri mère Angélique come punto di partenza dell'impresa, il che segna le coordinate dell'intero progetto. Cf. *Relation ou histoire suivie de la Mère Marie-Angélique Arnauld depuis son entrée à Port-Royal des Champs, jusqu'à l'établissement de Port-Royal de Paris, avec une chronologie...*, inserita nella raccolta in tre volumi di *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie de la Mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce monastère*, 3 voll., Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1742 (t. I, pp. 7-261).

¹²⁶¹ Le resterà sempre legata e la assisterà al letto di morte (cf. *Histoire générale*, t. VI, p. 93). Il rapporto con i luoghi è significativo anche per la riformatrice: il suo corpo è inumato nell'avanti-coro di Port-Royal di Parigi, mentre il suo cuore è portato agli Champs (*Histoire des persécutons*, ch. XXII, p. 42). La sua morte è celebrata dalle persone più vicine a Port-Royal: il canonico di Beauvais, Hermant; il confessore di Port-Royal, Claude de Sainte-Marthe; il nipote di Saint-Cyran, Martin de Barcos, e si accordano nel tempo diversi miracoli alle sue preghiere e intercessioni (cf. Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. VI, pp. 115-120).

che tenta di costituirsi assoluto similmente al potere monastico, traendo da Trento lo slancio verso l'ipergerarchia e l'accentramento.

Sulla scorta dello studio di Dom Leclercq, sembra che le tre badesse Arnauld riassumano i tre tipi di fondatori di monasteri¹²⁶². Se il primo prende l'iniziativa dell'istituzione; il secondo è meno carismatico, e profondamente attaccato al primo, di cui cerca di continuare l'opera; il terzo infine conclude l'opera del fondatore e assesta l'ordine, apportando sostegno teorico e teologico, anche scrivendo la leggenda del fondatore originario: dà cioè forma e giustificazione teologica e anche legale a ciò che per il primo non è che una soluzione storico-empirica a una data situazione. Anche in questo senso bisognerà considerare l'opera di Angélique de Saint-Jean a Port-Royal, pur nei suoi contrasti¹²⁶³. Dopo aver lungo tempo rifiutato con fermezza la firma del formulario, assieme a Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, la giovane si risolve a firmare tra il 24 e il 25 giugno 1661, dopo diverse pressioni da parte di Antoine Arnauld; tuttavia, in una lettera riportata nei *Divers actes*, che adotta una curiosa cifratura per giustificare i dubbi sulla firma, si può riscontrare l'indipendenza che caratterizza il suo pensiero:

Or 971. [Port-Royal-de-Paris] est trop convaincu de la sincérité & de la vérité avec laquelle doivent agir ceux de la Profession, pour oser mentir au St. Esprit à la face de toute l'Eglise, & signer de sa main & non de son cœur: il honore trop ceux qui lui donnent un tel ordre, pur y contrevirir par une feinte, & il croit leur donner une assez grande marque de son respect en faisant tout ce qu'il peut sans aller au delà de ce qu'il doit... car c'est nullement (M. Antoine Arnauld) ni aucun autre qui les persuade: leur bon cœur & leur droiture est toute leur lumière, & il y a sujet d'espérer qu'elle les conduira plus sûrement que la science de beaucoup d'autres¹²⁶⁴.

Nello sforzo di conformare alla trasparenza del cuore l'azione morale del rifiuto della firma, Angélique de Saint-Jean fa proprio l'insegnamento di Port-Royal, che giustifica il ricorso ai diritti di coscienza

¹²⁶² Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Paris, Cerf, 1957, tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, tr. it. Firenze, Sansoni, 1988.

¹²⁶³ Un breve quadro bibliografico: Jean Orcibal, *Port-Royal entre le miracle & l'obéissance. Flavie Passart & Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957. Brigitte Siberitin-Blanc, *Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly d'après sa correspondance de 1624-1669*, tesi conservata all'Ecole des Chartes di Parigi, 1962; *Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, n. spec. di «Chroniques de Port-Royal», 35/1985; Ellen Weaver-Laporte, *Arnauld d'Andilly, Angélique de Saint-Jean*, in *Dictionnaire de Port-Royal*, op. cit., pp. 102-106; Jacqueline Broad, *Woman Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2001.

¹²⁶⁴ *Relation de ce qui s'est passé à pr depuis le commencement d'Avri 1661 jusqu'au 27. du même mois de l'anné suivante 1663*, in *Divers actes*, op. cit., p. 21. La fonte non chiarisce le motivazioni della segretezza, probabilmente trascrivendo da un manoscritto non meglio identificato, ma si cura di mettere in chiaro le cifre. Altri esempi di lettere che difendono la sincerità e l'amore della verità sono portati nella seconda parte dell'*Apologie* arnauldiana.

solo in coincidenza con l'esercizio delle virtù, cercando di costituire un'epistemologia capace di circoscrivere la verità nella virtù della fede e nella rivelazione ispirata dal divino attraverso l'illuminazione della fede. Si tratta di un assunto ben radicato e portato avanti nel tempo principalmente nella continuità dell'influenza di mère Angélique: quando, durante la malattia che la condurrà alla morte (1661), ha modo di pronunciare gli ultimi discorsi, in riferimento alle sofferenze della persecuzione, si esprime: «il falloit que Dieu nous humiliât, & qu'il nous fit connoître de quoi nous avoient servi tant de connoissances & de moïens que nous avons eus, qui nous étoient inutiles, si nous n'en étions pas plus fortes pour en souffrir la privation»¹²⁶⁵. Parallelamente, nel quadro della generale misura punitiva durante la grande persecuzione dei 1660, Angélique de Saint-Jean è esiliata presso le Annonciades, dette le Filles célestes o Filles bleues, dal 26 agosto 1664 al 3 luglio dell'anno seguente. I circa dieci mesi trascorsi in solitudine e lontano dai luoghi storici della comunità d'origine sono da lei ricordati drammaticamente nella sua autobiografia: «une prison fort étroite, dans une solitude entiere & dans une privation générale de toute consolation & de toute assistance spirituelle, qui seroit la plus grande de toutes les peines»¹²⁶⁶. Nondimeno, sembra che la più giovane delle badesse di Port-Royal sia riuscita nell'intento di convertire la prigionia in ritiro adatto a coltivare lo studio della Scrittura e dei Padri, come mostrano i diversi commentari, che saranno in parte pubblicati nel XVIII secolo¹²⁶⁷.

Al suo ritorno a Port-Royal-des-Champs, in seguito all'ordinanza regia che sancisce l'assembramento forzato delle non firmatarie, Angélique de Saint-Jean ritrova le consorelle in un monastero ormai spogliato di molti suoi beni¹²⁶⁸, passati in possesso di un piccolo numero di religiose separate dalla comunità e rimaste al monastero di Parigi, sotto la direzione di sœur Dorothee Perdreau, cui si affianca sœur Flavie Passart,

¹²⁶⁵ Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. VI, p. 87

¹²⁶⁶ *Relation de la captivité de la mère Angélique de S. Jean Arnauld, religieuse à Port-Royal des Champs*, in *Divers actes*, op. cit., p. 1 [337].

¹²⁶⁷ Cf. *Idée des écrits de la Mère Angélique de Saint-Jean*, in *Conférences*, op. cit., t. III, pp. 329-347. Le esplicazioni sui libri di Ester e di 1 Re si trovano inseriti in corpose appendici al tomo III (pp. 193-328). Alcuni manoscritti inediti sono raccolti nel fascicolo *intitolato De la mère Angélique de St. Jean durant sa prison*, appartenente al *Recueil de documents relatifs au jansénisme* e conservato presso la Bibliothèque de l'Arsenal (ms. 5345, ff. 13-43v).

¹²⁶⁸ Si ricorda che l'8 febbraio 1666, l'arcivescovo emette un'ordinanza, ratificata con l'*Arrêt du Conseil d'Etat* del 12 febbraio 1666, che assegna al monastero di Parigi una rendita di circa due terzi rispetto alle rendite totali delle due *maisons*.

considerate dalle monache entrambe illegittime perché nominate direttamente dall'arcivescovado e non elette secondo la tradizione¹²⁶⁹. Dall'amara consapevolezza di tale situazione matura un pensiero coerente alle consuete considerazioni di resistenza: «Enfin par la grace de Dieu nous sommes pauvres & dépouillées des biens de la terre, & je pense que nous serons bienheureuses & héritières du Royaume du Ciel, selon l'Évangile; parce qu'il me semble que, par une plus grande miséricorde encore, Dieu nous a fait la grâce de nous en réjouir»¹²⁷⁰.

Si tratta degli assunti che informano il *Petit Ecrit sur la conformité où est réduit P[ort] R[oyal] à l'état de J[ésus] C[hrist] dans l'Eucharistie* di pugno di Angélique de Saint-Jean¹²⁷¹. Esso è una testimonianza formidabile di come a Port-Royal una spiritualità incentrata sul culto eucaristico sia riuscita a influenzare la rappresentazione che di sé hanno o vogliono dare le monache nel periodo della loro persecuzione, all'interno del progetto più ampio di scrittura comunitaria nato già a metà del XVII secolo e parallelo allo sguardo retrospettivo che caratterizza la comunità in corrispondenza alla *mise en abîme* della sua esistenza. La recollezione di fonti sulla riforma angelicana è intrapresa da Angélique de Saint-Jean già a metà secolo¹²⁷²; in seguito, al ritorno a Port-Royal-des-Champs dopo l'esilio, nel 1665, concepisce e conduce la campagna memorialistica delle *relations de captivité* che sarà conclusa solo dopo molto tempo; infine, a partire dagli anni 1670, promuove un revival benedettino-cistercense, che approderà alla richiesta, esaudita da parte dell'arcivescovado, di ritornare all'ufficio monastico, con la recita integrale del salterio ogni settimana, continuando a celebrare le feste comuni dell'arcidiocesi di Parigi, ripristinando il calendario benedettino, che Port-Royal ha abbandonato separandosi dall'ordine benedettino nel primo trentennio del secolo¹²⁷³.

¹²⁶⁹ Cf. Clemencet, *Histoire générale*, op. cit., t. VI, p. 13-55.

¹²⁷⁰ *Lettre XXII* delle *Lettres de la mere Angélique de S. Jean*, [s.d., post juillet 1665], in *Divers actes*, p. 31 [479].

¹²⁷¹ In Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 250-256.

¹²⁷² Cf. nota 403, *supra*, p. 100.

¹²⁷³ Un approfondimento, il numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal» sul tema *Port-Royal et la vie monastique* (37/1988). Cf. anche Ellen Weaver-Laporte, *La Contre-réforme*, op. cit., p. 52. Una menzione esplicita del cambiamento si ritrova nelle *Constitutions* (chap. XVII, p. 104) e nella lettera del 19 ottobre 1680, riportata nel *Journal de l'abbaye de Port-Royal (1661-1694)*, BN, ms. f. fr. 17779, t. VI). Non bisogna trascurare la portata simbolica che assume per la storia di Port-Royal il fatto che l'arcivescovado parigino tende ad assecondare questo movimento che l'allontana dalla

Lo scritto rappresenta infatti il risvolto teorico – e forse ideologico – di un'unica operazione memoriale ad ampio raggio, condotta da Angélique de Saint-Jean in veste di mitografa della comunità¹²⁷⁴. Mentre il versante realistico, o storico-materiale è esplicitamente delegato all'impresa della scrittura comune delle cosiddette *relations de captivité*, dove è possibile rintracciare la collezione degli aneddoti e la proliferazione dei dettagli che rivelano l'ingegnosa intenzione documentaria, riconsiderando *a posteriori* l'esilio e interpretandolo secondo modelli spirituali che l'iscrivono dentro una stretta analogia cristica; nel *Petit Ecrit*, l'adesione e la sequela si fondono nell'imitazione del Cristo, ripercorrendo la galleria di attributi del sacramento. Esso rappresenta la costruzione di un discorso teologico ed effettivamente liturgico della resistenza, pur condividendo con gli altri scritti quel potere forte di opposizione in ragione gli strumenti spirituali disponibili, che permettono una riconversione sulla soglia mistica degli avvenimenti storici, un'autentica «mystique de la cellule»¹²⁷⁵.

Mais la plus forte protestation provient de la mise en 'légende', au sens technique, des événements vécus et du phénomène d'héroïsation sainte qui leur est appliqué. La thématique de la détention sert la mise en perspective spirituelle de la justice des hommes... subvertit radicalement l'idée de justice terrestre, en opposant le saint à l'impie, le *persécuté* au *persécuteur*¹²⁷⁶.

Esistono nondimeno altri esempi: scrive Angélique de Saint-Jean nella sua relazione di prigionia redatta poco dopo il ritorno agli Champs nel 1665:

Les hommes, en croyant nous ôter tout, ne touchent point à notre trésor quand Dieu laisse dans notre cœur le sentiment de sa grace [...] il n'a qu'à détourner son visage, et nous ne trouvons rien entre nos mains de toutes les richesses que nous étions persuadées qu'on ne pouvait nous ravir. [...] La science de la Croix ne s'apprend qu'aux pieds de la Croix, qui est la chaire d'où Jésus-Christ l'enseigne à ceux qui veulent bien l'y suivre et s'y attacher avec lui¹²⁷⁷.

Tra echi di espressioni paoline e il ricordo dell'esempio della Maddalena, l'intera esperienza penitenziaria si orienta verso un'acme di trasfigurazione, che riconosce una conformità dello stato di Port-Royal al

diocesi, ponendolo sempre più distante dalla circoscrizione del potere ecclesiastico ufficiale e orientando ulteriormente le sorti del monastero verso la solitudine e la sparizione.

¹²⁷⁴ Cf. Ellen Weaver-Laporte, *Angélique de Saint-Jean: Abbess & 'mythographe' de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal» (34)/1985, pp. 93-108.

¹²⁷⁵ Sellier, *Port-Royal: un emblème de la réforme catholique*, op. cit., p. 22.

¹²⁷⁶ Thouvenin, *La prison selon Nicolas Fontaine*, op. cit., p. 66.

¹²⁷⁷ Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., pp. 60-68. Si può scorgere un chiaro riferimento all'Agostino del *De correptione gratia*: «Avertit autem ab illo faciem sua Dominus, et factus est conturbatus» (9, 24).

corpo eucaristico della resurrezione: indubbiamente, il *Petit Ecrit* condivide con le relazioni di prigionia quel «degré de spiritualisation du réel [qui] ait eu pour conséquence la déréalisation du récit»¹²⁷⁸; e in effetti, scrivendo durante la detenzione del 1664 presso le Annonciades, Angélique de Saint-Jean è profondamente influenzata dall'infelice situazione, anche se, a suo parere, nel nuovo contesto conventuale in cui viene a trovarsi non subisce maltrattamenti o umiliazioni tali da farle raggiungere una tribolazione paragonabile alla sofferenza per l'interdizione dei sacramenti e l'obbligo della recita silenziosa dell'Officio, secondo le disposizioni dell'arcivescovo Hardouin de Péréfixe che caratterizzano, anche dopo l'esilio, l'assemblamento delle religiose a Port-Royal-des-Champs. La sua dichiarazione del 21 agosto 1664, che segue gli estenuanti interrogatori estivi, deve aver infatti avuto un effetto particolarmente rovinoso nelle religiose, che si sforzano di restare nella purezza di una vita spirituale autentica.

Je vous déclare aujourd'hui rebelles et désobéissantes à l'Eglise et à votre archevêque, et comme telles, je vous déclare que je vous juge incapables [...] de la fréquentation des sacrements. Je vous défends de vous en approcher comme en étant indignes à cause de votre opiniâtreté et de votre désobéissance, et ayant mérité d'être punies et séparées de toutes les choses saintes. Je reviendrai au premier jour pour y mettre ordre, selon que Dieu et ma conscience m'y obligent¹²⁷⁹.

Cinque giorni dopo, l'arcivescovo arriva con otto carrozze, seguito da un *entourage* di circa ventiquattro persone tra ecclesiastici e cariche civili, accompagnati da un drappello di soldati armati di moschetto: la decisione è proclamata solennemente e dodici suore sono prelevate dal convento (tra di loro ben quattro della famiglia Arnauld)¹²⁸⁰; il 15 e il 17 novembre l'operazione si ripete; altre tre monache sono infine prelevate il 29 novembre, tra interrogatori e scomuniche formali. La comunità non si fa trovare impreparata: poco prima del debutto delle operazioni di deportazione, mère Agnès ha modo di redigere alcuni documenti indirizzati alla comunità per dirigerla nelle situazioni estreme. Tra questi, una lettera senza data ma inserita nella raccolta cronologica degli scritti sulla persecuzione curata dall'abate Le Clerc alla metà del XVIII secolo.

¹²⁷⁸ Thouvenin, *La prison selon Nicolas Fontaine*, op. cit., p. 72.

¹²⁷⁹ op. cit. in Sainte-Beuve, p. 968.

¹²⁸⁰ *Procès verbal du 27 Août 1664. contenant la relation de ce qui s'est passé le 26. dans l'enlèvement violent & scandaleux, par voie de fait & sans aucune Sentence, des Mères de Port-Royal & d'autres Religieuses, au nombre de douze, & dans l'intrusion de six Religieuses d'un autre Institut, avec un Acte de protestation & d'appel de ce procédé*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. III, pp. 271-289.

Mère Agnès non a un caso si riferisce al canto dell'Officio, ormai ridotto al silenzio¹²⁸¹, ma un tempo posto al cuore della vita liturgica del monastero, spiegando che la polifonia del canto nel coro, essendo in analogia con l'armonia universale, permette una partecipazione silenziosa, alla «harmonie spirituelle, dans laquelle tous les tons doivent être mesurés par celui qui nous commande d'avoir grand égard à n'être qu'un cœur, qu'une âme, & qu'une voix avec ceux qui chantent avec nous, quand il nous ordonne de nous aimer les uns les autres comme il nous a aimé»¹²⁸². Il canto interiore, nella misura della sua proporzione, è quindi la soluzione spirituale proposta per consentire una ricomposizione dell'ordine, con una proiezione al futuro: un compenso, cioè, orientato secondo aspettative escatologiche, capace di restituire le priorità della pietà religiosa sconvolta dalla persecuzione imminente.

«Nous paroissions comme mortes dans le chœur, n'y ayant presque plus de respiration non plus que de voix:... sçachant que l'humilité pénètre les cieux, nous osons espérer d'être admises jusqu'au trône de Dieu & de faire partie de cette grande voix de tonnerre»¹²⁸³. Per mère Agnès l'arsenale della resistenza si costituisce quindi nella risoluzione intima dei conflitti esterni, motivo conduttore di ogni istruzione pratica lasciata dalla comunità, e basata sull'affermazione evangelica del Regno interiore: «comme le royaume de Dieu est dans nous, c'est en nous-mêmes que nous le devons chercher & nous cacher dans le secret de son visage, pour être délivrées du trouble que nous recevons des hommes»¹²⁸⁴. Di più: il rifiuto della sottomissione alle pretese insidiose degli avversari¹²⁸⁵ diventa un ulteriore mezzo per affermare la volontà di adesione alla Chiesa, congiuntamente al desiderio di restare fedeli alla verità o almeno a quel che si percepisce come tale.

¹²⁸¹ Per una descrizione più dettagliata delle modalità di partecipazione silente, si veda la lettera di mère Angélique de Saint-Jean al padre Arnauld d'Andilly «pour lui apprendre quelle est leur paix intérieure, & comment elles s'acquittent en commun dans le silence de l'office qui leur est interdit, le 27. Sept. 1665», in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 316-317.

¹²⁸² *Lettre de la mère Agnez*, *Ivi*, p. 243.

¹²⁸³ *Ivi*, p. 245. Per il riferimento alla voce di tuono, cf. Ap 4, 5; 8, 5; 10, 13; 11, 19; 16, 18.

¹²⁸⁴ *Ivi*, p. 246.

¹²⁸⁵ «Par la persécution dont on use envers elles en toutes sortes de manières, & par ce glaive de division qu'on voudroit mettre, s'il étoit possible, entre Dieu & nos ames, en nous faisant croire qu'elles sont opposées à lui, lorsqu'elles ne tendent qu'à lui plaire par l'amour & la fidélité qu'elles ont pour sa vérité & la conservation de la charité envers ceux-là même qui les accablent d'affliction» (*Ivi*, p. 245).

Etant arrivé qu'on nous a fait l'injustice de nous interdire la célébration de l'office, quel motif pouvons-nous avoir pour ne nous point affliger de cette perte, où l'on voit d'une part que Dieu est offensé, & de l'autre, qu'on nous prive de notre félicité en la terre avec tant de rigueur que de nous menacer si nous manquons à cet ordre du plus grand de tous les châtimens, qui est celui de nous retrancher du corps de l'Eglise comme des enfans qui lui seroient rebelles, lorsque nous ne désirons rien tant au monde que d'être des filles très-obéissantes & très unies à cette divine mère?¹²⁸⁶

La convinzione agnesiana di considerarsi parte integrante del corpo dell'istituzione è destinata a durare a lungo nell'immaginario della comunità. Angélique de Saint-Jean, anche a distanza di molti anni, l'accoglie e la medita: nella sua prima conferenza di badessato, dopo la nomina ricevuta il 3 agosto 1678, ha modo di collocare l'intera comunità all'interno di un'anatomia ecclesiologica, in cui la vocazione claustrale rappresenta il lato nascosto del braccio visibile in tante opere e azioni della Chiesa: «[Dieu] nous a renduës, aussi bien que tous ceux qu'il appelle à la solitude & à la vie cachée, les parties intérieures de l'Eglise»¹²⁸⁷. Tale convinzione agisce profondamente nel pensiero di Angélique de Saint-Jean, rappresentando il fondamento della risoluzione invisibile delle vicissitudini storiche nel disegno divino, nascosto nel metabolismo della storia della Chiesa e universale: si tratta infatti di tenere con sé il tesoro di istruzioni e avvisi circa la prassi da attuare per mantenere solido lo spirito di comunità, nonché la conoscenza approfondita della pratica liturgica di Port-Royal, dove il mistero eucaristico è costantemente contemplato mediante un apposito officio, che porta al cuore del cristianesimo, alla Passione e alla Resurrezione meditate alla luce dell'amore silenzioso di Dio, come nella tradizione benedettina, generando una fioritura di scritti di pietà a tematica eucaristica, di cui è stata già tentata l'analisi¹²⁸⁸. Il *Petit Écrit* rappresenta quindi uno degli scritti più significativi del periodo della persecuzione: prima di inoltrarne uno studio minuzioso, sembra opportuno riportarlo nella sua integrità.

¹²⁸⁶ *Ivi*, p. 244.

¹²⁸⁷ *Prémère conférence de la Mère Angélique de Saint-Jean, sur la nécessité de défendre l'Eglise chacun en sa manière*, *Ivi*, t. I, p. 257.

¹²⁸⁸ Si rimanda al paragrafo 3.2, pp. 170ss.

5.3.1. « *Petit Ecrit sur la conformité où est réduit Port-Royal à l'état de Jésus-Christ dans l'Eucharistie* »

Il est dit dans nos constitutions au sujet du premier dessein qu'on eut pour l'établissement de l'institut du saint Sacrement, qu'il arrive souvent que Dieu par un conseil secret de sa sagesse éternelle conduit les ames qui le servent sans leur montrer d'abord les fins o il tend; & l'on a cru avoir découvert quelques unes de ces fins que Dieu avoit eûes dans cet établissement, comme il est marqué dans ce premier chapitre des constitutions. Mais je crois qu'on ne les envisageoit encore en tems-là que de loin, & que c'est à présent que Dieu nous les manifeste par la conduite si extraordinaire & si merveilleuse qu'il teint sur notre communauté, en nous consacrant au culte de cet adorable mistère, où Jésus-Christ est sans cesse exposé aux yeux de notre foi en qualité de victime: il nous a voulu associer à son sacrifice pour l'honorer par une adoration de conformité & d'imitation, qui nous rende des hostie comme lui pour être immolées à Dieu en la même manière qu'il s'immole à son père. C'est pourquoi les Religieuses du saint Sacrement ont dû lire dans ce livre de vie toutes les règles de leur institut; & si elles les avoient bien méditées dans toutes leurs assistances aux piés des autels, elles n'auroient pû être surprises de se voir dans la pratique de tout ce qu'elles ont adoré en Jésus-Christ en l'état où il s'est réduit dans l'Eucharistie. Mais elles ont sujet de se réjouir de s'y voir dévenuës en beaucoup de choses, sur tout celles qui sont exilées & prisonnières hors de leur maison.

1. Jésus-Christ dans l'Eucharistie est immolé par les prêtres & les pasteurs: nous devons donc consentir que ce soient nos propres pasteurs & ses ministres qui nous sacrifient.

2. Jésus-Christ est distribué de leurs mains quand ils veulent & à qui ils veulent: nous ne devons donc pas nous plaindre qu'il leur donne cette autorité sur nous de nous livrer entre les mains de personnes inconnuës comme il leur plaît, & pour autant de tems qu'il leur plaît.

3. Dans ce Sacrement les espèces sont rompuës & divisées, & le corps de Jésus-Christ demeure indivisible: de même nous sommes séparées extérieurement les unes des autres par une violence étrangère, mais l'union que la charité forme entre nos coeurs demeure dans atteinte & inséparable.

4. Jésus-Christ est invisible & sans action des sens: nous sommes de même dévenues invisibles à tous ceux qui nous connoissent, & sommes presque disparuës des yeux des hommes, comme les morts dont on ne peut approcher, de même qu'ils n'ont plus de mouvement & d'action pour entretenir aucun commerce avec les vivans: ainsi nous sommes mortes, & notre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu.

5. Jésus-Christ est couvert & en quelque sorte enfermé sous les espèces Sacramentelles comme dans une espèce de prison: c'est ce qui nous doit donner de l'estime pour la nôtre où nous sommes enfermées avec lui & où il est d'autant plus proche de nous, que l'entrée en est plus fermée à toutes les consolations humaines.

6. Jésus-Christ s'y est réduit dans un état où il est au pouvoir de ses ennemis de le traiter avec toutes les indignités qu'ils veulent: comment ne pourrions-nous plaindre de nous voir aussi réduites à n'attendre plus sur la terre aucune portection contre la puissance de ceux qui nous oppriment, entre les mains desquels Dieu nous a livrés.

7. Jésus-Christ y paroît abandonné de son père qui ne venge point les injures qu'il y souffre: que ce soit notre consolation de ce qu'il nous traite cmme son fils, & qu'en nous retirant sa protection visible qu'il nous avoit fait ressentir en d'autres rencontres, il nous donne par-là plus de sujet d'esprérer qu'il nous réserve des faveurs beaucoup p lus grandes, qui sont le prix des souffrances qu'on endure pour son amour.

8. Jésus-Christ dans ce Sacrement ne donne la vie aux ames que par une espèce d'anéantissement de sa propre vie & de destruction de lui-même; consolons-nous dons si nous ne pouvons plus servir les ames dont il nous avoir chargées par des assistances extérieures, puisqu'en mourant à nous-mêmes, & en souffrant, nous leur pouvons être plus utiles que nous ne l'avons jamais été.

9. Jésus-Christ y est offert pour tous & ay lieu de tous: & nous lui sommes encore conformes en ce point, puisque nous sommes dans cette occasion les victimes, qu'on a choisie pour immoler à la passion de ceux qui voudroient perdre tous les disciples de saint Augustin, sur lesquels Dieu ne leur a pas encore donné puissance: & ainsi Jésus-Christ nous offre une riche occasion de l'imiter dans la plus haute pratique de charité, qui consiste à donner sa vie pour ses amis.

10. Jésus-Christ en ce mystère est le même en plusieurs lieux: ce qui s'accomplira entre nous, si étant seules & séparées en tant de lieux comme nous sommes, nous y gardons toute la même conduite, tâchant d'étifier par tout par notre règlement, notre humilité & notre silence; en quoi il paroitra que nous sommes animées d'un même esprit.

11. L'Eucharistie est un sacrifice d'action de grace, comme le nom d'Eucharistie le signifie; & nous avons la consolation que notre souffrance honore particulièrement la grace de Jésus-Christ, n'étant qu'un effet de la haine de ceux qui ont entrepris d'en combattre la doctrine; & nous devons nous estimer heureuses de l'endurer pour reconnoître toutes les faveurs dont il nous avoit comblées, & surtout celle d'avoir connu cette vérité de la grace qui est tout le soutien de notre espérance.

12. Ce Sacrement est appelé le lien de la charité: c'est pourquoi nous devons aimer notre captivité & nos liens, puisque nous ne les souffrons que pour conserver en entier cette chaîne de la charité, parce que nous ne pourrions la rompre par une signature qui deshonnoreoit un saint Evêque, sans rompre en même tems l'union que nous avons avec Jésus-Christ, en l'appartenance singulière que nous avons à ce mystère, qui est le sceau de l'union des fidèles.

13. Ce sacrifice doit cesser avant le dernier jour. Et il est uste qu'une maison, qui est toute consacrée à l'honorer, soit détruite quand il lui plaira puisqu'elle l'honorera plus dignement par sa destruction qu'elle n'auroit fait en subsistant, le sacrifice étant beaucoup plus qu'une simple adoration.

14. Le corps & le sang de Jésus-Christ sont en ce Sacrement sous de différentes espèces, & figurent sa mort par cette séparation mystique: ainsi notre séparation les unes des autres est une espèce de mort, & elle a même quelque chose de plus dur que la mort, parce-qu'étant aussi sensible à notre amitié chrétienne, elle ne finit pas notre douleur, comme la mort termine toutes celles de la vie.

15. La couleur des especes du pain & du vin, le blanc & le rouge, qui marque en Jésus-Christ son innocence & sa souffrance, nous apprend que nous devons l'imiter en l'une & en l'autre, que nous devons nous attacher à la sincérité, & ne pas refuser les souffrances qu'elle nous attire, & qu'il faut comme lui boire son vin avec son lait, en trouvant bon qu'après nous avoir consolées de l'abondance de ses bienfaits & de ses graces, il nous enivre aussi de son calice, qui est le plus excellent de ses dons.

16. L'Eucharistie est appelée le mystère de la foi, parce-que les sens n'y ont point de part; & si notre foi ne s'élevoit au dessus de leur expérience, ce Sacrement nous seroit une pierre de scandale: c'est la même chose de notre souffrance: si nous l'enviageons par un autre oeil que de la foi, nous succomberons à la seule vûë d'un état si pénible; mais si nous élevons notre esprit au dessus de nos sens, nous entrerons dans une telle admiration de la grandeur de cette grace que Dieu nous fait, que nous serons réduites à adorer sa bonté sur nous sans la pouvoir comprendre, de même que nous adorons sa puissance dans l'Eucharistie, sans comprendre comment elle y opère.

17. Jésus-Christ est élevé & suspendu sur les autels à la vûë de tous: & nous sommes maintenant exposées comme un spectacle à toute l'Eglise, aux Anges & aux hommes, qui regardent tous, quoiqu'avec des sentimens bien différens, quelle sera l'issue de notre combat.

18. Jésus-Christ est sous un pavillon comme un Roi dans son camp, ou comme un voyageur qui n'a pas d'autre retraite: & nous nous trouvons comme lui sans maison, sans cité permanente, étrangères & engagées à la guerre avec des ennemis qui le veulent point de paix, & que nous ne voulons combattre qu'avec les armes de la charité & de la patience.

19. Jésus-Christ y est suspendu sans appui que du côté du ciel: contentons-nous avec lui d'attendre de-là tout notre secours; & demeurant dans la protection du Dieu du ciel, ne recherchons & ne désirons pas même aucune assistance de celles qui nous pourroient venir de la part des hommes.

20. L'Eucharistie est la semence de l'immortalité. Jésus-Christ y meurt en quelque sorte pour porter du fruit dans les ames: ne nous étonnons pas qu'un institut qui lui est consacré ne se multiplie pas comme les autres ordres, mais que par une conduite de Dieu, qui nous veut rendre semblables à celui que nous adorons, il nous sème comme des grains de froment dans plusieurs terres, pur multiplier les fruits de notre justice, dont il fait peut-être plus d'état que de la multiplication de notre nombre, encore que nous ne sachions pas même s'il ne se veut point servir de ce moyen extraordinaire pour nous faire croître & multiplier, après qu'il nous aura délivrés de ce déluge de maux & d'iniquité qui inonde toute la terre.

21. Jésus-Christ sera présent à son Eglise dans ce Sacrement jusques à la fin des siècles; & comme il a été obéissant jusques à la mort dans sa vie mortelle, il veut être humilié jusques au jour de sa gloire dans sa vie immortelle. Ne donnons donc point d'autres bornes à notre souffrance, à notre humiliation, & à notre soumission, que celles qu'il nous a imposées lui-même en nous disant que, celui-là seul, qui persévèrera, ou, comme dit un autre Evangéliste, qui souffrira jusques à la fin, sera sauvé: & disons-lui pour obtenir cette grace, *in te, Domine speravi, non confundar in æternum.*

5.3.1.1. *Analisi*

Ricordato nella biografia della vita e le opere di Angélique de Saint-Jean¹²⁸⁹, come una delle composizioni certamente a lei attribuite, le fonti manoscritte del *Petit Écrit* si individuano nelle due stesure conservate presso la Bibliothèque de Port-Royal¹²⁹⁰. Una copia è inserita nel fascicolo intitolato *De la mère Angélique de St. Jean durant sa prison*, in una raccolta presso la Bibliothèque de l'Arsenal¹²⁹¹. Lo scritto è quindi pubblicato nel primo dei *Gémissements* settecenteschi¹²⁹² e in seguito nel tomo I delle *Vies intéressantes & édifiantes des Religieuses de Port-Royal* edite dall'abate Pierre Le Clerc, da dove si cita¹²⁹³. Se ne trova infine un estratto nella storia di Jérôme Bésogne¹²⁹⁴.

Da un punto di vista formale, il *Petit Écrit* si accosta sempre più alla ripetizione di moduli simmetrici. Non sembra bizzarro l'accostamento agli orologi della passione¹²⁹⁵, non solo per via tematica, ma anche nella somiglianza alla forma dell'elenco: come il numero delle ore intensifica la devozione e l'adorazione, aprendola alla ripetizione circolare dei giorni; così, per il *Petit Écrit*, il novero delle conformità allo stato eucaristico accresce il gioco rappresentativo, cioè la funzione simbolica identitaria alla quale è deputato.

¹²⁸⁹ Entrambi inseriti in appendice ai tre volumi di *Conférences*, op. cit., rispettivamente, t. I, p. XXVII e t. III, p. 365, seguito quest'ultimo da una breve sintesi.

¹²⁹⁰ *Reflexions de la Mere Angélique de Saint-Jean Arnauld pendant sa captivité au monastere des religieuses Annonciades de Paris en l'année 1664*, BPR, ms. PR 128b, ff. 305-312 e BPR, ms. PR 8, ff. 657-661.

¹²⁹¹ *De la mère Angélique de St-Jean durant sa prison*, in *Recueil de documents relatifs au jansénisme* (Ars., ms. 5345, ff. 41r-44v). Una nota a fine fascicolo precisa «copié d'après un petit livre in-24 écrit de la main de quelque religieuse de Port-Royal».

¹²⁹² Pierre Boyer, Jean Baptiste Le Sesne d'Ettamare (edd.), *Premier Gémissement d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal des Champs*, s. l., 1710, pp. 49-56.

¹²⁹³ Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1750, t I, p. 250-256.

¹²⁹⁴ *Histoire de Port-Royal*, t. II, p. 123-128.

¹²⁹⁵ Si confronti la struttura a due tempi nell'*Horloge de la Passion* di Port-Royal: «A neuf heures du soir, Jésus-Christ est triste jusqu'à la mort. Confiance en la faiblesse de Jésus-Christ, qui est notre force dans nos abattements et nos misères. A dix heures du soir, Jésus-Christ prie son père d'éloigner de lui ce calice de souffrance. Soumission à la volonté de Dieu. A onze heures du soir, Jésus-Christ entre en l'agonie. Résister avec courage au péché... A cinq heures du soir [du lendemain] Jésus-Christ est enseveli, et mis au tombeau. Etre enseveli avec lui; espérer sa résurrection» (in *Exercices de piété à l'usage des religieuses de Port-Royal*, s. l., Au désert, 1787, chap. IX, pp. 106-137).

Ciascuno dei ventuno paragrafi si compone infatti di due parti, di cui la prima recita il nome di Cristo, associandolo a un attributo particolare dell'eucaristia, e l'altra illustra l'analogia alla situazione dalle monache perseguitate. L'ermeneutica binaria del *Petit Écrit* è a suo modo figurista: il legame stabilito tra le parti dell'articolo, di cui la prima spiega e motiva la seconda, mostra l'esperienza concreta vissuta come figura dello stato eucaristico, che ne è nel presente la suprema realizzazione.

La stessa struttura doppia è infine paragonabile a quella dell'Officio: antifona e preghiera, il testo (l'ombra) e la sua risposta (la realtà); la lettura e il sermone del predicatore che la spiega. Parimenti, una lettura binaria caratterizza a Port-Royal un recupero forte della corporalità\umanità di Cristo¹²⁹⁶: le vicende della sofferenza dovute alle angustie del potere vengono vissute in nome di Cristo attraverso un dispositivo di rappresentazione che identifica i soggetti nella considerazione di aspetti profondamente teologici e metafisici del mistero eucaristico.

Lo scritto debutta quindi con un'affermazione forte: «l'on a cru avoir découvert quelques unes de ces fins que Dieu avoit eûës dans cet établissement, comme il est marqué dans ce premier chapitre des Constitutions»¹²⁹⁷. Lo scritto considera la sconvolgente sorte della comunità come il compimento delle parole scritte all'inizio delle Costituzioni, in cui si trova una proposizione programmatica che fonda Port-Royal nel culto eucaristico¹²⁹⁸: si applica dunque una lettura figurista e infine apocalittica, secondo cui le monache, consacrate al culto eucaristico, guardano all'esperienza della prigionia come a un'associazione concreta al Cristo, intuendo la rivelazione della loro stessa esistenza in quanto religiose del Santo Sacramento.

¹²⁹⁶ Ciò è ben più antico, certamente. Per citare un esempio celebre, basta ricordare che già Ignazio da Loyola nei suoi *Esercizi* (1526) raccomanda ai fedeli di *immaginare* d'essere presenti agli eventi raccontati nella vita di Cristo, specie della sua Passione, insistendo sulla materialità dell'immagine.

¹²⁹⁷ *Petit Écrit*, op. cit., t. I, p. 250.

¹²⁹⁸ «Qu'elles considèrent que Dieu, en les faisant Chrétiennes, les a mises en un second Paradis, qui est l'Eglise, où se trouve le fruit de vie qui est le Saint Sacrement; et que les ayant choisies pour le culte de ce mystère sacré, Il veut qu'elles pratiquent ce que dit la sainte Epouse : *Je me suis assise à l'ombre de celui que j'aime et son fruit est doux à ma bouche* [Ct 2, 3]. Il faut être sous cette ombre, c'est-à-dire, n'avoir point d'autre amour, ni d'autre regard que pour Jésus-Christ et y être assise, afin de n'y pas demeurer passagèrement et pendant le temps de leur assistance seulement ; mais en toutes les heures du jour, ayant toujours le cœur et l'esprit attaché à cet arbre de vie, et prenant garde de ne se pas engager dans le désir et l'affection de quelque chose créée, pour ne pas rompre volontairement cette chaîne céleste et divine, qui les doit toujours tenir liées et toujours unies à Jésus-Christ au Saint Sacrement» (*Les constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, 1721, chap. I, p. 6).

Si afferma infatti con forza la convinzione che lo stato in cui si trovano sia in una forma di adorazione in sé, perché vissuto in conformità e in imitazione del Cristo «sans cesse exposé aux yeux de notre foi en qualité de victime»¹²⁹⁹ in ciò restituendo la rivelazione della verità d'elezione della comunità. Angélique de Saint-Jean articola tale conformità attraverso i differenti tratti di somiglianza tra il sacramento e le religiose, mettendo in atto una vera e propria costruzione identitaria attraverso la proiezione sul simbolo eucaristico di vari stati in cui le religiose si trovano concretamente coinvolte, ritenendoli invece elementi di coerenza specifica in cui riconoscersi, applicando contretamente una ben nota antifona per l'adorazione eucaristica praticata a Port-Royal: «Vnus panis, vnum corpus multi sumus Intelligite & gaudete, Vnitas, pietas, veritas, charitas; vnus panis vnum corpus multi sumus *Estote quid videtis & accipite quod estis. Alleluia*»¹³⁰⁰.

Se non è nuovo che una comunità perseguitata interpreti le sue vicissitudini di umiliazione e sofferenza come un segno di prossimità più intima alla Passione, in questo caso un tratto originale può individuarsi nella dichiarazione, pronunciata in sede di conferenza da parte di un voce autorevole, di uno statuto comunitario ben definito: essere un oggetto in balia del voler d'altri, letteralmente in mano d'altri, esposto allo sguardo di chiunque senza alcun potere di celarsi. In ciò sembra siano confermate le posizioni degli *Avis/Réflexions* circa lo stato da raggiungere attraverso la riconversione della persecuzione:

L'on offrira à Dieu son corps & son ame comme une hostie vivante qui lui sera sacrifiée à toute heure par le renoncement de foi & de ses satisfactions qu'on ne trouvera nulle part¹³⁰¹.
Que sera cette hostie? sinon nous-mêmes qui par la soumission que nous rendrons à Dieu, lui sacrifierons continuellement tout ce que nous sommes & tout ce que nous aimons, comme des hosties agréables à ses yeux. [...] Nous ne sçaurions être vraiment sacrifiées, que nous ne soyons disposées à être détruites¹³⁰².

¹²⁹⁹ *Petit Ecrit*, op. cit., pp. 250-251.

¹³⁰⁰ *Antiennes que l'on dit aux Adorat[i]ons du S[aint]-Sacrement*, in *Antiphonarium* [à l'usage des religieuses de Port-Royal], BSG, ms. 2660, ff. 19-32 (sottolineature nostre).

¹³⁰¹ *Avis*, chap. XIV, p. 82.

¹³⁰² *Reflexions*, pp. 120-121.

Pour nous, nous sommes consacrées au mystere de l'Eucharistie. C'est par le choix de Dieu que nous sommes attachées au culte du S. Sacrement. Suivons ce choix par inclination de grace & d'amour. [...] Que Jésus-Christ soit sans cette exposé aux yeux de notre cœur dans cet état d'immolation & d'anéantissement où la charité l'a réduit pour nous. Nous ne devons point avoir besoin qu'il soit exposé extérieurement aux yeux de notre corps pour nous toucher & nous porter à lui rendre ce que nous lui devons. [en tant que] vraies adoratrices qui adorent en esprit & en verité...nous l'adorons invisible dans le S. Sacrement, où il est caché de telle sorte, qu'il ne [...] paroît rien de lui aux yeux du corps¹³⁰³.

Su un versante completamente opposto, viene tracciata una seconda via: il nascondimento della divinità dietro le specie sensibili corrisponderebbe alla prigionia delle religiose, la quale taglia qualunque rapporto con l'esterno in una sepoltura vivente. La vita è condotta secondo un ordine superiore, come suggerisce l'inserimento della citazione salmistica sul calice di Davide¹³⁰⁴ mediante cui Dio stesso affida alle monache il calice per la redenzione: tale conferimento chiude allora il circolo d'identificazione con Cristo, come mostra il passo seguente:

Nous sommes de même dévenuës invisibles à tous ceux qui nous connoissent, & sommes presque disparuës des yeux des hommes, comme les morts dont on ne peut approcher, de même qu'ils n'ont plus de mouvement & d'action pour entretenir aucun commerce avec les vivans: ainsi nous sommes mortes, & notre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu¹³⁰⁵. La couleur des especes du pain & du vin, le blanc & le rouge, qui marque en Jésus-Christ son innocence & sa souffrance, nous apprend que nous devons l'imiter en l'une & en l'autre, que nous devons nous attacher à la sincéreté, & ne pas refuser les souffrances qu'elle nous attire, & qu'il faut comme lui boire son vin avec son lait, en trouvant bon qu'après nous avoir consolées de l'abondance de ses bienfaits & de ses graces, il nous enivre aussi de son calice, qui est le plus excellent de ses dons¹³⁰⁶.

Esiste dunque un'attenzione alla costruzione del gruppo davanti alla cancellazione del sé e della comunità stessa nel modello di eccellenza dell'eucaristia. Di più, il *Petit Écrit* legge nella riduzione allo stato di oggetto un'analogia alla rottura e distribuzione delle ostie. In tal senso è intravista la possibilità che la dispersione della comunità possa convertirsi in una disseminazione in un altrove che trova luogo nella storia universale, dando valore ulteriore all'esperire la sofferenza della persecuzione. Sembra interessante ricordare che una delle motivazioni dell'assembramento forzato del gruppo delle esiliate agli Champs¹³⁰⁷, dove

¹³⁰³ *Ivi*, pp. 282-284.

¹³⁰⁴ «Calix meus inebrians quam præclarus est», Sal 22, 5.

¹³⁰⁵ *Petit Écrit*, p. 251.

¹³⁰⁶ *Ivi*, art. XV.

¹³⁰⁷ Cf. *Journaux de ce qui s'est passé à Port-Royal, depuis la Communauté fut transférée à Port-Royal des Champs, jusques à la pax qui leur fut rendue en 1669*, in *Divers Actes*, op. cit., n. 11, pp. 1-2.

rimangono sotto controllo armato, è a causa della loro «capacità di proselitismo [che] le rendeva ancor più temibili fuori dall'abbazia»¹³⁰⁸. Sainte-Beuve annota, citando una memoria di Marguerite Périer: «de peur qu'elles ne fissent rétracter celles qui avaient signé»¹³⁰⁹. Si tratta in questo caso di una reclusione contenitiva, quanto punitivo lo è stato l'esilio, in una sorta di politica dell'internamento, che riesce appieno¹³¹⁰. Rimarcare, di contro a tale situazione, la possibilità di una moltiplicazione a causa di un intervento restituisce tutta la prorompente di un atto di interpretazione politica di una dottrina religiosa specifica, non affatto nuova alla letteratura martiriale¹³¹¹.

Dieu, qui nous veut rendre semblables à celui que nous adorons, il nous sème comme des grains de froment dans plusieurs terres, pour multiplier les fruits de notre justice, dont il fait peut-être plus d'état que de la multiplication de notre nombre, encore que nous ne sachions pas même s'il ne se veut point servir de ce moyen extraordinaire pour nous faire croître & multiplier, après qu'il nous aura délivrées de ce déluge de maux & d'iniquité qui inonde toute la terre¹³¹².

L'insistito riferimento all'ufficio di adorazione di un oggetto del quale diventano progressivamente figura esse stesse («de se voir dans la pratique de tout ce qu'elles ont adoré en Jésus-Christ en l'état où il s'est réduit dans l'Eucharistie»¹³¹³), non fa che alimentare un circolo di proiezioni identificative che conducono a una resistenza ad oltranza, maggiormente motivata in ragione dell'esposizione: «Jésus-Christ est élevé & suspendu sur les autels à la vûe de tous: & nous sommes maintenant exposées comme un spectacle à toute l'Eglise, aux Anges & aux hommes, qui regardent tous, quoiqu'avec des sentimens bien différens, quelle sera l'issuë de notre combat»¹³¹⁴. L'immagine dell'esposizione rappresenta il nucleo della comunità che si riunisce davanti al pericolo del farsi vedere, da parte degli avversari, nell'umiliazione della prigionia e, da parte dei

¹³⁰⁸ Bartoli, *Monache in esilio*, op. cit.

¹³⁰⁹ *Recueil* 1760, p. 455.

¹³¹⁰ Michel Foucault, a proposito dell'imprigionamento, afferma che nel XVII secolo non è ancora pervenuto a moderno assetto giuridico-istituzionale: «son rôle, c'est d'être une prise de gage sur la personne et sur son corps: *ad condinendos homines, non ad puniendos*... Par la prison on s'assure de quelqu'un, on ne le punit pas. [...] La prison... était, dans la pratique, directement liée à l'arbitraire royal et aux excès du pouvoir souverain» (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 120-121).

¹³¹¹ Basta ricordare il celebre motto di Tertulliano: «Plures efficimur, quoties metimur a vobis» (*Apologeticum*, 50, 13).

¹³¹² *Petit Écrit*..., Art. XX. Il passo rielabora diverse immagini scritturistiche (Gen 6, 9 – 9, 19; Gv 12, 21).

¹³¹³ *Ivi*, p. 251.

¹³¹⁴ *Ivi*, pp. 254-255.

sostenitori – nonché nell'intenzione delle religiose stesse – nella testimonianza di un esempio edificante *tout court*.

Tale assunto è anche presente in uno scritto poco conosciuto di Angélique de Saint-Jean, inserito nella raccolta di manoscritti pervenuta sotto il titolo *Vénération du Saint-Sacrement*. Rielaborando il celebre capitolo del vangelo di Giovanni (3,14-15) sull'elevazione del serpente come figura della crocifissione, l'*Instruction du serpent*¹³¹⁵ consiste insieme in un tentativo di esegesi e un conciso prontuario liturgico e di preghiera per la spiritualità monastica. Non è una novità nella letteratura del monastero, né tantomeno nella brillante e colta badessa¹³¹⁶: le fonti non specificano datazione e circostanze, ma si può notare dalla collocazione che fa senz'altro parte del corpus redatto dalle religiose per l'adorazione eucaristica. Lo scritto testimonia peraltro la pratica di esercizio di pietà, che consiste nel fatto che una religiosa probabilmente scelta in via collegiale incarna nel suo comportamento per circa un anno tutte le istruzioni derivate dall'immagine del serpente stesso¹³¹⁷. La «Serpente» funge anche da controllore per la retta condotta delle consorelle: «elle fera souvent sur elle le signe de la croix comme le prestre le fait sur l'hostie, & surtout toutes les fois qu'elle fera ou qu'elle verra faire dans la Communauté quelque chose contre la regularité afin que celles qui verront le signe soyent gueries de la playe»¹³¹⁸. Sembra interessante sottolineare il riferimento alla consacrazione dell'eucaristia da parte del sacerdote: al di là dell'evidente questione di genere, con tale atto, eseguito nell'intenzione specificata, si consacrano le religiose alla stessa maniera in cui si consacra il pane, rivelando così il presupposto rappresentativo dell'immagine intera: il riconoscimento della comunità nell'ostia.

¹³¹⁵ BPR, ms. PR 8, ff. 897-898.

¹³¹⁶ Cf. *Idée des écrits*, op. cit..

¹³¹⁷ «Le serpent d'airain fut eslevé dans le desert... ce qui a figuré le sacrifice que J. C. [...] Pour l'imiter celle qui est notre serpent se regardera comme la victime de la justice de Dieu [...] dans toute la suite de cette année» (BPR, ms. PR 8, f. 898).

¹³¹⁸ *Ibidem*. Parallelamente, le *Réflexions* non mancano di ricordare l'eccellenza dell'immagine sospesa: «Il faut encore que nous ayons dévotion à la suspension du S. Sacrement... nous l'y pouvons regarder aussi comme notre soleil qui nous échauffe par son ardeur, & nous éclaire par sa lumiere» (*Reflexions*, p. 290).

Notre serpent d'airain doit être formé sur le modèle de J. C. qui avoit voulu nous faire voir par cette ancienne figure du serpent qui fut élevé dans le désert [...] *Ce sera donc en devenant conformes à l'image de J. C. crucifié que nous guérirons nos propres playes & que nous contribuerons par notre exemple & par nos prières à guérir celles des autres*, autrement nous ne serons pas conformes à la charité de Jésus-Christ si nous étions bornées à ne servir qu'à nous-mêmes & que notre principale fin ne fut pas celle qu'il a eue qui a été de nous unir tous à la s[ie] [nne] cette union si parfaite & si accomplie qui nous doit rendre une même personne, un même corps & un même cœur animé d'un même esprit¹³¹⁹.

La via unitiva dell'adorazione si articola per esercizi spirituali che rielaborano le virtù monastiche, nell'intenzione di accrescerle e perfezionarle per il bene proprio e dell'intera comunità¹³²⁰. «La figure du serpent representoit l'aneantissement de J. C. qui devoit prendre la forme de pecheur & par cette humilité expier nos pechez», alla stregua dell'immagine negativa delle religiose che la campagna antigiansenista si sforza di produrre: recalcitranti, ostinate, solide nelle proprie posizioni della stessa durezza incorruttibile del rame di cui è fatto il serpente.

Dunque, il procedimento con cui è concepito e sviluppato il testo sul serpente è identico a quello del *Petit Écrit*: si proietta un'interpretazione dottrinale su un frammento di vita vissuta, che sia l'esplicazione di un passo della Scrittura divenuto modello di preghiera; o che la sublimazione della prigionia si risolva nel segno dell'eucaristia. I mezzi e i metodi di esplicazione delle scritture sono quindi trasferiti nell'interpretazione della realtà e degli avvenimenti storici alla luce della pratica ordinaria. La lettura del reale è eseguita applicando visioni allegoriche. Da un lato, si opera per definire un modello figurista specifico, quello eucaristico, che possa rappresentare il punto che regge l'orizzonte trascendente del procedimento allegorico, ben oltre il parallelo analogico dell'imitazione; dall'altra, ciascun dato del presente e del reale è la funzione che regola l'arco orientato al raggiungimento di una coerenza del sé attraverso la propria storia nell'oggetto eletto per il riconoscimento identitario, reso del tutto immanente dall'anticipazione del fine (l'unione con Dio).

Gradualmente si forma quindi una galleria di figure, cui l'immaginario delle religiose attinge per elaborare, col suo figurismo,

¹³¹⁹ *Instruction du serpent* [de la mère Angélique de Saint-Jean], in *Vénération du Saint-Sacrement*, BPR, ms. PR 8, f. 897 (sottolineature nostre).

¹³²⁰ «C'est donc la principale obligation de notre serpent d'airain que de se regarder comme devant cette année s'offrir à Dieu pour toute la Communauté [le Noviciat, ndr] & contribuer par tous ces exercices & d'humilité & de pénitence & de charité & par son bon exemple à l'avancement & à la sanctification de toutes celles qui la composent» (BPR, ms. PR 8, f. 897).

l'apologia di comunità e la concersione in senso apocalittico dello schema eucaristico funzionale alla rappresentazione identitaria. Ancora, l'imitazione della durezza del rame¹³²¹ permette di mantenere uno stato di indifferenza alle circostanze, in una penitenza continua: così mère Agnès, in una sua lettera di prigionia, condivide tale istruzione, esaltando la costrizione alla recita silenziosa dell'ufficio imposta da Péréfixe alle religiose durante la loro reclusione agli Champs (il che fa datare la lettera tra il 1665 e il 1669).

Le troisième profit qu'on doit tirer de la manière humiliante & pénitente dont on dit présentement l'office, c'est de paroître hors du cœur dans la même gravité où l'on y est, & de conserver une disposition humble & mortifiée dans toutes ses actions, en amortissant la légèreté & l'activité dans lesquelles on agit, considérant que Dieu permet qu'on nous réduise en un état de mort à l'égard d'une observance qui doit être la vie de toutes les autres, afin de nous obliger à regarder tout le reste comme indifférent & à se maintenir dans un état de deuil. [...] Les chrétiens vivent comme s'ils avoient l'esprit au ciel & le corps dans le tombeau, selon les paroles que saint Paul leur adresse: vous êtes morts, & votre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu¹³²².

La vita nascosta nel corpo inerte dell'ostia è esaltata anche nelle Costituzioni, elaborano l'idea di una ostensione riflessiva, perfettamente funzionale al riconoscimento identitario.

C'est de nous rendre nous-mêmes, pour ainsi dire, des Eucharisties, en portant J. C. dans ontre cœur, & le portant comme exposé à la vue les unes des autres. Nous les devons regarder comme des Eucharisties dans lesquelles Jésus-Christ se présente à nous, non comme mort, mais comme vivant. Il est invisible par les effets de grace & d'humilité qu'il nous y fait voir¹³²³.

L'esposizione è ancora il tema di una lettera di Angélique de Saint-Jean scritta giusto all'inizio della stagione di persecuzione: «puisque nous sommes faites présentement un spectacle au monde et à Dieu même»¹³²⁴. Qualche anno dopo, l'immagine trova spiegazione nelle *Réflexions*: «si Jésus-Christ a été un spectacle en la Croix, on peut dire qu'il l'est encore plus dans le S. Sacrement»¹³²⁵, dove la condizione della chiusura materiale del simbolo eucaristico rappresenta insieme la riduzione della gloria

¹³²¹ «L'Airain dont étoit le serpent qui est une matière solide et incorruptible & qui doit estre fondue dans le feu pour lui donner la forme, figure la charité de J. C. qui l'a transformé dans notre nature sans alteration de sa nature divine [...] Pour l'imiter celle qui est le serpent aura pour Dieu la fermeté & la solidité de l'airain pour demeurer inflexible dans la fidélité... sans la complaisance ou la crainte lui fassent jamais faire ce qu'elle conoit le pouvoir offenser» (*ibid.*).

¹³²² *Lettre de la mère Agnez*, in Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 248-249.

¹³²³ *Constitutions de Port-Royal*, op. cit., p. 12.

¹³²⁴ Circa una quarantina di lettere di mère Angélique de Saint-Jean sono raccolte nel volume conservato presso la BIU (ms. 1262, 40 lettere, più 3 in appendice, 192 ff.). Si cita dalla *Lettre IV*, 19 may 1661, BS, ms. 1262, f. 24.

¹³²⁵ *Réflexions*, p. 285. Il rif. è a Lc 13, 48; Numeri, 21; Gv 3, 14.

divina e l'esaltazione della delimitazione stessa, reinterpretata come legittimazione della prigionia.

Jésus-Christ est couvert & en quelque sorte enfermé sous les espèces Sacramentelles comme dans une espèce de prison: c'est ce qui nous doit donner de l'estime pour la nôtre où nous sommes enfermées avec lui & où il est d'autant plus proche de nous, que l'entrée en est plus fermée à toutes les consolations humaines.

Cui rispondono le Réflexions:

S'il nous abandonne à souffrir comme Jésus-Christ, nous croirons que ce sera pour nous donner une plus grande grace, & qu'il triomphera en nous, quand nous paroîtrons détruites & anéanties pour l'amour de lui¹³²⁶.

Non si tratta allora di accedere al mistero eucaristico mediante l'adorazione ordinaria, pur nella via pneumatica di disposizione interiore proposta dalla liturgia della comunità di Port-Royal; ma di attuarne una declinazione pratico-concreta che si pone all'opposto di qualunque astrattismo dei modelli analogici o dell'allegoria. L'*imitatio Christi* è assicurata secondo una scala definita di attributi dogmatici del sacramento, recitati sgranando il rosario mediante un'osservazione del reale, cui si applicano le categorie della teologia sacramentale. In tal senso la memoria pratica riemerge dalla mitizzazione o dall'idealizzazione del racconto e ne tenta una liturgia che riunisce la commemorazione e la celebrazione nel sacrificio. Agnès Cousson ha recentemente sottolineato tale procedimento come un'attitudine propria della comunità delle religiose, quando gettano uno sguardo retrospettivo sulla loro storia. Riferendosi a Angélique de Saint-Jean, scrive:

[Elle] met la biographie au service de la lutte communautaire. Elle élabore une image apologétique de Port-Royal et confère à l'histoire du monastère une cohérence interne, établissant une continuité entre les époques... La signification spirituelle accordée aux événements, les parallèles avec l'histoire biblique et le jeu des images élèvent l'histoire dans le hors temps du mythe, défini au sens large comme un récit poétique et symbolique, qui propose une interprétation des événements historiques¹³²⁷.

Di più: l'oggetto figurista diventa il nucleo per l'autorappresentazione identitaria del gruppo. Il culto in sé non esaurisce quindi il suo senso nel momento presente: un movimento di speranza lo attraversa, ispirato in profondità da una tensione escatologica, per cui l'interiorità risulta interamente imperniata nel Regno di Dio e nel

¹³²⁶ *Ivi*, p. 175.

¹³²⁷ Cf. Agnès Cousson, *Raconter la réforme: de l'histoire au mythe*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 140-141. Cf. anche Ellen Weaver-Laporte, *Angélique de Saint-Jean: Abbessé & 'mythographe' de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal» (34)/1985, pp. 93-108.

compimento della sua volontà; mentre invece la sua sussistenza esteriore nella prigionia opera in ragione della conformazione mistica, compiuta ponendo, nei segni e nei simboli di questo mondo, la figura dell'essere a venire. Il fatto è che la configurazione non è individuale, ma comunitaria: la liturgia a Port-Royal corrisponderebbe all'emergenza simbolica dell'intervento di dio nell'esistenza della comunità.

Se la lettura del sacro è sempre liturgica, pare allora significativo che il cuore della liturgia del *Petit écrit* sia concepito come testimonianza o racconto di prigionia, partecipando a quella grande narrazione che è il discorso della comunità incessante, per cui la scrittura biografica consiste nel compito paradossale del silenzio e della separazione da tutte le cose mediante il legame a tutte le cose per via spirituale¹³²⁸. Grazie al rito celebrato nell'intimità trasparente del cuore, avviene una rammemorazione al presente, per cui gli eventi dell'esistenza diventano essi stessi luogo di anamnesi, cioè attualizzazione vivente dei *mirabilia dei*, annuncio e realizzazione del disegno divino. La liturgia è infatti lo specchio che permette di vedere i riflessi del dio invisibile.

5.4. Altri scritti di prigionia.

Dunque la spiritualità del martirio elaborata dalle religiose durante la prigionia corrisponde a un'interrogazione da parte della comunità alla sua propria spiritualità e la letteratura interna, nell'obiettivo di applicare una lettura figurista alle vicissitudini storiche in cui si trova coinvolta. Mentre l'allegoria interroga le Scritture tentando di cogliere un'intelligenza spirituale della storia santa, partecipando alla storia universale; il figurismo di Port-Royal legge negli eventi contemporanei il mistero della salvezza, evidenziandone il carattere escatologico.

Di conseguenza, il discorso interno alla comunità approda a una teologizzazione della resistenza che afferma la persecuzione essere lo

¹³²⁸ Il capovolgimento è anche presente in Pierre Nicole, nelle già ricordate *Regles pour le temps d'épreuve* redatte per le religiose: «La prison que nous devons craindre, c'est le monde. La captivité que nous devons apprehender, c'est d'être d'accord avec lui» (Art. XI, BPR, ms. PR 172, n. 10, p. 5).

stato regolare, e quindi di grazia, della vita cristiana, mostrando l'origine gratuita della tribolazione, che ispira la vocazione alla sofferenza per la verità e l'esperienza della persecuzione da vivere come grazia comparabile al martirio. La stessa sofferenza della persecuzione segna la distanza del Dio nascosto e che abbandona; tuttavia, divenuta strumento euristico, permette al credente di decodificare il dramma teologico della salvezza e lo stupore dei fenomeni esterni di oppressione e rivalsa, nello stesso esercizio di fede che si compie davanti l'eucaristia, guardando l'ipostasi velata nelle specie sensibili, conformemente alla nozione di opacità del segno, come definita da Louis Marin e i suoi studi sulla *Logique* e le categorie della teologia dei *Messieurs* di Port-Royal¹³²⁹.

Appare chiaro quindi perché la pratica della resistenza dev'essere interiorizzata fino alla sacramentalità: è in tal senso che operano le parafrasi scritturistiche redatte nel tempo di prigionia da parte di Angélique de Saint-Jean. In un suo tardo scritto di pietà è possibile rintracciare un'ulteriore declinazione dell'impotenza umana di fronte all'indisponibile dono gratuito, aprendo a sua volta il contrasto tra la verità della grazia e l'inganno dell'*esprit* nella meditazione della Parola, che conduce alla spoliazione di quest'ultimo, ed anzi al rinvenimento dello stato estatico della gioia e della pienezza del contatto con Dio, interpretato come segno dell'intervento pneumatico, rivelatore dell'autenticità della verità, per cui l'esclamazione devota esalta la ricomposizione dei ruoli umano, divino e della verità come interfaccia frapposta all'interno di una topologia spirituale ben precisa. Le *Paraphrases sur quelques versets du ps[aume] 118*¹³³⁰, sembra si possano attribuire a Angélique de Saint-Jean, almeno a partire dall'annotazione presente nell'*Idée des écrits*¹³³¹, alla fine di un lungo elenco cronologico, dove si riporta come sottotitolo il primo versetto del salmo, lasciando intuire una redazione più completa rispetto al manoscritto individuato, che manca probabilmente di una prima parte di commenti ai versetti iniziali del lungo salmo alfabetico, peraltro uno dei più amati dalla comunità e dai *solitaires*. In un passaggio fondamentale, il

¹³²⁹ Cf. inter alia, *Semiotique de la Passion : topiques et figures*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971 e *La parole mangée et autres essais theologico-politiques*, Paris, Klincksieck, 1986 (coll. Méridiens).

¹³³⁰ In *Recueil de discours, prières, méditations, etc.* (1743), BF, ms. f. fr. 13891, ff. 32r-38v.

¹³³¹ In *Conférences*, op. cit., t. III, p. 377.

commentario si tramuta in preghiera, seguendo la retorica giansenista della «vittoria» spirituale:

Ô verité victorieuse & qui rend victorieux celui qui l'écoute. Que la victoire de ceux qui jouiront de vous sera pleine & entiere puisque ceux là sont déjà victorieux, qui l'ont oüie lors qu'elle est si fort éloignée d'elle pendant leur exil. Parlez Seigneur afin que je me rejouisse & que je sois victorieuse. L'un & l'autre est necessaire à une personne qui est si miserable et si foible. – Mais que ceci est admirable dans la victoire de mon Dieu! Non seulement nous nous rejouissons & nous sommes victorieux en écoutant les paroles de la verité qui est toujours victorieuse, mais c'est nostre joie mesme qui nous fait vaincre & cette joie est une des depouilles de la verité & un des fruits de sa victoire. – Pour moi mon Dieu que je ne croie point entendre la voie de la verité si je ne puis montrer quelques depouilles. La verité remporte la victoire & l'ennemi qui est vaincu est le mensonge. Si donc je suis encore vaincue & que je soutienne que j'entend la voix de la verité qui est toujours victorieuse mon cœur me seduit lui mesme & la verité n'est pas en moi. Ce sont les depouilles qui font foi de la victoire & la victoire est une marque de la verité. Faites mon Dieu faites moi la grace de vaincre vos ennemis afin que je vous offre les depouilles de la victoire & que je ne rejouisse dans la verité en écoutant vostre voix. Ainsi soit il¹³³².

La *delectatio* – permesso l'uso del lemma – lascia pensare che ci sia al fondo del processo di unzione una differenza cognitiva, secondo cui la sensibilità del cuore avverte la verità come conoscenza e ne gioisce trovando conferma nell'autenticità della scelta presa a costo dell'esilio a causa dei 'nemici della verità'. Certamente, lo scritto si muove su un piano allegorico, in cui la vittoria si riferisce alla battaglia interna al cuore tra la sensibilità e le potenze dell'anima che possono essere fuorvianti; tuttavia è rimarchevole l'utilizzo una terminologia molto prossima a quella della strategia apologetica dei *messieurs* (opposizione verità/menzogna, trionfo della verità, ecc.).

A margine, bisogna notare che l'accento posto sulla gioia dell'unione al divino mediante l'esercizio (metodico e liturgico) della meditazione rappresenta la controparte di un dialogo continuo della comunità, e in particolare della personale spiritualità di Angélique de Saint-Jean, con la tradizione di marca giansenista dei direttori di Port-Royal, interamente votata alla penitenza¹³³³, che resta pur sempre un tratto saliente della strategia di resistenza delle monache. Anzi, a tale proposito sembra interessante considerare la raccolta manoscritta di alcuni

¹³³² *Paraphrases sur quelques versets du ps[aume] 118*, ff. 34v-35.

¹³³³ Si confronti con un passo di uno scritto di pietà attribuibile a Saint-Cyran: «Tout Chretien est obligé d'aimer Dieu d'un amour dominant... Dans l'état de justice originelle il ne se manifestoit pas par la penitence, l'humiliation, la vie penitente et austere, parceque [176r] l'homme dans cet etat etoit innocent, mais maintenant l'amour se doit faire conoitre par une vie penitente, austere, pauvre, humiliée, en un mot en la maniere en laquelle J. C. a manifesté le sien, parceque maintenant l'homme est un pecheur» (*Engagemens du Christianisme*, BF, ms. 13962, *Mélanges théologiques et pièces sur Port-Royal recueillis par Clément, évêque constitutionnel de Seine-et-Oise*, ff. 175v-176).

commentari alle scritture redatti durante l'esilio del 1664-1665: il *[Recueil] De la mère Angélique de Saint-Jean durant sa prison*¹³³⁴ rappresenta una valida testimonianza del suo spessore esegetico e teologico, spaziando dai salmi ai Vangeli e accogliendo inoltre una redazione del *Petit Ecrit* e altre riflessioni sull'eucaristia; nonché la celebre *Description de l'Époux des Cantiques*¹³³⁵.

Il primo scritto è un commentario al salmo 101: attraverso il filtro delle *Enarrationes* agostiniane, proietta un esplicito riferimento cristico alle tre immagini ornitologiche.

Trois comparaisons pour exprimer les avantages de la solitude et dans quelle conformité elle nous doit mettre avec J[ésus]-C[hrist] qui est figuré par ces trois oiseaux, selon S. Augustin. Il a été pellicain sur la croix, chouëtte dans le tombeau, passereaux montant au Ciel¹³³⁶.

La figura del pellicano è frequente nell'iconografia cristiana fin dai primi secoli, come espressione del dono redentivo nella carità¹³³⁷; ma in Angélique de Saint-Jean si sottolinea piuttosto l'adesione alle tribolazioni della Passione in conformità allo stato di prigionia, in cui viene intravisto un disegno fedele alla più pura tradizione provvidenzialista.

Le lait n'est propre que pour le premier âge; le sang est selon S. Augustin *potus vehementior*. Je sçais qui c'est celui de J[ésus]-C[hrist]; mais nos souffrances ne sont qu'unes avec les siennes, car il n'y a qu'un calice, comme il n'y a qu'un pain. [...] Cependant ç'a été le conseil de la Sagesse suprême qui continue d'agir sur ce même principe, choisissant les choses les plus foibles et les plus méprisables du monde pour accomplir les ouvrages de la grace, et confondre la prudence humaine¹³³⁸.

Allo stesso modo è interpretata la pratica del sacramento dell'eucaristia, secondo una classica modalità partecipata¹³³⁹: ma è ancor più significativo il riferimento alla solitudine del sepolcro, dove

¹³³⁴ Il piccolo gruppo di scritti è inserito nel *Recueil de documents relatifs au jansénisme* (Ars., ms. 5345, ff. 13r-54v), con l'espressa dicitura: «copié d'après un petit livre in-24 écrit de la main de quelque religieuse de Port-Royal». Esistono altre esplicazioni disseminate fra le raccolte fattizie del XVIII secolo, basti citare la *Paraphrase du Cantique "Benedictus", par la mère Angélique de Saint-Jean*, BPR, PR 175 bis, n. 3, corrispondente a Ars., ms. 5370, ff. 82-91.

¹³³⁵ La *Description* è stata oggetto di una recente pubblicazione a cura di Simon Icard (Grenoble, Jérôme Millon, 2011).

¹³³⁶ *[Commentaires au psaume] Similis factus sum pellicano solitudinis*, Ars., ms. 5345, f. 13.

¹³³⁷ Lo scritto commenta: «Il falloit pour lui inspirer l'esprit de vie qu'il expirât lui-même sur la croix et répandît sur elle son sang et son esprit, étant le véritable pellican qui ranime ses petits par la chaleur de son sang» (f. 13).

¹³³⁸ *[Commentaires au psaume] Similis factus sum pellicano solitudinis*, Ars., ms. 5345, f. 13v.

¹³³⁹ «C'est pourquoi l'Eucharistie ne sert point si en s'en approchant on n'annonce pas la mort du Seigneur; mais la participation à la mort et à la croix de J[ésus]-C[hrist] sert tous les jours et sauve les âmes quand même elles se trouveroient dans la participation du Sacrement» (Ars., ms. 5345, f. 14v).

nell'immobilità costretta dalla morte e dallo spazio tombale è attiva in un'azione vivificante della stessa condizione di chiusura, molto prossima allo stato di prigionia, convertita infine non più soltanto in atto penitenziale, ma di carità, pronto ormai a liberarsi nel dispendio di una libertà interiore finalmente acquisita e definitivamente legata al divino.

Tractus sum sicut nictixorax in domicilio. La solitude de J[ésus-]C[hrist] sur la croix est agissante et souffrante. Dans le tombeau elle est sans action. La charité d'une ame solitaire doit être semblable au regard du prochain, [...] doit être comme le hibou dans la retraite qui dort quand les autres s'occupent et qui veille quand les autres dorment. [...]

Sicut passer solitarius in tecto... la solitude nous élève en suivant J[ésus-]C[hrist] non seulement à la Croix, au tombeau, mais encore montant au Ciel où elle nous apprend à transporter notre cœur [...] [Jésus-Christ] est comme ce petit oiseau sur le toit prêt à prendre son vol sans que rien l'arrête. Il n'a plus de nid ni de petits à nourrir comme le pellican; il n'a plus de retraite comme le hibou [...]

Le cœur qui est plein d'amour n'en reconnoît point de si grand que de s'attacher à Dieu et à son ordre qui a réglé les tems et pesé les momens de nos souffrances au point de la gloire dont il lui plaît de les récompenser. Et ce devoir vouloir diminuer la gloire même de son amour de désirer s'en soustraire quelque chose en abrégeant la durée de l'affliction¹³⁴⁰.

Ragion per cui matura la convinzione che il Regno di Dio sia «établi en nous et qu[e] aucune puissance étrangère ne peut ébranler»¹³⁴¹: la perseveranza nella giustizia è il marchio di una dimora del regno, che partecipa alla costruzione di un tesoro intimo e inattaccabile, divenendo il nucleo delle risorse per una risoluzione interiore della persecuzione. In riferimento a Ap 16, 5, il battesimo di sangue rappresenta il coronamento del battesimo per acqua, proprio davanti alla sofferenza per la privazione dei sacramenti, che amplifica la preferenza per pratiche misticizzanti tese alla visione apocalittica della Gerusalemme celeste. Bisogna infatti ricordare la tensione escatologica presente negli scritti di prigionia¹³⁴². A proposito della prigionia vissuta come esperienza spirituale, i modelli evangelici abbondano, da Giovanni Battista a Pietro e Paolo, ma la tradizione monastica, essenziale per le religiose come per i loro direttori, Saint-Cyran e i solitaires, ha dato modo di stabilire un assetto stabile per la resistenza a Port-Royal: essa individua nel chiostro la prefigurazione

¹³⁴⁰ Ars., ms. 5345, ff. 14v-16.

¹³⁴¹ *Sur l'Evangile des X Vierges*. [rif. Mt 25, 4], Ars., ms. 5345, f. 32v.

¹³⁴² Sull'intreccio di persecuzione ed escatologia, cf. Simon Icard, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux...*, pp. 290-295. Parallelamente, in una lettera a Mme de Foi, del 7 ottobre 1663, mère Agnès affronta esplicitamente le sofferenze in nome di un fine ultimo e glorioso: «Notre père saint Bernard nous donne un sujet de consolation par des paroles que je désirerais qui fussent gravées dans notre cœur, comme elles sont écrites dans notre cloître: "Les souffrances de la vie présente ne méritent pas d'entrer en comparaison avec les péchés passés que Dieu nous pardonne, avec les grâces présentes qu'il nous accorde, et avec la gloire future qu'il nous promet"» (*Lettre CLXIV à Madame de Foix* (7 octobre 1663), in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 111. La citazione è erroneamente attribuita a san Bernardo, essendo invece estratta dal *Soliloquium* di san Bonaventura.

della città di Dio, modellata secondo Ap 21, 2, nell'attesa instancabile dell'avvento della città della pace, in cui la gloria di cui gode Dio è condivisa con gli eletti nella vita beata, al termine di un percorso che orienta l'esistenza terrena¹³⁴³.

Les rivières et les fontaines changées en sang. Les rivières marquent l'instruction et la parole de Dieu, *velociter currit sermo ejus* [Sal 147, 15]; les fontaines, les sacrements sources de ces graces; c'est là que l'ame avoit accoutumé de se rafraichir et se désaltérer, *si qui æstuat, ad hunc fontem se conferat* [Chrys., *Hom. XLV in Joann.*], &c. Les eaux changent en sang, quand ce qui étoit le sujet de notre joie devient la cause de notre douleur par la privation. Mais l'ange de la pénitence qui est l'ésprit de la pénitence qui parle dans le cœur comparant sa punition à des péchés y trouve tant de proportion qu'il en prend sujet de louer et d'adorer la justice de Dieu qui est et qui étoit saint lorsque nous ne le servions pas dans la s[ain]teté et la justice que nous devons et parceque ce n'est pas assez de connoître la vérité qui nous humilie si en même tems on ne l'aime¹³⁴⁴.

Car c'est en cela que paroît la grand[eu]r de la grace que Dieu nous fait que d'une même affliction [sic] il fasse notre pénit[en]ce et notre mérite et l'un et l'autre est un don dans sa bonté *etiam domine vera et justa judicia tua* [Ap 16, 7]¹³⁴⁵.

Jerusalem est l'Eglise du Ciel, c'est la ville de paix et de vision. Ses yeux voyant le Roi dans sa beauté, sa bouche publie éternellement ses louanges; le prophète n'a pas besoin de l'en instruire¹³⁴⁶.

Tale insegnamento condivide un sostrato profondo e comune a diverse altre composizioni di Angélique de Saint-Jean: sembra opportuno infine ricordare alcune brevi meditazioni sulle antifone dell'avvento, inserite in un volume di opuscoli a lei attribuibili, perché citati per la più parte nell'*Idée des Écrits*¹³⁴⁷, tra i quali non compaiono però le *Saintes pensées... sur les O.O. De Noel*, presenti invece nella raccolta di *Traités de piété de M. de Saint-Cyran*¹³⁴⁸. Philippe Sellier sembra propendere per attribuirle alla badessa, ma pare ancora difficile la datazione¹³⁴⁹. Nondimeno, si confronti la notevole portata simbolica del commento alle invocazioni cristiche e la loro stretta contiguità col pensiero della prigionia: l'esclamazione liturgica corrisponde al grido di supplica rivolto al liberatore, che incarna egli stesso la chiave di una cella mortale d'ostacolo allo slancio dell'anima orante, nel desiderio unitivo. La metafora si articola ancora in senso apocalittico con riferimento al giudizio e al

¹³⁴³ Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, op. cit., p. 58. Sulla tematica della Gerusalemme céleste nel monachesimo medievale, cf. pp. 56-58.

¹³⁴⁴ *Et audivi Angelum aquarum dicentem*, &c [rif. Ap 16, 5], Ars., ms. 5345, f. 36v-37.

¹³⁴⁵ Ars., ms. 5345, f. 37.

¹³⁴⁶ *Sur le Ps[alme] Lauda Jerusalem* [Sal 147], Ars., ms. 5345, f. 41.

¹³⁴⁷ *Idée des Écrits de la mère Angélique de Saint-Jean* (in *Conférences*, op. cit., t. III, p. 429).

¹³⁴⁸ Il titolo presenta una variante: [*Pensées*] *Sur les O de l'Avent de Saint-Cyran*, (BPR, PR 31, ff. 851-856).

¹³⁴⁹ Cf. Sellier, *Port-Royal: littérature et prison*, op. cit., p. 16.

regno a venire, giocando attorno al concetto di liberazione, speculare alla prigionia. Appaiono dunque i medesimi elementi che formano uno schema fisso per il pensiero Angélique de Saint-Jean, in continuo e originale dialogo con la tradizione interna di Port-Royal.

Mon ame est enchainée et prisonniere, tant qu'elle est renfermée dans ce corps de mort, et liée de tant d'impuissance que lui consent sa foiblesse et ses miseres; Il ne m'est pas permis de faire effort pour rompre les portes de ma prison, avant que mon juge vienne lui même me deliurer. Tout ce que je puis faire cependant, c'est de soupirer vers vous, ô Jesus! qui avez la clef et la disposition de toute les graces afin qu'il vous plaise ouvrir au moins quelque fois pour peu de tems, la porte de cette prison, pour me faire respirer l'air et la lumiere d'une consolation spirituelle, & me donner quelque avant goût de cette heureuse liberté qui est l'objet de mes desirs et mes gémissent. C'est vous, mon Sauveur, qui venez m'apporter cette joie en m'annonçant la nouvelle que le royaume des cieux s'approche; Et dans l'esperance de ma liberté je vous invoque en vous disant, *O clavis David!*¹³⁵⁰

5.4.1. Le relazioni di prigionia.

La rielaborazione in chiave spirituale della prigionia concreta rappresenta ancora una volta un tentativo di sublimazione mistica che si mostra ormai frequente e comune nel pensiero non solo della resistenza: come si è già ricordato, la stessa clausura monasteriale è tradizionalmente considerata nell'immaginario condiviso di Port-Royal come la figura di una prigionia volontaria, ricercata giustappunto perché possa essere l'occasione o il luogo della dischiusura di una libertà profonda suggellata dall'unione devota¹³⁵¹, fino a delineare il concetto di «heureuse captivité»¹³⁵² come vincolo mistico di salvezza¹³⁵³, per cui le

¹³⁵⁰ *Saintes pensées de la mere Angélique de Saint-Jean sur les O.O. De Noel*, in *Pensées de la mère Angélique [de Saint-Jean]*, BPR, PR 130, f. 5.

¹³⁵¹ Si rimanda al paragrafo 3.1.1 e si ricorda la citazione: «Le Monastere, qui est fermé de toutes parts au monde & qui ne l'est point du costé du Ciel, apprend à une Relgieuse qu'elle doit se preparer à recevoir les visites de Dieu, & de son Esprit saint, à proportion qu'elle est plus separée du commerce du monde... La clôtüre du Monastere, qui empesche une Religieuse d'en sortir, mesme pour des œuvres de pieté, luy apprend qu'elle est tellement captive, qu'elle a nulle liberté» (*Explication du logement, du vetement et des devoirs d'une Religieuse de Port Royal* (BPR, PR 148bis): quest'opuscolo è infine pubblicato nella raccolta *Divers traités de piété* (Cologne, chez Balthazar Egmond, 1666), da dove si cita, pp. 50-51).

¹³⁵² L'immagine della prigione ricorre spesso negli *Écrits sur la grâce di Blaise Pascal*, dove si declina il *leitmotiv* delle catene, nonché nei celebri frammenti delle *Pensées*, «Un homme dans un cachot...» (éd. Sellier, fr. 186, titolo: *Commencement / Cachot*) e Fr. 230 «de ce petit cachot où il se trouve logé». Cf. Philippe Sellier, *Imaginaire et théologie*, in *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Champion, 2005. A margine, si può inoltre azzardare un rimando al motivo stendhaliano della «prison heureuse», cf. Victor Brombert, *La prison romantique. Essai sur l'imaginaire*, José Corti, 1975, in part. i capp. su Stendhal, Hugo, Nerval e Baudelaire.

¹³⁵³ «Le Fils de Dieu a voulu etre lié... afin de rompre toutes nos attaches, & de changer nos chaines en d'autres ... dans une heureuse captivité, qui nous oste la liberté de suivre les desirs de notre amour propre, & de nostre propre volonté» (*Exercice de dévotion sur la Passion de Notre-Seigneur appliqué aux Heures de l'Office divin*, in *Image d'une religieuse parfaite*, Paris, Savreux, 1665, p. 381).

stesse catene assicurano l'immobile stabilità della vita monastica¹³⁵⁴. I commenti di Angélique de Saint-Jean sono quindi la testimonianza di una riflessione intima e di preghiera di un tesoro spirituale comune della comunità di Port-Royal, il cui risvolto pratico viene sviluppato concretamente nell'azione di resistenza e infine incastonato nel voluminoso *corpus* costituito dalle *relations de captivité*, scritte dalle religiose subito dopo l'esperienza di prigionia negli anni 1664-1665.

Pur essendo il lascito collettivo più importante, delle relazioni non esiste ancora alcuna recensione pubblica dei testi, né una collazione completa; inoltre, la grande quantità di fonti manoscritte e a stampa rivela l'esistenza di numerose varianti, congiunta a un alto indice di ripetizione, ponendo un problema non indifferente per un'edizione completa¹³⁵⁵. L'abbondanza delle relazioni è relativa alla proporzione di religiose che hanno testimoniato la persecuzione, circa il 90%¹³⁵⁶, obbedendo a un ordine delle superiori. La più prolifica pare essere Angélique de Saint-Jean¹³⁵⁷. In effetti le relazioni non nascono come testi spontanei: secondo Laurence Plazenet¹³⁵⁸, le frequenti coincidenze tra le relazioni di prigionia danno modo di ipotizzare l'esistenza di un dibattito tra le religiose su quel che si è subito durante la prigionia, fino alla costituzione di un canovaccio che fa da sfondo a ciascun racconto, implicando che si tratta di un'impresa collettiva e condivisa: la comune esortazione alla penitenza; l'*excusatio* per una scrittura che infrange l'obbligo del silenzio monastico in ragione della testimonianza della verità; il ricordo reciproco delle esiliate in luoghi lontani; le malattie contratte durante il periodo delle privazioni, ecc.

¹³⁵⁴ «...qu'elles pratiquent ce que dit la sainte Epouse : *Je me suis assise à l'ombre de celui que j'aime et son fruit est doux à ma bouche*. Il faut être sous cette ombre, c'est-à-dire, n'avoir point d'autre amour, ni d'autre regard que pour Jésus-Christ et y être assise, afin de n'y pas demeurer passagèrement et pendant le temps de leur assistance seulement; mais en toutes les heures du jour, ayant toujours le cœur et l'esprit attaché à cet arbre de vie, et prenant garde de ne se pas engager dans le désir et l'affection de quelque chose créée, pour ne pas rompre volontairement cette chaîne céleste et divine, qui les doit toujours tenir liées et toujours unies à Jésus-Christ au Saint Sacrement» (Constitutions, chap. I, p. 7. Il rif. è a Cant., 2, 3).

¹³⁵⁵ Si segnalano ad ogni modo le corpose antologie recenti di Agnès Cousson, *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld. Angélique de Saint-Jean Arnaud d'Andilly. Jacqueline Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2012, 640 p. (coll. « Lumière classique ») e di Laurence Plazenet: *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012 (coll. «Le Mille et une Pages»), 1322 p., di cui purtroppo lo studio presente non ha potuto avvalersi opportunamente per motivi di tempistica.

¹³⁵⁶ Si rimanda allo studio puntuale di Laurence Plazenet, *Le foudroisement des ténèbres*, op. cit., pp. 99-161.

¹³⁵⁷ *L'Idée des Écrits* le attribuisce almeno una trentina di relazioni (in Angélique de Saint-Jean, *Conférences*, op. cit., t. III, pp. 332-365).

¹³⁵⁸ *Le foudroisement des ténèbres*, op. cit., p. 111 et *passim*.

Angélique de Saint-Jean sta probabilmente all'origine dell'ingiunzione a scrivere le relazioni, designata col nome di «obéissance», coerentemente all'impresa storiografica e memoriale avviata già fin dagli anni 1650¹³⁵⁹. Ciò contrasta sensibilmente con l'esplicito riferimento di obbedienza da parte di Angélique de Saint-Jean all'interno della sua propria relazione:

Ce que l'on demande de moi en m'ordonnant d'écrire une relation exacte de ce qui s'est passé dans ma captivité me paraît une chose superflue. [...] Néanmoins, puisqu'on me le commande, je marquerai les choses dont je me puis souvenir, encore qu'il n'y ait rien de fort important¹³⁶⁰.

La versione ufficiale è che la *Relation de captivité* è stesa per obbedienza agli ordini dei direttori. La prima edizione, risalente al 1711, a cura di Pasquier Quesnel, informa nell'*Avertissement* di una precedente edizione brussellense, di circa quindici anni prima e presto ritirata a spese della comunità di Port-Royal¹³⁶¹. La particolare attenzione a una circolazione interna, permette di pensare in via ipotetica che l'impresa memorialistica di Angélique de Saint-Jean sia nata autonomamente, coinvolgendo subito le consorelle; tuttavia, in un secondo momento, la spinta comunitaria di uniformarsi a un'unica operazione di testimonianza conduce la badessa, incitata insieme dai confessori, a scrivere la relazione che è divenuta la più famosa e amata dalla critica. Basti considerare le modalità con cui vengono stese le relazioni, che fanno presumere l'esistenza di un caso di propaganda interna, nel senso che la condivisione effettiva di un modello comune contrasta con il fatto che le relazioni vogliono essere un fatto proprio della comunità, per cui si tratta di mostrare un contenuto da elaborare personalmente, per spossarsene rendendolo pubblico alle altre con la scrittura, donando l'esperienza vissuta senza attaccarsi, perché quel che conta è il dialogo incessante con dio e non l'esteriore comunicazione delle sofferenze.

¹³⁵⁹ Lo dimostra la *Relation de la captivité de ma Sœur Anne-Eugénie en forme de lettre à ma Sœur Angélique de Saint-Jean*, in *Divers actes*, p. 15. «Puisque vous persistez, ma très chère Sœur à vouloir que je vous écrive ce qui s'est passé dans mon exil, il faut par mon obéissance vous donner une marque du pouvoir aboslu que vous avez sur moi, car j'avais fort envie d'ensevelir toutes ces choses dans le silence et de n'en parler qu'à Dieu seul». Cf. anche l'articolo in due parti di Ellen Weaver-Laporte, *Angélique de Saint-Jean: abbesse et 'mythographe' de Port-Royal* («Chroniques de Port-Royal» 34/1985, pp. 93-110 e 48/1999).

¹³⁶⁰ Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, in *Divers Actes*, op. cit., p. 1.

¹³⁶¹ Un'altra edizione è inserita nella raccolta di relazioni (1661-1664) del 1724 (*Divers Actes*, op. cit.), pubblicata in occasione del rinnovamento della firma del formulario, ed è quella da cui si cita. La principale edizione moderna è a cura di Louis Cognet (Paris, Gallimard, 1954), riedita di recente sotto il titolo *Aux portes des ténèbres. Relation de captivité*, préface de Sébastien Lapaque, Paris, La Table Ronde, 2005 (coll. «La petite vermillon»).

Se la relazione sfugge essenzialmente all'omologazione, è capace nondimeno di assestarsi in una forma specifica: un ex-voto che si iscrive in una liturgia interna di un atto di memoria comune. In ciò si potrebbero individuare le ragioni che spingono Angélique de Saint-Jean a concepire e praticare l'ingiunzione alla scrittura nei confronti delle religiose, il che trova la sua congiuntura paradossale nella stessa coazione a scrivere rappresentata nell'imperativo della firma del formulario: si tratterebbe quindi d'un atto di compensazione comunitario alla persecuzione vissuta individualmente, nel tentativo di mantenere salda l'unità tramite la comunione spirituale prima e della scrittura dopo? La dinamica tra l'individuale e il collettivo è indubbiamente un elemento caratteristico della cosiddetta *littérature de témoignage*, fondata su una finzione che rende pubblico e comunicabile il contenuto dell'esperienza di prigionia, la cui unicità garantisce la dignità e la libertà del prigioniero: con l'esperienza carceraria, infatti, si priva la vita del prigioniero del suo potenziale narrativo, coscrivendolo in una fissità temporale, prima ancora che fisica, un blocco analogo al tempo immemorabile dell'eternità.

La prigionia diventa dunque uno strumento per irraggiare la santità, è l'arma che si ritorce contro il persecutore¹³⁶², ma la potenza di quest'arma è di non facile utilizzo: l'idea che l'esperienza della prigionia non sia comunicabile si trova diverse volte in Angélique de Saint-Jean¹³⁶³, sulla scorta della convinzione che sia un'esperienza di prova direttamente legata a un'azione di grazia. Ricordano le *Réflexions*: «Nous sommes des vases entr'ouverts qui ne peuvent contenir ce qu'ils reçoivent [de Dieu]»¹³⁶⁴.

A tale difficoltà di base, si aggiunge la forte connotazione in chiave critica della prigionia: ancora sull'esempio di Saint-Cyran, che rappresenta il caso pioniero di prigionia ingiusta nella storia della

¹³⁶² Ciò corrisponde a un procedimento applicato dagli autori di memorie di Port-Royal al caso di Saint-Cyran imprigionato al castello di Vincennes in seguito allo scontro con il cardinale di Richelieu. «Ce saint homme [...] était depuis cinq ans prisonnier au bois de Vincennes, où l'on peut dire que Dieu, au lieu de cacher ainsi cette grande lumière» (Cf. Fontaine, *Mémoires*, op. cit., p. 372-373).

¹³⁶³ «Je demanderois, pour me pouvoir faire entendre, quelqu'un qui l'eût éprouvé dans quelque occasion semblable, afin qu'il pût comprendre ce qu'on ne lui pourrait dire, & qu'il s'en formât une idée plutôt sur son souvenir que sur mes paroles» (Angélique de Saint-Jean, *Relation de la captivité*, in *Divers actes*, op. cit., p. 1 [337]).

¹³⁶⁴ *Réflexions de la R. Mère Angélique de S. Jean...*, p. 214.

comunità¹³⁶⁵, la Relazione si arricchisce di una citazione scritturistica significativa.

Voyant que nous étions environnées d'officiers de justice et d'archers, qui venaient nous enlever *cum gladiis et fustibus et armis* [Mt 26, 47], je ne pensai plus qu'à m'unir à Jésus-Christ pour souffrir comme lui et avec lui, dans le silence, tout ce qu'il plairait à Dieu [entrando nel coro...] furent celles d'un grand martyr: *Gaudeo plane quia hostia Christi effici merui*¹³⁶⁶.

Un topos delle memorie è il riferimento alla letteratura biblica e agiografica al fine di rendere racconti veridici rispetto alla storia santa. In tal senso, si ordina una scaletta narrativa e di pensiero che intende la penitenza attraverso la purificazione dolorosa della reclusione e iscrive nella privatezza della tribolazione l'esercizio interiore di una comune interpretazione penitenziale della prigionia: così la reiterata dichiarazione di insoddisfazione per il risultato raggiunto con la scrittura non significa soltanto la tempra dell'umiltà, ma anche il disprezzo per le proprie sofferenze, in un'opzione martirologica spinta fino alla fine, capace di guardare all'indebolimento fisico e alle malattie come esperienza dell'abbandono di dio, e la finale liberazione come il marchio di un'elezione finalmente raggiunta. Le religiose sono dunque «partagées entre pladoyer *pro domo*, rabaissement topique de soi et vertige de la sainteté – entre une rhétorique de l'humilité et l'apothéose convoitée du martyr [...] Elles sont parfaitement outillées, culturellement et moralement, pour concevoir leur châtement comme l'aubaine d'une marche au sacrifice divin»¹³⁶⁷.

Tutte le relazioni cominciano con il trasferimento della narratrice e proseguono cronologicamente fino al ritorno a Port-Royal-des-Champs: l'intero arco dell'esperienza è compattato in un unico blocco ideale appartenente al senza tempo del sacrificio rituale: Madeleine de Sainte-Christine Briquet parla nella sua relazione di «entiere oblation» a Dio¹³⁶⁸; Angélique de Saint-Jean ritorna per due volte sul tema¹³⁶⁹. Il buon uso

¹³⁶⁵ Claude Lancelot riporta un'affermazione emblematica dell'abate di Saint-Cyran al momento del suo arresto: «Ce sont eux plutôt qui me mènent. Je ne regarde plutôt prisonnier de Dieu que des hommes» (Lancelot, *Mémoires*, éd. Donetskoff, op. cit., p. 70).

¹³⁶⁶ Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 28.

¹³⁶⁷ Plazenet, *Le foudroiement des ténèbres*, op. cit., pp. 100 e 150.

¹³⁶⁸ *Relation de la Sœur Madeleine de Sainte-Christine Briquet*, in *Divers actes*, op. cit., p. 101 [245].

¹³⁶⁹ *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 238.

delle sofferenze è uno stato privilegiato: se gli «égarements»¹³⁷⁰ dello spirito sono il segno di una debolezza e impotenza umane incomparabili con l'occasione misericordiosa della penitenza¹³⁷¹, molto prossima a una versione terrena dello stato purgatoriale¹³⁷². «Notre affaire étant sa cause, il se voudrait glorifier en nous»¹³⁷³. Il passaggio successivo è l'interpretazione martirologica, che infine si ricongiunge alla tematica dell'elezione appartenente in profondo all'immaginario della comunità¹³⁷⁴. L'opzione penitenziale converte la prigionia nel luogo d'esercizio e testimonianza del paradosso cristiano di libertà nella servitù e gioia nella tribolazione¹³⁷⁵. Nella sua relazione, mère Madeleine de Sainte-Agnès Ligny accenna a un «sacrifice volontaire»¹³⁷⁶; mentre Angélique de Saint-Jean scrive di vittime e olocausti¹³⁷⁷ e al momento della deportazione lascia Port-Royal cantando inni¹³⁷⁸ e tornando agli Champs attua una

¹³⁷⁰ «La Relation que j'en fais me servira d'une petite satisfaction à ma faute, je l'espère ainsi de la miséricorde de Dieu qui compte tout. Car ce m'est une humiliation de faire voir à toutes les personnes qui liront cet écrit les folies et les égarements de mon esprit, n'y en ayant point de plus grand que de tomber dans le péché» (Relation Marie-Angélique de Sainte-Thérèse, p. 39. Il caso della nipote di mère Agnès, che firma e cerca tutti i modi per ritrattare. È stata l'accompagnatrice di mère Agnès durante la sua malattia, in qualità di segretaria e infermiera. Cf. *Lettres CDXCIX, D, DI*, in Agnès Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. II, pp. 188-193).

¹³⁷¹ «La première semaine que je fus là, je ressentis beaucoup de consolation de ce que Dieu me donnait un moyen de satisfaire à mes fautes et de guérir les plaies de mon âme» (*Relation de la sœur Marie-Charlotte de Sainte-Claire Arnauld d'Andilly, religieuse de Port-Royal*, in *Divers actes*, p. 156).

¹³⁷² «Je ne regardais plus que comme une personne qui est en Purgatoire et qui n'a plus d'autre soin que celui de satisfaire à Dieu pour ses péchés et que je serais aussi contente pour ce sujet d'aller en Canada ou dans un cachot, si on m'y voulait mettre» (*Relation de la Sœur Madeleine de Sainte-Christine Briquet*, p. 96). Cf. anche la relazione di Marie-Dorothee de l'Incarnation Le Comte, dove scrive: «Je me prosternai et je m'offris à Dieu pour entrer dans un nouvel état et pour toutes ses suites, et je lui demandai qu'il lui plût de l'accepter pour pénitence de mes péchés, espérant qu'il me ferait cette grâce, que cet état, que je croyais proportionné à mes fautes, me tiendrait lieu du purgatoire» (*Relation de la Captivité de la Révérende Mère Marie-Dorothee de l'Incarnation Le Comte*, p. 424, cf. anche p. 438).

¹³⁷³ Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 122. Cf. Carole Baxter, *God's warriors: Port-Royal – the Construction of a powerful Sisterhood (1609-1709)*, tesi dottorale, Trinity College Library, Dublino.

¹³⁷⁴ Si rimanda al paragrafo 5.1.2, p. 272.

¹³⁷⁵ L'opzione martirologica è confermata dal frequente riferimento alla lettera ai martiri di Tertulliano, soprattutto nelle fonti redatte dai *Messieurs*, trovando infine la sua completa assimilazione del trattato *De la solitude* di Jean Hamon (Amsterdam, 1734). I sette capitoli che sviluppano l'idea della prigionia come «solitude parfaite» (XLIII-XLIX) elencano gli «avantages de la prison» (XLIV), conducendo alla definizione di una nuova «retraite» (XLIX) che si trasfigura nell'affermazione che «Les prisons sont des temples» (XLVII), parallelamente all'assunto già espresso da mère Angélique de Saint-Jean nella sua relazione di prigionia: «Les prisons sont les temples des martyrs» (Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 123). Bisogna ricordare che Jean Hamon vive in diretto contatto con le religiose durante i quattro anni di soggiorno sorvegliato agli Champs (1664-1669) e sotto le spoglie di medico ufficiale del convento mena un'attività di padre spirituale.

¹³⁷⁶ *Relation de la mère de Ligny*, p. 117.

¹³⁷⁷ Cf. *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 28, cf. anche alla lettera di Barcos alle religiose, cf. Ars, ms. 6036, t. III, f. 344, op. cit. *supra*, p. 281.

¹³⁷⁸ *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 32.

consultazione casuale della Scrittura, secondo un'inveterata prassi interna, al fine di cogliere la voce della provvidenza¹³⁷⁹.

La mere agnès monta donc en Carosse, avec ses quatre filles, & une Tourriere de sainte Marie; & l'Aumônier de M. l'Archevêque nous accompagnoit à cheval. Nous commençâmes l'*itinéraire* 1380, & ensuite nous dîmes Prime. Quand ces prières furent achevées, afin de nous fortifier d'un Viatique dès l'entrée de notre voyage, je pris une petite bible tout en un volume que je portois avec moi et la présentai à la mère Agnès qui l'ouvrit, pour voir ce qu'il plairait à Dieu de nous donner. Voici ce qu'il nous dit par un de ses prophètes, qui avait peut-être vu en esprit dans le grand troupeau qui a été racheté du sang de son pasteur; c'est Jérémie au chapitre vingt-troisième de sa prophétie : *Vae pastoribus qui disperdunt et dilacerant gregem pascuae meae* [Ger 23, 1]. [...] On y voit une communauté nombreuse prévenue de toutes sortes de grâces de Dieu et d'instructions de la vérité, figurée par un troupeau nourri dans des pâturages de Dieu; les pasteurs qui ont déchiré son union et détruit autant qu'ils ont pu son esprit et sa discipline y sont marqués par leur propre nom; une partie de nous qui a été dispersée en plusieurs maisons et l'autre que l'on chassait ce jour-là de notre maison de Paris y sont distinguées clairement; enfin il est impossible de marquer plus intelligiblement et en des termes plus positifs la réunion que Dieu allait faire ce jour-là et notre retour en notre maison des Champs, où Dieu commençait à rassembler les restes de ce grand troupeau. [...] Il ne reste à vérifier de cette prophétie que ce qui regard l'avenir, tout le passé et le présent étant accomplis devant nos yeux, *ut ex perceptione praesentium munerum firma sit expectatio futurorum*¹³⁸¹, comme dit l'Église, rien n'étant plus capable d'affermir l'espérance que nous devons avoir que Dieu à l'avenir accomplira ses promesses et couronnera ses grâces en nous, que l'expérience que nous avons déjà faite en tant de manières du soin qu'il prend de nous et de la protection de sa grâce sur une famille religieuse qui ne veut chercher d'appui qu'en elle¹³⁸².

La visione fortemente ideologizzata di una risoluzione spirituale o mistica è sorretta da un risvolto propriamente esistenziale forte¹³⁸³: Angélique de Saint-Jean describe la crisi che la porta «aux portes des ténèbres»¹³⁸⁴, non solo in riferimento allo sconforto derivato dalla firma del formulario, ma anche della propria fede di fronte la durezza della prigionia. Suggellata dall'espressione quasi paolina sull'esempio della Maddalena, per cui ha già scritto alcune meditazioni: «La science de la croix ne s'apprend qu'aux pieds de la croix»¹³⁸⁵. Si ricordi inoltre l'episodio di sœur Marie-Charlotte de Sainte-Claire: firma il 5 novembre 1664 e appena fa la comunione si ravvede e rifiuta il nuovo *mandement* che le si

¹³⁷⁹ Cf. Hervé Savon, *Le figurisme et la "Tradition des Pères"*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, dir. Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1989, pp. 761-762.

¹³⁸⁰ «Prières rituelles qui doivent se réciter au début d'un voyage» (nota di Louis Cognet).

¹³⁸¹ Estratta da un'orazione della liturgia dopo la settima profezia del Sabato Santo (nota di Louis Cognet).

¹³⁸² Angélique de Saint-Jean, *Relation de la captivité*, in *Divers actes*, p. 108 [444], ed. mod. pp. 269-271). «L'efficacia della Scrittura – scrive B. Gregory – è proporzionale all'intensità della fede» (*Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1999, p. 110).

¹³⁸³ Agnès Cousson, *L'expression de soi dans les écrits autobiographiques et la correspondance des religieuses de Port-Royal au XVIIe siècle*, tesi dottorale sotto la direzione di Dominique Desco-tes, sostenuta il 25 gennaio 2008.

¹³⁸⁴ Si tratta di una suggestione dal titolo di una recente riedizione del testo stabilito da Louis Cognet, a cura di Sébastien Lapaque, *Aux portes des ténèbres*, op. cit.

¹³⁸⁵ Angélique de Saint-Jean, *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 68.

presenta in maggio, non aspettando che il suo ritorno a Port-Royal per ritrattare, passando diverse giornate in sconforto estremo¹³⁸⁶. La tensione apocalittica resta tuttavia un motivo conduttore generale, anche negli episodi di grande coraggio: ricordando gli interrogatori con l'arcivescovo, sœur Anne-Marie de Sainte-Eustoquie de Flécelles de Brégy, che fa parte della cerchia di mère Agnès, ha modo di trascrivere una parte del dialogo in cui i ruoli si invertono, quando la religiosa reinvia il prelado alla conclusione delle Scritture:

Oui, Monsieur, je crois que nous ne devons point blesser la charité. Nos affaires sont celles de Dieu: il y mettra ordre, quand il lui plaira. C'est maintenant votre heure. Celle de Dieu viendra après et tous ceux qui auront méprisé la vérité seront alors souverainement jugés et condamnés par elle¹³⁸⁷.

Le religiose esiliate dedicano spesso una sezione del loro racconto al confronto con le ospiti, come un discorso di lotta che costituisce un tempo forte della prova e fornisce la fascinazione dell'occasione di santità. La prigionia è una *chance* tragica in cui l'eroismo quasi stoico o corneliano si unisce all'eroismo dei *messieurs*, dedicato alla santità. L'impresa delle relazioni varrà all'uno per testimonianza e all'altro per speranza. Laurence Plazenet in un suo recente studio dona l'esempio di una lettura psicologica e infine storica delle relazioni attraverso la focalizzazione del lato umano degli scritti, decisamente indispensabile a integrare quella ideologico-spirituale adottata nel lavoro presente, concludendo che

Les Relations fournissent aussi des abrégés de l'existence aptes à révéler, dans leur concentration temporelle même, la Providence de Dieu à l'œuvre. Elles proposent, en effet, plus que de simples apologies personnelles: elles ont vocation à offrir des bréviaires de vie chrétienne¹³⁸⁸.

Sembra quindi esplicita una vocazione all'esempio universale indirizzato al fedele come esempio di vita, e insieme epilogo di una favola morale che mostra una progettualità comune. A tal proposito, mère Agnès parla della sua prigionia come «une image de la grâce toute gratuite [par laquelle] nous devons nous fortifier dans le repos qu'il plait à Dieu de nous donner présentement et qui n'est qu'une trêve pour rentrer dans un

¹³⁸⁶ *Relation de la sœur Marie-Charlotte de Sainte-Claire Arnauld d'Andilly*, p. 175.

¹³⁸⁷ *Relation de la captivité de la sœur Anne-Marie de Sainte-Eustoquie de Flécelles de Brégy*, p. 2.

¹³⁸⁸ Plazenet, *Le foudroiement des ténèbres*, op. cit., pp. 151-152.

nouveau combat»¹³⁸⁹. Congiuntamente alla disposizione penitenziale d'abbandono, sussiste quindi l'idea di sondare la volontà divina implicando una concezione del linguaggio e della scrittura come esposizione non al caso ma alla volontà nascosta di Dio, e la parola è di conseguenza *literaliter* entusiasta, perché rileva di un miracolo che avviene durante la preghiera:

Or c'est par cette contrariété, dans cette contrariété qui est le signe, l'index de l'acte divin : miracle de Dieu, parce que Dieu se montre dans la contradiction. La contradiction est le lieu, propre parce que irréductiblement autre, de l'apparition de sa toute-puissance¹³⁹⁰.

L'opzione martirologica nasce dalla condivisione interna alla comunità delle religiose, al fine di scorgere e interpretare gli eventi salvando la dimensione materiale concreta. Nel pensiero della resistenza, tutta la parabola della persecuzione può infine essere interpretata come l'evento che ripercorre le tappe della storia universale: la caduta dall'Eden, la «prigionia terrestre», il rinnovamento attraverso la fede e la finale unione a Dio. Come annota attentamente Angélique de Saint-Jean alla fine della sua relazione, sembra significativo che giusto la domenica successiva al ritorno delle esiliate agli Champs (5 luglio 1665), sia stata celebrata, dopo diversi anni di assenza, la festa della dedicazione di Port-Royal al Saint-Sacrement (1647)¹³⁹¹, chiudendo simbolicamente un cerchio storico lungo quasi vent'anni. Il ricordo dell'apposizione di una croce rossa, emblema del vecchio Institut, sullo scapolare bianco cistercense, in onore alle specie eucaristiche, è ormai letto come concreta figura apocalittica: l'ex-badessa, esiliata, deportata e reclusa, gioisce finalmente

...de voir en un moment cette ancienne église se remplir de religieuses qui, par les couleurs mêmes de leurs habits marquaient assez qu'elles venaient de blanchir leurs robes dans le sang de l'Agneau, dont leurs croix étaient encore teintés¹³⁹².

¹³⁸⁹ Agnès Arnauld, *Relation de la captivité de la Mere Catherine Agnés [sic] de Saint Paul Arnauld*, in *Divers actes*, op. cit., pp. 70 [214]-71 [215].

¹³⁹⁰ Louis Marin, *Tombeau de la représentation tragique : notes sur Racine historien du roi et de Port-Royal*, in *Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997 (coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie), p. 382.

¹³⁹¹ Più precisamente la ricorrenza della cerimonia di dedicazione della chiesa, prima appartenente all'Istitut du Saint-Sacrement e poi passata al Port-Royal. Cf. *Lettre CCX à la Reine de Pologne* (29 novembre 1647), in Angélique Arnauld, *Lettres*, op. cit., t. I, p. 350.

¹³⁹² *Relation de captivité*, éd. Cognet, op. cit., p. 274. Il riferimento è a Mt 26, 47 et Ap 7, 14. Diversi anni più tardi, la bellezza della processione sarà dipinta dal teologo Jean de Louail, allievo del celebre poeta e innografo Nicolas Le Tourneux, in questi termini: «Jetant la vue sur cette procession de vierges consacrées a Dieu qui marchaient toutes les flambeau à la main, edifié par leur modestie, ébloui par la blancheur de leurs habits et le rouge de leur croix, enlevé par la beauté de leur chant, que ne ressentais-je point!» (*Relation de la procession du Saint-Sacrement du 28 mai 1693 [à Port-Royal-des-Champs]*, Bibliothèque de Bourges, ms. 225, op. cit. da Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. de la Pléiade, t. III, p. 252.

Concludendo, a conversione in senso teologico del vissuto storico-concreto promuove un'imitatio Christi che sostiene la mitizzazione della comunità pura destinata alla salvezza. Il risvolto pratico-materiale di tale procedimento consiste nell'esperienza memoriale degli eventi passati e presenti, che operano in vista della creazione di nuove forme di vita comunitaria attraverso gli scritti normativi della resistenza, mediante cui il corpo dell'antica unità comunitaria sopravvive tanto alla dispersione (1661-1665), quanto all'assembramento forzato della prigionia (1665-1669), attraverso l'attuazione di strategie medesime e ispirate alla tradizione dell'interna liturgia di comunità, di cui l'esempio di più emblematico si rintraccia nello scritto ideologico di Angélique de Saint-Jean sulla conformità di Port-Royal all'eucaristia preso in analisi nel paragrafo precedente.

Davanti al caso emblematico della persecuzione, le monache si trovano nella necessità di far fronte a un trauma determinato da una causalità precisa d'azioni consapevolmente intraprese, come il rifiuto della firma pura e semplice del formulario. L'elaborazione del trauma investe le scelte esistenziali concernenti l'ampio periodo dell'ormai conclusa riforma, tanto radicali, quanto ormai prive della possibilità di un esito effettivo e perciò costrette a ripiegarsi su se stesse, astraendosi e contribuendo a interpretare gli avvenimenti storici presenti come episodi di una vita spirituale più ampia, dove trova piena risoluzione la vita materiale, in quanto l'esperienza della persecuzione viene sostanzialmente convertita in un'esperienza estatica condivisa, un compimento mistico insieme di vicinanza a Dio e di *imitatio Christi* attraverso il martirio, grazie al quale la memoria dei fatti della vita passata e presente rivelano in diretta il loro significato. Tale tensione alla salvezza e al giudizio finale è infine sancita nell'articolo conclusivo del *Petit Écrit*, succellato dalla citazione scritturistica: «il veut être humilié jusques au jour de sa gloire dans sa vie immortelle... *In te Domine speravi, non confundar in æternum* [Sal 30, 2]»¹³⁹³.

¹³⁹³ *Petit Écrit*, art. XXI, p. 251.

CONCLUSIONI

Les fleuves de Babylone coulent et tombent, et entraînent...
Il faut s'asseoir sur ces fleuves, non sous ou dedans, mais
dessus, et non debout mais assis, pour être humble étant
assis, et en sûreté étant dessus, mais nous serons debout
dans les porches de Jérusalem.

Le temps guérit les douleurs et les querelles, parce qu'on
change. On n'est plus la même personne; ni l'offensant, ni
l'offensé ne sont plus eux-mêmes. C'est comme un peuple
qu'on a irrité et qu'on reverrait après deux générations¹³⁹⁴.

Volendo tirare le somme dalla ricerca finora condotta, si possono mettere in evidenza alcuni tratti peculiari appartenenti alla comunità di Port-Royal.

In prima battuta, si può rilevare che il culto eucaristico è un elemento centrale dell'identità comunitaria. Dal quadro che risulta da un'interrogazione complessiva delle fonti – dalle Costituzioni agli scritti di pietà e della resistenza – si è visto come l'eucaristia funge da strumento di riconoscimento della comunità delle religiose e fonda, per molti aspetti, anche la posizione ufficialmente condivisa circa l'attuazione della resistenza ai poteri costituiti. Si attiva una lettura spirituale degli eventi in funzione martirologica, implicando una comprensione inedita di sé e della storia. La comunità, cioè, appronta e prosegue una lettura storica del presente, secondo la quale il conflitto con la Corona e il Clero di Francia, che causa l'esito rovinoso della persecuzione, rappresenta la conferma di uno schema identitario forte e sistematicamente perseguito.

¹³⁹⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Garnier, 1993, fr. 748 (modellato su Aug., *En. in Ps. CXXXVI*, nn. 3-5); e fr. 653 (serie «Fascinatio - Solum Suum - figura huius mundi. L'Eucharistie»). Si rimanda alla recente edizione elettronica a cura di Gilles Proust e Dominique Descotes sul sito: www.penseesdepascal.fr.

Esso consiste, si è visto, nell'analogia tra il nascondimento divino nel sacramento eucaristico e il graduale e concreto annientamento della comunità¹³⁹⁵. Quest'ultimo è l'oggetto d'una riconversione spirituale da parte delle religiose, in coerenza con la peculiare *imitatio Christi* scaturita dal culto eucaristico come sperimentato nel convento riformato. L'identità di Port-Royal trova conferma di sé nel compimento della ricerca ascetica néantista e insieme nella convinzione di partecipare al piccolo numero di eletti che testimonia la verità della Chiesa. Quest'elezione è il segno di una predestinazione al martirio: essa è anzi il compimento d'un progetto di annientamento alla volta spirituale e concreto, che fa del *Portus Regalis* un'enclave appartenente al Regno di un Re dal potere assoluto quanto esclusivo, in un mondo dominato da una nozione di principato e dominio, che intravede nel diritto divino la sua assoluta giustificazione mondana.

In secondo luogo, alla luce dell'analisi del complesso oggetto «Port-Royal», sembra opportuno aggiungere delle *nuances* circa le strategie che Port-Royal attua per opporsi alla persecuzione. Indubbiamente, la principale e la più famosa passata alla storia consiste nel sottolineare la distanza delle monache dal conflitto il più possibile, insistendo sull'innocenza e la purezza delle religiose, fino a delinearne quasi un mito¹³⁹⁶.

Lo stesso Charles-Augustin de Sainte-Beuve, all'inizio del suo studio monumentale su Port-Royal¹³⁹⁷, è erede di tale attitudine, quando afferma che gli storici del Giansenismo e di Port-Royal si distinguono circa la materia, in quanto i primi si occupano delle dispute teologiche e

¹³⁹⁵ Da una parte, l'annientamento concreto della comunità avviene tramite la dispersione e l'assemblamento forzato durante le persecuzioni degli anni 1660, per cui l'unione comunitaria è di fatto espunta dalla vita quotidiana o con la distanza dell'esilio o col regime di polizia. In un secondo tempo, dopo il decennio della Paix de l'Église (1669-1679), le misure contro Port-Royal riprendono nuovamente, in ragione del rifiuto del nuovo Formulario di accettazione della bolla *Vineam Domini* (1705) di Clemente XI. La soppressione dell'ordine (1709) e la sparizione materiale dell'abbazia degli Champs (1710-1711) non sono che l'esito di un episodio di disobbedienza che dura da decenni.

¹³⁹⁶ Si tratta di una posizione presente già molto prima delle grandi persecuzioni. Nel 1644, la quarta e ultima parte della apologia di Antoine Arnauld per Saint-Cyran risponde punto per punto al *mémoire* redatto da Sébastien Zamet per il cardinale Richelieu al fine di contribuire ad incriminare Saint-Cyran circa sei anni prima. Il vescovo di Langres rimarca la prorompente influenza di Saint-Cyran su mère Angélique, sin da quando diventa direttore di Port-Royal nel 1633: «Ladite Marie Angélique prit tel goût aux discours de l'Abbé, & s'en remplit tellement l'esprit, qu'elle ne parloit d'autre chose que de la primitive Eglise, des Canons, des coutumes des premiers Chrétiens, des Conciles, des Peres & principalement de S. Augustin» (Apologie Saint-Cyran, par Arnauld xxix, p. 361) Arnauld risponde che al tempo in cui è redatto lo scritto di Zamet, la badessa non sapeva nemmeno cosa volesse dire la parola canone e che Saint-Cyran aveva l'abitudine di non pronunciare citazioni erudite per non accrescere il pericolo di vanità o *curiositas* (*Apologie pour feu Monsieur l'Abbé de Saint-Cyran* [1645], IV partie, art. XVI, p. 361).

¹³⁹⁷ Sainte-Beuve ha consacrato più di venticinque anni al suo capolavoro, dal 1834 al 1859, cf. lo studio di R. Molho, *L'Ordre et les ténèbres*, Paris, Colin, 1972.

universitarie; mentre i secondi indagano sulla riforma angelicana, sulle pratiche di pietà delle religiose e dei *solitaires*, come pure della loro produzione letteraria, caratterizzando Port-Royal come il luogo solitario in contrasto con il rumore del dibattito teologico: un deserto dedicato allo studio e alla contemplazione. Inoltre, è facile riscontrare, fra le memorie del monastero, la distinzione tra i teologi e la comunità delle religiose, a testimonianza di come gli uni e l'altra, siano coinvolti nello stesso *tour de force* storico-politico¹³⁹⁸.

Obiettivamente, ciò trova conferma sotto molteplici aspetti. La tesi che la presente indagine ha cercato di sostenere, resta relativamente vicina a tale opzione storiografica, distinguendo tra la vita condotta in concreto dalla comunità delle monache e l'area culturale cui si connette per diretta contiguità, quella del primo Giansenismo francese: che esista cioè un Port-Royal di carta e uno di pietra, di cui testimoniano le belle rovine nella valle di Chevreuse. Tale verità è stata più volte utilizzata dagli stessi difensori della comunità¹³⁹⁹, dalle numerose apologie esterne e dalle memorie interne, che raddensano figurismo e riferimenti apocalittici determinando uno schema ermeneutico forte.

La parola e il luogo «Port-Royal» rappresenta a tutt'oggi l'unione delle diverse realtà delle religiose (la comunità extraurbana originaria e la parigina), dei *Messieurs* e dell'*entourage*: non si può operare un'analisi corretta marcando con troppa evidenza il carattere evenemenziale dell'incontro col Giansenismo¹⁴⁰⁰. Piuttosto importa sottolineare la

¹³⁹⁸ «Aussi-tôt que la Bulle d'Innocent X... eût été donnée, les ennemis des Disciples de S. Augustin & de Port-Royal employèrent toutes sortes de moyens pour les rendre odieux aux Puissances» (*Recueil* 1740, op. cit., Piece IX, *Memoire dressé par M. Le Maître, pour servir d'Eclaircissement sur les faux bruits répandus contre Port-Royal des Champs* [1654], p. 208).

¹³⁹⁹ Claude Lancelot, nelle sue memorie, insiste sul fatto che Saint-Cyran non prende la direzione dell'Istitut du Saint-Sacrement se non per «raccommoder une partie de ce qui avoit été mal commencé» (*Mémoires*, op. cit., t. I, pp. 108, 377); e che quando dirige la comunità di Port-Royal, si premura di conservare le pratiche appartenenti alla tradizione del monastero, modellate principalmente sull'eredità benedettina. «Il n'y a personne qui ne voye qu'un aussi grand amateur de l'Antiquité [la patristica] qu'étoit M. de S. Cyran, auroit bien plutôt porté nos Sœurs de Port-Royal à rentrer dans la parfaite pratique de leur Regle, qu'à en quitter les anciennes observances, pour introduire de nouvelles qui ne sont pas si vantageuses, bien quelles soient plus difficiles» (*ivi*, p. 108). Bisogna però ricordare che l'influenza di Saint-Cyran è fortissima: sembra significativo che l'abate approfitti del suo arrivo a Port-Royal per introdurre e sperimentare la pratica del rinnovamento.

¹⁴⁰⁰ Si rimanda all'affermazione di Antoine Adam: «C'est ainsi que Port-Royal est entré dans l'histoire du jansénisme, de façon tout indirecte et fortuite. Non pas même, à proprement parler, par Saint-Cyran, mais par Zamet. Plus tard, à partir de 1669 environ, Port-Royal s'est trouvé au centre de la querelle, et il le resta jusqu'à sa disparition... Sainte-Beuve avait intitulé... son célèbre ouvrage... *Port-Royal*,... c'était l'étude de quelques religieuses admirables, et des hommes d'élite qui s'étaient rassemblés autour d'elles. Ce n'était pas l'histoire d'une querelle dogmatique ni celle d'un vaste mouvement d'opinion qui avait ébranlé profondément la société française. Ce n'était pas l'histoire du

continuità del processo identitario di comunità prima e durante l'esperienza giansenista, che rappresenta la sua maturazione verso una più salda struttura dottrinale, capace di comprendere talune peculiarità della via spirituale di Port Royal, soprattutto nel decisivo orientamento alla resistenza. Le tematiche della grazia e dell'elezione confermano e supportano un processo per il quale sussiste il paradosso di una tensione all'annientamento nell'ambito della pratica spirituale, ed entro cui però si coltiva lo sforzo di salvare l'identità comunitaria dal rischio imminente d'esser annientata dal potere costituito, come già accade con l'uscita dall'Ordine cistercense, nel 1627 o dal potere assoluto della Corona, con l'ottenimento del badessato elettivo, nel 1629.

Parimenti, al tempo delle persecuzioni degli anni Sessanta, si cerca di sottrarsi alle ingerenze dei poteri ecclesiastico e regale circa la firma del Formulario. Nondimeno, l'influenza giansenista, divenuta allora una componente identitaria importante, traduce tale elemento originario (la ricerca di una via spirituale autonoma e conforme ai propri ideali di riforma) nel progetto di una propria risoluzione estatica rispetto la storia: un martirio, tramite cui l'io di comunità trova cioè la sua piena realizzazione nel momento in cui sparisce, testimoniando con l'annientamento la coerenza alla propria convinzione di partecipare all'elezione divina, come già l'annientamento di sé praticato nel culto eucaristico e nell'*imitatio Christi* che ne deriva.

La stessa dinamica si estende anche alle persecuzioni successive: come testimonia l'opuscolo di mère Angélique de Saint-Jean *Sur le danger qu'il y a d'hésiter & de douter, quand une fois l'on connaît son devoir* [1679-1680 ca.]¹⁴⁰¹, che raccoglie una serie di istruzioni per la pratica della resistenza, modellate secondo la massima bernardiana: «nemo super his quæ certa sunt hæsitet»¹⁴⁰². Rielaborando, secondo una prassi frequentissima a Port-Royal, gli scritti delle badesse Angélique e Agnès Arnauld durante le persecuzioni del 1664-1665, l'ultima badessa Arnauld raccomanda di mantenere lo sforzo di coerenza alla conversione spirituale del conflitto: «C'est donc peut-être une faute que de vouloir

jansénisme» (*Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1968, p. 103).

¹⁴⁰¹ In Le Clerc, *Vies intéressantes*, op. cit., t. I, pp. 289-297.

¹⁴⁰² *Sermones de diversis*, PL 183, *Sermo XXVI*, 611A.

sortir de cet heureux état, afin d'entrer dans de nouvelles délibérations d'accommodement [...] Quant tout est fait, il n'y a donc plus rien à faire»¹⁴⁰³. La salvezza non corrisponde dunque alla sottrazione all'annientamento effettivo, ma una conservazione orientata verso la fuoriuscita dalla storia umana per un insediamento più solido e stabile nella storia universale già nell'ora, ovvero in una esplicita tensione escatologica, che legge nel martirio il destino di salvezza della comunità.

Dunque il senso della storia per le monache di Port-Royal non consiste nel perché sussista l'evento, quanto piuttosto che appartenga o meno al regno della verità, che è di Dio. Da dove risulta un insegnamento più generale: che la nozione di causalità azione-reazione non corrisponde necessariamente a quello di sviluppo dell'avvenimento stesso, e nemmeno della sua evoluzione, seppure entrambi facciano perno su un unico *volvere*. È in questo senso che la storia di Port-Royal scritta dalle religiose è forse una geografia di immagini memoriali che passa per il filtro memoriale del *ressentiment*, nel senso in cui lo si usava nel XVII secolo (Furetière): il dolore di cui ci si ricorda, perenne, interiore. Ciò vuol dire dare un nuovo senso alla sofferenza, ponendola in una necessità che appartiene al tempo della salvezza, in cui le nozioni di figura o escatologia sono i riflessi speculari di un medesimo spettro che illumina intimamente la storia.

¹⁴⁰³ *Sur le danger...*, Art. III, pp. 290-291.

BIBLIOGRAFIA

Fonti testuali

- **Jacqueline Marie-Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld (mère Angélique Arnauld)**
 - BN, ms. 19717, *Recueil de lettres*.
 - BN, ms. N.a.f. 1702, ff. 25-28, *Abrégé des instructions que la Mère Angélique donnait à ses religieuses*.
 - BN, mss. 17790-17796, *Recueil*, 7 tomi.
 - Tomi I-IV. *Lettres de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld, ancienne abbesse de Port-Royal* (1620-1658).
 - Tomi V (17794): contengono i capitoli, i discorsi e gli *entretiens* o conferenze. Il tomo V raggruppa i capitoli [= BPR, ms. PR 53]. raggruppa i capitoli coi seguenti titoli:
 - «Instructions sur quelques chapitres de la Règle » (36 discorsi)
 - «Avertissements sur les coupes » (50 discorsi)
 - «Assemblées » (19 discorsi)
 - «Instructions sur les miséricordes » (7 discorsi)
 - «Instructions sur la réception des filles » (11 discorsi)
 - «Avis » (circa cinquanta riflessioni brevi e frammentarie)
 - Seguono altri 7 discorsi su vari argomenti.
 - 14 delle Istruzioni sulla Regola sono intercalate in *Discours* (1736) di Angélique de Saint-Jean, ma appartengono nondimeno alla prima Angélique (t. I, pp. 120-122; 164-168; 168-176; 253-257; 257-259; 276-280; 311-315; 346-347; 382-386; 386-387; 514-516; 535-538; 603-605).
 - Tomo VI (17794): contiene gli *entretiens* pubblicati nel 1757, riuniti per ordine cronologico: 1652, durante la seconda guerra di Parigi, 2 entretiens senza data; 29 marzo-3 novembre 1653, 66 sedute; 25 maggio-29 settembre 1654, 16 sedute; 19 domenica dopo la Pentecoste 1655, 1 entretien; 1659, durante la malattia di mere Agnès, 7 entretiens di cui due datati.
 - Tomo VII (17795), all'interno:
 - «Relation écrite par la M. Marie-Angélique Arnauld de ce qui est arrivé de plus considérable dans Port-Royal» (f. 1);
 - «Relation... de la vie de la Mère Marie-Angélique Arnauld, ... écrites par ma sœur Angélique de Saint-Jean, en 1651 et 1672 » (f. 93);
 - «Relation de ma sœur Anne-Eugénie de l'Incarnation touchant l'abbaye du Lys » (f. 273) ; etc.
 - Il ms. 17796, contiene una tavola alfabetica e un repertorio cronologico.
- BN, ms. 13962. *Parolles remarquables de la Mère Marie Ang[élique] raportées et écrites par m. Hamon 17 mars 1653*, ff. 180-181. *Pensées de la Mere Marie Angélique Arnauld*, ff. 182-183.
- BPR, ms. PR 53, *Chapitres, Entretiens, Instructions de la mère Angélique Arnauld*:
 - *Instructions de la M. Marie Angélique sur quelques chapitres de la règle de St Benoît* (ff. 1-96);

- *Avertissement sur les coupes* (ff. 97-232);
- Instructions sur des miséricordes (ff. 233-258); *Instructions sur la reception des filles à la communauté* (ff. 259-294);
- *Avis divers* (ff. 295-349);
- *Discours aux sœurs de la communauté* (ff. 350-370).
- BPR, ms. PR Es 342, *Choeur de Port-Royal des Champs ou les religieuses vont la nuit adorer le Saint-Sacrement*.
- *Lettere*.
 - Fonti manoscritte: BN, mss. 17790-17793. BPR, mss. PR 11-12. Archives Nationales (Utrecht), ms. 3214. Da integrare con: BN, ms. 17806. *Portefeuille de pièces, lettres, etc., recueillies par le docteur Vallant*; ff. 130ss. *Lettres autographes des Mères Angélique et Agnès Arnauld, abbesses de Port-Royal-des-Champs, à la marquise de Sablé; lettres de M. Singlin* (ff. 209ss), et d'Antoine Arnauld (ff. 254). Una tavola delle lettere si trova alla fine del volume.
 - Edizioni: *Lettres de la mère Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld. Lettres de la révérende mère Marie-Angélique Arnauld, abbesse et réformatrice de Port-Royal*, à Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1742-1744, 3 voll. in-12. ; éd. mod. par Jean Lesaulnier, *Lettres*, Impasse des Armoires, Phénix Editions, 2003, 3 voll. *Extraits des lettres de la mere Marie-Angélique Arnauld divisés en deux parties*, à Leyde, chez Willem de Groot, 1734.
- *Relation sur Port-Royal* [1654-1655].
 - Fonti manoscritte: Bibliothèque municipale de Rouen, ms. 1368 (U 120), foll. 151-207. BN, ms. 17795, foll. 1-61. BPR, mss. PR 26, ff. 227-307 e PR 27, ff. 1-65.
 - Edizioni: *Mémoires et Relations sur ce qui s'est passé a Port-Royal des Champs depuis le commencement de la Réforme de cette abbaye*, s. l., 1714, in-12; 1716, in-12 (édition fautive). Goujet (1737), pp. 1-145. *Mémoires d'Utrecht*, t. I, pp. 262-370. *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld*, éd. mod. par Louis Cognet, Paris, Grasset, 1949, 200 p. (Les cahiers verts, n° 2) [= *Aux portes des ténèbres. Relation de captivité*, préface de Sébastien Lapaque, Paris, La Table Ronde, 2005 (coll. «La petite vermillon»)]. Nouv. éd. mod. par Jean Lesaulnier, «Chroniques de Port-Royal», 42/1992, pp. 2-73. Tr. it. *Relazione su Port-Royal. L'autobiografia di una monaca ribelle*, con un saggio e a cura di Silvana Bartoli, Palermo, Sellerio, 2003.
- *Entretiens ou conférences de la révérende mère Marie Angélique Arnauld*, A Bruxelles, et se trouve à Paris, chez Antoine Boudet, 1757, 1 vol. in-12.
- *Raisons qui ont porté la Mère Angélique à sortir de la juridiction de l'Ordre de Cîteaux*, in Antoine Rivet de la Grange (ed.), *Supplément au Necrologe 1735*, pp. 174-177.
- *Relation de plusieurs Entretiens de la Mere Marie Angélique Arnauld avec M. le Maistre son neveu, qui les écrivoit sur le champ dans le dessein de s'en servir un jour pour son Histoire*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pp. 247-407.
- **Jeanne-Catherine-Agnès de Saint-Paul Arnauld (mère Agnès Arnauld)**
 - BF, ms. 19714, *Explication de la Règle de S. Benoist* [1653], 415 p.
 - BIU, ms. 1260. *Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal*. All'interno:
 - ff. 32r-41v «De la confession intérieure qui se fait à J. C., par la M. Agnès », [in Le Clerc (1759), t. I, pp. 235-243, col titolo: *Petit traité sur la confession intérieure et spirituelle qui se fait au Prince des Prêtres Jésus-Christ notre Seigneur*].
 - ff. 41v-62v «Sur l'interdiction de la récitation de l'office divin faite aux religieuses de P.-R., par la M. Agnès ».

- BIU, ms. 1478, *Avis donnés par la Mère Catherine Agnès de Saint-Paul Arnauld, Sur la conduite que les religieuses doivent garder au cas qu'il arrivât du changement dans le gouvernement de sa maison* [juin 1664] [Du Fossé (1718) t. III, 1718, pp. 81-108. *Divers actes* (1724), pp. 73-91].
- BPR, ms. PR 8, *Vénération du Saint-Sacrement*.
 - n. 3. *Comment on se doit offrir soi-même à Dieu, ou Reflexions sur les 1. 2. Versets du XII Chapitre aux Romains obsecro vos*, ff. 722-744 [= bis, ff. 940-957, *Sur les paroles de S[ain]t Paul aux Romains Chapitre 12*].
 - *Sur les paroles de saint Paul aux Philippiens* [de la mère Agnès], ff. 745-772 [= bis, ff. 987-1011, *Petit traité de l'humilité sur les paroles de Saint Paul aux Philippiens*].
 - *Priere pour l'examen du soir* [de la mère Agnès], ff. 832-834.
 - *Pensées durant la messe* [de la mère Agnès], ff. 834-840.
 - *[Pensées] Après la Communion* [de la mère Agnès], ff. 840-843{862-878.
 - *Pensées de piété pour s'occuper en travaillant a divers ouvrages*, ff. 844-856.
 - *Sur l'Ecriture*, ff. 857-862.
 - n. 4. *Traitez de la mere Catherine Agnès Arnauld. De l'amour de Dieu*, ff. 903-923 [in *Recueil* (1734), pp. 1-41].
 - *De l'amour de soi-mesme*, ff. 924-940. [in *Recueil* (1734), pp. 42-72].
 - *Epître de S[aint] Paul aux Romains Chapitre 12*, ff. 940-957.
 - *Les effets de la Charité, selon S[ain]t Paul aux Corinthiens, chap. 13*, ff. 957-987; *Preface sur les effets de la Charité tels que Saint Paul les marque dans le 13 chapitre de l'Epître aux Corinthiens*, ff. 1011-1012; *Priere pour demander à Dieu la charité du prochain, telle que S[ain]t Paul la depeint*, ff. 1012-1016. [in *Recueil* (1734), t. I, pp. 74-76; 76-124; 125-131, con il titolo: *De la charité du prochain - De la charité selon saint Paul*].
 - *Petit traité de l'humilité sur les paroles de Saint Paul aux Philippiens*, ff. 987-1011.
 - *Exercices de devotion pendant l'Octave du très Saint-Sacrement*, ff. 1036-1067 [*Exercices* (1787), pp. 208-249].
 - *De l'Eucharistie [de la mère Agnès]*, ff. 1067-1087.
 - *De l'assistance au Saint-Sacrement*, ff. 1080-1087. *Les cinq playes de notre Seigneur Jesus Christ*, ff. 1087-1097 [*Exercices* (1787), pp. 176-189].
 - *Pensées sur le chapelet secret du Saint-Sacrement*, ff. 1097-1104.
 - *Défense et approbation [du Chapelet Secret par M.] de Saint-Cyran*, ff. 1105-1106.
- BPR, ms. PR 15, *Recueil*.
 - *Lettre de la mère Agnès Arnauld [à m. de Luzancy]*, ff. 402-429.
 - *Remarques sur quelques endroits de la Sainte Ecriture* ff. 430-578. [All'interno:]
 - *Pensées pour s'entretenir les Jeudis auxquels le S. Sacrement est exposé, [1644-1646]* (ff. 490-497).
 - *Le Jour de L'Ascension. Sur les billets des mysteres de Notre Seigneur Jesus Christ que l'on tire ce jour, 1646*] (ff. 528-529).
 - *Pensées sur quelques Saints*, (ff. 544-567).
 - *Pensées sur divers sujets* (ff. 567-577).
 - *Ecrit de Port-Royal. Discours sur l'Eucharistie* (ff. 579-614).
 - *Reponse a quelques objections faites sur ce premier Ecrit*, ff. 615-636 [= BF, ms. 17801, ff. 34-78].
 - *Elevation pour s'entretenir dans les sentimens de foy, de reconnoissance, de confiance et d'amour que l'on doit avoir vers les mysteres de Jesus Ch[rist]* (ff. 637-639).

- *Considerations chretiennes sur le travail des mains* (ff. 639-646).
- *Autres Meditations... pour la Fete de Saint Benoit* (ff. 670-673).
- *Conformité a la volonté de Dieu sur les maladies des personnes que nous aimons* (ff. 673-674).
- *Pour la feste de Sainte Magdelaine par la Mere Agnes* [in 46 punti] (ff. 813-832).
- BPR, ms. PR 148bis, *Recueil*. n. 1 *Explication du logement*.
- *Lettere*.
 - Fonti manoscritte: BPR, Recueil Silvy; BN, ms. 17806. *Portefeuille de pièces, lettres, etc., recueillies par le docteur Vallant*; ff. 130ss. *Lettres autographes des Mères Angélique et Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal-des-Champs, à la marquise de Sablé; lettres de M. Singlin* (ff. 209ss), et d'Antoine Arnauld (ff. 254).
 - Edizioni: *Lettres de la mère Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal*, publiées sur les textes authentiques avec une introduction par M. P. Faugère, éd. par Mlle Rachel Gillet, Paris, Benjamin Duprat, 1858. [La prima edizione è del 1845, in seguito ampliata e annotata da Rachel Gillet, bibliotecaria della Société des Amis de Port-Royal]. Ed. mod.: *Lettres de la Mère Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal*, Paris, Phénix Editions, 2003.
- *Le chapelet secret du Saint-Sacrement* [1626].
 - Fonti manoscritte: *Pensées sur le chapelet secret du Saint-Sacrement*, BPR, PR 8, ff. 1097-1104. PR 148bis, n. 1. PR 130bis, PR 270bis.
 - Edizioni: [Binet] (1635), p. 1-43. Pinthereau (1646), pp. 432-438; Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum* (1736), pp. 1-11. Guilbert (1758), t. II, pp. 392-395. Frencken (1932), pp. 198-203. Armogathe (1991), pp. 83-86.
- *L'image d'une religieuse parfaite & d'une imparfaite, avec les occupations intérieures pour toute la journée*, Paris, Charles Savreux, 1665, pp. 1-185.
 - *Occupations intérieures pour toute la journée*, pp. 187-421.
 - *Occupations intérieures pour pour les sœurs converses*, pp. 421-464.
- *Les Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint Sacrement*.
 - Fonti manoscritte. BN, ms. 19850, 19707. BM, ms. 3337. Archives départementales La Vienne, mss. 1-2. Bibliothèque de la ville de Lyon, ms. 1317. Da integrare con: BN, ms. 13886 e BPR, PR 145bis.
 - Fonti edite. Mons, chez Gaspard Migeot, 1665; Paris, Desprez-Desessartz, 1721. *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, édition présentée par Véronique Alemany, texte établi par Jean Lesaulnier, Paris, Nolin, 2004.
 - L'ed. 1665, si compone di:
 - *Les Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, pp. 1-258.
 - *Avis à la Maitresse des novices*, pp. 259-285;
 - *La maniere de donner l'habit de novice au monastere de Port-Royal du S. Sacrement*, pp. 286-299;
 - *Pensées sur la ceremonie de la vesture*, pp. 300-313;
 - *La maniere de recevoir les filles à la profession au monastere du Saint Sacrement de Port-Royal, avec les prieres traduites en François*, pp. 314-324 [=BN, ms. 19729, ff. 405r-406v].
 - *Pensées sur la ceremonie de la profession*, pp. 325-358 [= BN, ms. 19729, ff. 406v-408v]
 - *L'esprit du monastère de Port-Royal*, pp. 359-381;
 - *Reglement pour les enfans*, (Jacqueline de Ste Euphémie Pascal), pp. 383-479.
- *De l'amour qu'on doit avoir pour la croix de Jésus-Christ*, in Jean Hamon (ed.), *Recueil* (1675), t. I, pp. 397-423.

- *Relation de la Mere Catherine Agnès de S. Paul Arnauld*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pp. 447-455.
- **Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly (Angélique de Saint-Jean)**
 - Ars., ms. 5345, *Recueil de documents relatifs au jansénisme presso la Bibliothèque de l'Arsenal*, n. 2. *Refléxions sur l'eucharistie et le Carême*, ff. 13r-54v: «De la mère Angélique de St-Jean durant sa prison. — Copié d'après un petit livre in-24 écrit de la main de quelque religieuse de Port-Royal ». All'interno:
 - *Similis factus sum pelicano solitudinis, sicut nicticorax, sicut passer*, ff. 13r-27r.
 - *Description de l'Epoux des Cantiques*, ff. 16v-27v. [= BN, ms. 13961, n. 8; éd. mod. par Simon Icard, Grenoble, Jérôme Million, 2011].
 - *Sur l'Evangile des X Vierges*, ff. 27v-36r [= BN, ms. 13961].
 - *Et audivi Angelum aquarum dicentem, &c*, ff. 36v-37v.
 - *Sint mores sine avaritiâ contenti præsentibus*, ff. 37v-38r.
 - *Sur le Ps[aume] Lauda Jerusalem*, ff. 38r-41v.
 - «Il est dit dans nos Constitutions... », ff. 41v-44v.
 - *Elevations à J[ésus]-C[hrist] pour adorer à toutes les heures les mystères de la Passion*, ff. 44v-54r.
 - *Instruction sur l'observation du Carême, par la m[ère] Angé[lique] de S[aint]-Jean abb[esse] de P[ort]-R[oyal]*, ff. 55r-56v.
 - Ars, ms. 2064, *Projet de reglement*, ff. 398ss.
 - Ars., ms. 2099, *Divers points extraits d'une lettre de la mère Angélique de S[aint]-J[ean]*, 13 juillet 1668, in *Recueil sur le Jansénisme*.
 - BN, mss. 11918, 13248, 13909, 25808, *Miséricordes*.
 - BN, ms. 13893. *Recueil de pièces sur Port-Royal*. «Éclaircissement touchant l'origine de la querelle du chapellet secret du St Sacrement, par la M. Angélique de St Jean Arnauld» (ff. 421ss).
 - BN, mss. 13905-13909. *Recueil des discours de la mere Angélique de Saint-Jean Arnauld, abbesse de Port-Royal des Champs, sur différents points des Constitutions et discours de consolation de la mort des parents de diverses religieuses ou bienfaiteurs de la maison 1680-1682*.
 - BN, mss. 13907-13908, *Discours de Notre Mère Angélique de Saint-Jean [...] aux chapitres ou assemblées*.
 - BN, ms. 13961, n. 7, *Discours sur la mort de la Mère Angélique de Saint-Jean*. n. 8, *Explication du Cantique des Cantiques*.
 - BN, ms. 13962, *Remarques de la mère Catherine Agnès de Saint Paul sur la Mère Angélique [de Saint-Jean]*, ff. 178-179.
 - BN, ms. 19713, *Rétractations, Conférences*.
 - BN, ms. 19716-19717, *Conférences de la Mère Angélique [de Saint-Jean]*.
 - BPR, ms. PR 8, *Vénération du Saint-Sacrement*.
 - n. 1, *Conférences*, ff. 1-655.
 - n. 3, *Autres méditations de la mère Angélique de Saint-Jean*. All'interno:
 - *De la foy*, ff. 665-678.
 - *De l'Esperance en Dieu*, ff. 679-690.
 - *Des sept paroles &c*, ff. 690-722 [in *Exercices de piété*, 1789, pp. 140-175].

- *Sur le pseume 26 Dominus illum[inatio] et salus mea*, ff. 772-793.
- *Sur l'Antienne du Saint-Sacrement Unus panis*, ff. 793-801.
- *Sur l'Antienne du Saint-Sacrement o Pretium et admirandum conuiuium*, ff. 801-805.
- *Sur le verset Vacate & videte quoniam ego sum Deus*, ff. 805-813.
- *Action de graces d'une guerison miraculeuse operée par la Sainte Eucharistie*, ff. 813-832.
- *[Petit traité qui commence] J'ay donc l'esprit que Dieu est un estre plein &c.*, ff. 878-898.
- *Instruction du serpent [de la mère Angélique de Saint-Jean]*, ff. 897-902.
- BPR, ms. PR 15, *Recueil*.
 - *Exercice de pieté pour-tous les jours de la Semaine trois semaines en l'honneur de la très Sainte Trinité*, ff. 644-671.
 - *De l'Assemblée [in Conférences (1760), t. I, p. 112 col titolo Sur le silence]*, ff. 675-679.
- BPR, ms. PR 58, *Explications des Constitutions*.
- BPR, ms. PR 70, *Explications [sur la Règle de saint Benoît]*.
- BPR, ms. PR 76, *Miséricordes*.
- BPR, ms. PR 130, *Pensées de la mère Angélique [de Saint-Jean]*.
 - *Saintes pensées de la mere Angélique de Saint-Jean sur les O.O. De Noel*, ff. 1-11.
 - *Meditation sur ces Paroles de Notre Seigneur Jesus Christ Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*, ff. 12-18.
 - *Preface sur les billets qui se firent pendant l'année*, ff. 19-30.
 - *En la Fête de saint Jean l'Evangeliste*, ff. 30-34.
 - *Le jour de la Circoncision*, ff. 34-37. *Pour le même jour*, ff. 38-39.
 - *En la Feste des Rois*, ff. 39-44. *Le Dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie*, ff. 44-50.
 - *Pour le second Dimanche après l'Epiphanie*, f. 50.
 - *Extraits d'un manuscrit de P. R. sur la pauvreté*, ff. 53-64.
 - *De la Sainte Vierge*, ff. 65-68.
 - *Pensées de la mere Angelique de Saint-Jean sur le tems Paschal*, ff. 73-108.
- BPR, ms. PR 175bis, *Diverses pièces sur Port-Royal*.
 - n. 1, *Paraphrase du Pater*.
 - n. 3, *Paraphrase du cantique Benedictus*. [= Ars., ms. 5370, ff. 82-91].
 - n. 4, *De la direction*.
- *Lettre*. Fonti manoscritte: BIU, ms. 1262; BPR, ms. PR Let 358-361, *Lettres de la Mère Angélique de Saint-Jean*. Edizioni: *Lettres de M. Arnauld d'Andilly*, dernière édition, Paris, Le Gras, 1680, 1 vol. petit in-12.
- *Relation de la maladie & de la mort de la Mere Marie Angélique Arnauld Reformatrice de Port-Royal. Par la Mère Angélique de S. Jean Arnauld sa niece*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. II, pp. 123-178, 456-458; 469-487; 582-595.
- *Abregé de la Vie de la Mere Agnès. Par la Mere Angelique de S. Jean Arnauld sa niece*, in *Mémoires d'Utrecht*, t. III, pp. 202-222.
- *Discours de la Révérende Mère Marie Angélique de Saint Jean, abbesse de Port-Royal des Champs, sur la Règle de Saint Benoît*, Paris, Osmont et Delespine 1736 [= BPR, ms. PR 70].

- *Mémoires pour servir à la vie de la révérende Mère Angélique de Sainte Madeleine Arnauld ou Receüil de la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, sur la Vie de sa Tante la Mere Marie-Angelique de Sainte Magdelaine Arnauld, & sur la réforme des Abbayes de Port-Royal, Maubisson & autres, faite par cette Sainte Abbessse, s. l., 1737.*
- *Conférences de la Mère Angélique de Saint-Jean sur les Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1760, 3 voll. [=BN, mss. 13905-909; 19713; 19716-19717 = BPR, mss. PR 8; PR 58]*
- *Discours de la R. M. Angélique de S. Jean, appellés Miséricordes, ou Recommendations, faites en chapitre, de plusieurs personnes unies à la Maison de Port-Royal des Champs, Utrecht, C. Le Fevre, 1735. [= BN, mss. 11918, 13248, 13909, 25808. BPR, ms. PR 76]*
- *Petit écrit.*
 - Fonti manoscritte. «Il est dit dans nos Constitutions... », Ars, ms. 5345, ff. 41v-44v; BPR, ms. PR 8, n. 1, 2, ff. 657-661 = BPR, ms. PR 128b, ff. 305-316.
 - Edizione. *Sur la conformité de l'état où est réduit P.R. à l'état de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, in Le Clerc (1750), t. I, pp. 250-256.
- *De la nécessité de défendre l'Eglise chacun en sa manière*, in Le Clerc (1750), t. I, pp. 256-288.
- *Sur le danger qu'il y a d'hésiter & de douter, quand une fois l'on connaît son devoir* in Le Clerc (1750), t. I, pp. 289-297.
- *Relation de la captivité de la mère Angélique de S. Jean Arnauld, religieuse à Port-Royal des Champs* [28 novembre 1665], in *Divers actes*, p. 1 [337]- 112 [448]. Princ. ed. mod. Louis Cognet (ed.), Paris, Gallimard, 1954, riedita da Sébastien Lapaque, *Aux portes des ténèbres. Relation de captivité*, Paris, La Table Ronde, 2005 (coll. «La petite vermillon»).
- *Reflexions de la R. Mère Angélique de S. Jean Arnaud (sic); Abbessse de P[ort] R[oyal] des Champs, Pour préparer ses Sœurs à la persécution, conformément aux Avis que la R. Mère Agnès avoit laissés sur cette matiere aux Religieuses de ce Monastere, s. l., 1737.*
- *Discours de la R.M Angelique de S. Jean, Abbessse de P.R. des Champs, appellés Misericordes, ou recommandations faites en Chapitre, de plusieurs personnes unies à la Maison de Port-Royal des Champs, A Utrecht, Chez Corneille Le Fevre, 1735.*
- *Conferences de la mere Angelique de Saint Jean, abbessse; Sur les Constitutions du Monastere de Port-Royal du Saint Sacrement, A Utrecht, [s.e.], 1760.*
- **Raccolte documentarie e Scritti di pietà.**
- BIU, ms. 1260, *Recueil de textes relatifs à l'abbaye de Port-Royal*. All'interno:
 - ff. 2r-10r «Discours de la Mere Angelique de St. Jean a ses sœurs au sujet d'un nouvel arrest pour renuoyer les Pensionnaires et Postulantes de P. R. des Champs, ou en rappelant les Instructions données au sujet d'un 1er arrest semblable par la feüe Abbessse Marie-Angélique, elle parle sur la Pauureté et lhumilité que cet arrest va leur donner lieu de pratiquer ».
 - ff. 10r-20r «Règles à garder par les religieuses de P.-R. pendant le temps des violences auxquelles elles doivent s'attendre, par M. Nicole ».
 - [ff. 20v-26v «Reflections sur l'obligation de nous confier en la misericorde de Dieu ».
 - ff. 27r-29r «Discours tenu aux religieuses de P.-R., ou peut être écrit fait pour elles au sujet de leur dispersion, attribué à M. Ste Marthe ».
 - ff. 29v-31v «Réflexions détachées sur les persécutions (1679) ».

- ff. 32r-41v «De la confession intérieure qui se fait à J. C., par la M. Agnès », [in Le Clerc (1750), t. I, pp. 235-243].
- ff. 41v-62v «Sur l'interdiction de la récitation de l'office divin faite aux religieuses de P.-R., par la M. Agnès ».
- ff. 50r-51r «Nécessité de se soumettre à la croix que Dieu nous envoie », table de la main de G. De Montempuys
- ff. 52r-61v (app) «Réflexions sur le peuple d'Israel »
- BIU, ms. 1263, *Recueil de sentences chrétiennes sur divers sujets, Jean-Gabriel Petit de Montempuys* (1674ca.-1763) (ed.).
 - f. 36 «Lettre de M. Singlin sur la solitude ».
 - f. 47 «Sermon du P. Desmares à P.-R. des Champs ».
 - f. 59 «Exhortation de M. Arnauld faite à P.-R., au carême 1671, au sujet de la mort de la M. Agnès»].
 - f. 79 «Instructions et discours faits à P.-R.-des-Champs, en 1670 et 1671 ».
 - f. 85. Juillet 1671. Reflexions sur quelques circonstances de la Passion de N. S. rapportées au chap. 27 de S. Matthieu.
 - f. 91. Le jour du Tres Saint Sacrement 1671 [Istruzioni per la preparazione alla Messa].
 - f. 97. Decembre 1670. Ecrit qui commence par «Toute la pieté chretienne». [istruzioni dai Vangeli e dai Padri].
 - f. 103. «Manducate quæ apponiuntur vobis» [sulla povertà].
 - f. 119. Ecrit qui commence par «Encore que ce soit l'amour» [sulle superiori, istruzioni sulla preparazione della comunione]
 - f. 129 «Plan de conduite et devoirs des supérieurs de communauté, au sujet de l'approche du S. Sacrement de l'Eucharistie par leurs sujets ».
 - f. 155 «Sur la pratique de communier en recevant une fraction de l'hostie du prêtre. 1689 ».
 - f. 179 «Excerpta ex S. Augustini commentariis super Psalmos» [1657].
- BN, ms. 13961. *Mélanges théologiques et pièces sur Port-Royal recueillis par Clément, évêque constitutionnel de Seine-et-Oise* [cf. Ars, ms. 5345]. All'interno, testi attribuibili a vari autori:
 - f. 1, «Lettre d'un ecclésiastique à une personne de qualité sur la pénitence ».
 - f. 8, «Des devoirs d'une supérieure ».
 - f. 51, «Deux lettres sur la mortification du corps et de l'esprit ».
 - f. 62, «Reflexions sur la pauvreté religieuse touchant les passions particulières et les présens que l'on reçoit des parens ».
 - f. 56, «Sur l'Évangile des dix Vierges ».
 - f. 23, «Extraits de quelques écrits de la Mère Angélique de S. Jean Arnauld ».
 - f. 56, «Sur la mort de la Mère Angélique de St Jean ».
 - f. 60, Explication du «Cantique des Cantiques ».
- BN, ms. 13891. *Recueil de discours, prières, méditations, etc., provenant de Port-Royal des Champs et réuni par G. de Bullion, maréchal de camp et prévôt de Paris, [1743]* [cf. Ars, ms. 5370, BPR, PR 175bis e PR 148bis]. All'interno, testi di Janssen, Saint-Cyran, Arnauld, Hamon, Angélique de Saint-Jean:
 - *Exortation avant le Saint Viatique*, ff. 7-10.
 - *[Pièce tirée de st. Jean Christostome]*, f. 28r.
 - *Priere devant la Sainte Communion, attribuée à Jansénius*, f. 29r.
 - *Paraphrases sur quelques versets du ps[aume] 118*, ff. 32r-38v.
 - *Priere a Saint Bernard de notre chere Mere Angélique de st Jean*, f. 39r.
 - *En Caresme hymnes*, f. 50.
 - *Pour le tems de Pâques. Hymne*, f. 51.

- *[Trois soliloques sur la tristesse en latin et en français par Jean Hamon]*, ff. 52-70.
- *Oraisons que l'on peut dire en adorant la mort de Jesus-Christ [par Jean Hamon]*, ff. 76-77.
- *L'horloge de la Passion [par Jean Hamon]* [= BN, ms. 13891, n. 2, ff. 78-80], f. 78.
- *Le chapelet du Saint-Sacrement*, f. 81.
- *[Prières] pour les Festes semidoubles, les Festes simples & les iours de Feries*, ff. 88-[88r]
- *La manière de parler par signe, pratiquée en l'ordre de Cisteaux*, ff. 95-106
- *Excellente prière à Jésus-Christ pour honores ses sacrées playes* [Paris, Desprez, 1682, in-32, 81 p.], ff. 114-128
- *[Commentaires sur la] premiere beatitude*, ff. 134-136.
- *[Paraphrase du Cantique des Cantiques]*, ff. 137-138.
- *Sermon de Saint Bernard sur le Cantique des Cantiques*, ff. 139-148.
- *Priere*, ff. 130-131.
- *[Reflexions] pour la Feste de la Toussaints*, ff. 132-133.
- BN, ms. 17773. *Conferences du Port-Royal* [attribuabili a Saint-Cyran].
 - ff. 1-7. *Comment la foy surnaturelle est conceüe, et formée dans le cœur, avec quelles dispositions elle y entre, et comment on la discerne dans la Foy humaine.*
 - ff. 7r-20r. *Si la Foy ne s'esteint point dans le cœur de celuy qyu ne fait [point] d'acte positif et reel d'infidelité, mais qui ne faict aucun acte de foy et qui meme vne vie toute contraire a l'Esprit de la foy* (12 decembre 1652)
 - ff. 20ss [Petit dictionnaire spirituel].
- Divers traités de piété, Cologne, chez Balthazar Egmont, 1666.
- *Recueil de divers traitez de pieté*, Paris, chez Delespine, 1734, 2 voll.
- *Exercices de piété à l'usage des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, s. l., Au Désert, 1787.
- *Catalogue des principaux Ouvrages de Piété, composés par MM. de Port-Royal*, in *Manuel des pèlerins de Port-Royal des Champs*, s. l., Au désert, 1767.
- *L'Office de l'Eglise en latin et en françois. Contenant l'Office de la Vierge pur toute l'année, l'office des dimanches et des fêtes, les sept psaumes de pénitence, les oraisons de l'Eglise pur les dimanches et les grandes fêtes, plusieurs prières tirées de l'écriture Sainte et des saints Pères, et les hymnes traduites en vers françois*, Paris, Veuve Camusat, 1659 [1650].
- BPR, ms. PR 173. *Liste de toutes les Relations de Port-Royal qui ont ete données jusqu'à present.*
- **Altri autori.**
 - [Étienne BINET], *Discussion sommaire d'un Livret intitulé Le Chapelet secret du S. Sacrement & de ce qui a été écrit pour en defendre la doctrine*, Paris, s.l., 1635.
 - BOUCHERAT Nicolas, *Carte de visite de Port-Royal* [1604], éd. Bertrand Marceau, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 194-200.
 - Jean HAMON, *Recueil de divers traités de piété*, 2ème éd., Paris, Desprez, 1675.
 - *La paix de Clément IX, ou Démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des V propositions contre la foi des disciples de saint Augustin et la sincérité des quatre évêques ; avec l'histoire de leur accommodement, et plusieurs pièces justificatives et historiques*, A Chambéry, chez J.B. Giroux, 1700, 1 vol. in-12.

- *Apologie des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement touchant la persécution et les violences qui leur ont été faites, par MM. Arnauld, Nicole et Claude de Sainte-Marthe (1664-1665), 1725, 1 vol. in-4°.*
- *Le Jansenisme confondu dans l'avocat du Sr. Callaghan, par le P. Brisacier, de la Compagnie de Jesus, Avec la defense de son sermon fait à Blois le 29 mars 1651, s. l., 1651.*
- Charles DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de nouis erroribus*, Paris, t. III, 1736.
- Anne-Marie de FLÉCELLES DE BRÉGY, Pierre NICOLE (edd), *Modèle de foi, et de patience, ou, Vie de Marie des Anges (Suireau) Abbessse de Maubisson & de Port-Royal*, s. l., Aux dépens de la Compagnie, 1754.
- Antoine ARNAULD, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, Noël de Larrière, Gabriel Du Pac de Bellegarde (edd.), Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783. 43 tt. in 38 voll. in-4°.
- Antoine ARNAULD, *De la Fréquente Communion, ou les sentiments des Pères, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés*, Paris, A. Vitré, 1643.
- *Le Port-Royal et Geneve d'intelligence, contre le tres-saint sacrement de l'autel dans leurs livres: et particulierement dans les équivoques de l'art. XV. de la seconde partie, de la seconde lettre de Monsieur Arnauld, quoy qu'il y pretende faire passer pour vue horrible imposture cette intelligence*, A Paris, chez Jean Fleuriau, 1656.
- François PINTHEREAU, *Les reliques de messire Jean du Verger de Hauranne, Abbé de Saint Cyran, extraites des ouvrages qu'il a composez & donnez au public, diuisées en trois Parties*, A Louvain, chez la veuve de laques Gravius, 1646 [= BN, ms. 17803. Mélanges sur le Jansénisme].
- Cornelis JANSSEN, *Augustinus seu Doctrina S. Augustini de Humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicinâ adversus Pelagianos & Massilienses*, Lovanii, Typis Iacobi Zegeri, 1638-1640, 3 voll.
- Cornelis JANSSEN, *Mars Gallicus, seu de justitia armorum et foederum regis Galliae, libri duo*, s. l., 1635.
- Jean Duvergier de Hauranne de SAINT-CYRAN, *Petri Avrelii Theologi Opera in tres Tomos distribvta. Complectens Vindicias Censvrae Facvltatis Theologiae Parisiensis*, s.l., 1632-1635.
- ID., *Œuvres chrétiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, nouvelle édition*, à Lyon, chez Laurent Aubin, 1679, 4 voll. in-12.
- ID., *Lettres chrestiennes et spirituelles de Messire Jean Du Verger de Hauranne abbé de Saint-Cyran, dédiées a messeigneurs les illustrissimes & reverendissimes Archevesques & Evesques de France*, par Robert Arnauld d'Andilly, A Paris, Chez la veuve Martin Durand, S. Huré, J. Le Mire, R. Le Duc, 1645-1647, 2 voll., in-4°.
- ID., *Théologie familière, avec divers petits traitez de dévotion... Cinquiesme édition* [1638ca.], Paris, Jean Le Mire, 1644⁵, 376 p., in-12.

- Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, *Pensées édifiantes sur le mystère et la mort de N.-S. J.-C.*, par Mlle Jacqueline Pascal, depuis devenue religieuse à Port-Royal sous le nom de Sœur de Sainte-Euphémie, in *Entretiens ou conférences de la révérende mère Marie Angélique Arnauld*, A Bruxelles, et se trouve à Paris, chez Antoine Boudet, imprimeur du roi, rue Saint-Jacques, à la Bible d'or, 1757, 1 vol. in-12, pp. 433-451.
- Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce, publiées sur les manuscrits originaux par M. P. Faugère*, Paris, Auguste Vaton, 1845, 1 vol. in-8°.
- *Journal d'un Solitaire de Port-Royal*, édition présentée et annotée par Jean Lesaulnier, Paris, Nolin, 2008.
- Antoine SINGLIN, *Lettres d'Antoine Singlin (1607-1664)*, éd. Anne-Claire Josse, thèse Ecole des Chartes, 2000 = *Lettres d'Antoine Singlin*, édition établie, présentée et annotée par Anne-Claire Josse, Paris, Nolin, 2004.
- *Dictionnaire des livres jansenistes*, A Anvers, chez Jean-Baptiste Verdussen, 1752, 3 voll.
- François Armand GERVAISE, *Histoire générale de la réforme de l'Ordre de Cîteaux en France. Tome premier, qui contient ce qui s'y est passé de plus curieux & de plus intéressant depuis son origine jusqu'en l'année 1726. Dédiée à Monseigneur de la Rochefoucault Archevêque de Bourges*, s. l., 1746.
- François Armand GERVAISE, *Histoire générale de la réforme de l'Ordre de Cîteaux en France. Tome premier, qui contient ce qui s'y est passé de plus curieux & de plus intéressant depuis son origine jusqu'en l'année 1726. Dédiée à Monseigneur de la Rochefoucault Archevêque de Bourges*, s. l., 1746.
- *Aurelii Augustini opera contra pelagianos in duos tomos digesta*, Lovanii, ex officina Bartholomæi Gravii, 1555.
- Guillaume GIBIEUF, *De Libertate Dei et creaturæ libri duo*, Parisiis, Apud Iosephum Cottereau, 1630.
- Jean Duverger de Hauranne de SAINT-CYRAN, *Lettres chrestiennes et spirituelles de Messire lean Du Vergier de Hauranne Abbé de St Cyran, dédiées a Messeigneurs les Illustrissimes & Reverendissimes Archevesques & Evesques de France*, A Paris, chez lean Le Mire, 1645.
- Claude SÉGUENOT, *De la sainte virginité. Discours traduit de S. Augustin, avec quelques Remarques pour la clarté de la Doctrine*, a Paris, chez lean Camvsat, 1638.
- Guillaume DALL, *La mère Angélique, abbesse de Port-Royal, d'après sa correspondance*, Paris, Perrin et C.ie, 1893, 1 vol. in-12.
- Claude Pierre GOUJET, *Continuation des Essais de morale, t. XIV, contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages*, A Luxembourg chez André Chevalier, 1732, 1 vol. in-12.

Fonti storiografiche (ante XX secolo. Per anno di pubblicazione).

- 1662. *Arrest du Conseil d'Etat du Roy, par lequel Sa Majesté exhorte tous les Archevêques & Evêques de son royaume, qui n'ont point encore signé ni fit signer le formulaire, de faire leur mandement pour & simple pour proceder à la signature d'iceluy; du premier may 1662. ensemble le premier mandement de Mrs. les Grands-vicaires de Paris; le bref de sa Sainteté sur iceluy; les lettres patentes expediées en consequence; & le second mandement desdits Grands-vicaires, portant révocation du premier*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1662, in-4°.
- 1697. Jean RACINE, *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal, par feu M. Racine, de l'Académie française* [1697], A Cologne, aux dépens de la Compagnie, 1742, 1 vol. in-12. *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal, par M. Racine, de l'Académie française, ouvrage servant de supplément aux trois volumes des œuvres de cet auteur, imprimé à Vienne, et se trouve à Paris, chez Lottin le Jeune, 1767, 1 vol. in-12. [Nouvelle édition 1770, 1 vol. in-12] Ed. Gazier, Abrégé de l'histoire de Port-Royal, d'après un Manuscrit préparé pour l'impression par Jean-Baptiste Racine, avec un Avant-propos, un Appendice, des Notes et un Essai bibliographique par A. Gazier, Paris, Société française d'imprimerie et de libraires, 1908. Ed. mod. Abrégé de l'histoire de Port-Royal, édition établie, présentée et annotée par Jean Lesaulnier, préface de Philippe Sellier, Paris, Champion, 2012.*
- 1700. GERBERON Gabriel, *Histoire générale du Jansénisme, contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, au sujet du livre intitulé «Augustinus Cornelii Jansenii », par l'abbé ***, enrichie de portraits en taille-douce*, Amsterdam, chez J.-Louis De Lorme, 1700, 3 voll.
- 1710. Pierre BOYER, Jean Baptiste Le Sesne d'Etamare (edd.), *Premier Gémissement d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal des Champs*, s. l., 1710, pp. 49-56.
- 1710. Jacques FOUILLOU, *Histoire abrégée de l'abbaye de Port-Royal, depuis sa fondation en 1204 jusqu'à l'enlèvement des religieuses en 1709*, s. l., 1710.
- 1711. Jacques FOUILLOU, *Mémoires sur la destruction de Port-Royal des Champs*, 1711, 1 vol. in-12.
- 1723. Antoine RIVET DE LA GRANGE, *Nécrologe de l'Abbaïe de Nôtre-Dame de Port-Royal des Champs, ordre de Cîteaux, Institut du Saint Sacrement, qui contient les eloges historiques avec les epitaphes des Fondateurs & Bienfaiteurs de ce Monastère (sic) & des autres personnes de distinction, qui l'ont obligé par leurs services, honoré d'une affection particuliere, illustré par la profession Monastique, édifié par leur pénitence & leur piété, sanctifié par leur mort, ou par leur sépulture*, à Amsterdam, chez Nicolas Potgieter, libraire, vis-à-vis la Bourse, 1723, 1 vol. in-4°, LXXII, 498 p., [con 14 incisioni di Madeleine Hortemels].
- 1724. *Divers actes, lettres et relations des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement touchant la persécution et les violences qui leur ont été faites*, 1724, 1 vol. in-4°.
- 1733. *Histoire de l'origine des pénitents et solitaires de Port-Royal des Champs*, à Mons, chez Migeot le fils, libraire, 1733.

- 1733. Pierre-Claude GOUJET, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Pt. I. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal ou Relations de la vie et des vertus de quelques unes des filles de la Mère Angélique, nombre desquelles ont été sa mère & ses soeurs qui sont mortes Religieuses à Port-Royal*, s.l. 1733. Pt. II. *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, suite des Relations contenant la Vie & les Vertus de quelques Religieuses de cette sainte Maison*, s. l., 1734. Pt. III. *Relations sur la vie de la Reverende Mere Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld ou Receüil de la Mere Angélique de Saint Jean Arnauld d'Andilly, sur la Vie de sa Tante la Mere Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, & sur la réforme des Abbayes de Port-Royal, Maubisson & autres, faite par cette Sainte Abbessse*, s. l., 1737.
- 1734. *Mémoires de messire Robert Arnauld d'Andilly, écrits par lui-même*, A Hambourg, de l'imprimerie d'A. Vanden-Hœck, libraire à Londres, 1734, 2 voll. in-12.
- 1734. *Relation de plusieurs circonstances de la vie de M. Hamon, faite par lui-même sur le modèle des Confessions de Saint-Augustin*, 1734, 124 p., in-12.
- 1735. Antoine RIVET DE LA GRANGE, *Supplément au Necrologe de l'Abbaïe de Nôtre-Dame de Port-Royal des Champs, ordre de Cîteaux, Institut du Saint Sacrement, Première Partie, contenant, outre des nouveaux eloges, des Corrections & des Additions à la plûpart des Articles des six premiers Mois du Nécrologe, avec un Recueil de Pieces intéressantes*, s. l., 1735, 1 vol. in-4°.
- 1736. Nicolas FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal par M. Fontaine*, A Utrecht, Aux depens de la Compagnie, 1736; rééd. crit. par Pascale Thouvenin, *Mémoires ou Histoire des solitaires de Port-Royal*, Paris, Champion, 2001.
- 1736. Nicolas FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1736, 2 voll. in-12 [deuxième édition 1753, 4 voll. in-12].
- 1738. Claude LANCELOT, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, aux dépens de la Compagnie, 1738, 2 voll.; rééd. mod. par Dominique Donetzkoff, Paris, Nolin, 2003 (Coll. «Univers Port-Royal»).
- 1739. Thomas DU FOSSÉ, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1739, 1 vol. in-12. Ed. mod. *Mémoires de Pierre Thomas, sieur Du Fossé, publiées en entier pour la première fois d'après le manuscrit original, avec une introduction et des notes*, par F. Bouquet, Rouen, Métérie, 1876-1879, 4 voll. in-8° (Société de l'Histoire de Normandie).
- 1740. *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal, ou supplément aux Mémoires de MM. Fontaine, Lancelot et Du Fossé*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1740, 1 vol. in-12.
- 1742. *Memoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, Et de la Vie de la Reverende Mere Marie Angélique de Sainte Magdeleine Arnauld Reformatrice de ce Monastere*, A Utrecht, Aux depens de la Compagnie, 1742, 3 voll. [detti e citati col nome di *Mémoires d'Utrecht*]
- 1750. Pierre LE CLERC, *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étoient attachés, précédées de plusieurs Lettres & petits Traités, qui ont été écrits pour consoler, soutenir & encourager ces Religieuses dans le tems de leur oppression, afin de servir à tous les fidèles qui se trouvent dans les tems de trouble*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 1750-1751, 4 voll. in-12.
- 1751. Pierre LE CLERC, *Vies intéressantes et édifiantes des Amis de Port-Royal*, Utrecht, aux dépens de la Compagnie, 4 voll., in-8, 1751-1752.
- 1752. Jérôme BÉSOIGNE, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, A Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1752-1753, 6 voll.

- 1753. *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal écrite par elles-mêmes*, à Ville Franche, aux dépens de la Société, 1753, 1 vol. in-4°. [réimpr. 1753, 5 voll. in-12]
- 1753. *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal, écrite par elles mêmes*, Villefranche, 1753.
- 1755. Charles CLEMENCET, *Histoire générale de Port-Roïal: depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, Amsterdam, chez Jean Vanduren, 1755-1757, 10 voll. in-12.
- 1755. Pierre GUILBERT, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs*, Utrecht, 1755-1756, 7 voll. in-12. [1668-1752]
- 1756. Jérôme BESOIGNE, *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal (M. d'Aleth, M. d'Angers, M. de Beauvais, M. de Pamiers), pour servir de supplément à l'Histoire de Port-Royal en six volumes*, à Cologne, aux dépens de la Compagnie, 1756, 2 voll. in-12.
- 1758. Pierre GUILBERT, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs depuis sa fondation en 1204 jusqu'à la mort des dernières Religieuses & Amis de ce Monastère*, Utrecht, 1758-1759, 2 voll. in-12. [1204-1633]
- 1760. *Abrégé chronologique de l'histoire de Port-Royal des Champs. Office et pèlerinage en l'honneur des saints et saintes qui ont habité ce saint désert. Pour l'utilité de ceux qui ont la dévotion de visiter les ruines de ce célèbre monastère, et les lieux où reposent les corps qui en ont été exhumés*, 1760, 1 vol. in-12, en 2 parties.
- 1764. *Suite du Supplément au Nécrologe des défenseurs de la vérité, ou Recueil de pièces importantes sur les affaires de l'Eglise des XVIIe et XVIIIe siècles*, 1764, 1 vol., in-12.
- 1769. *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, 1760-1763, 4 voll. in-12.
- 1786. *Nouvelle histoire abrégée de l'abbaye de Port-Royal depuis sa fondation jusqu'à sa destruction, accompagné de vies choisies et abrégées des religieuses et de quelques dames bienfaitrices de la maison ; et des messieurs qui ont été attachés à ce célèbre monastère, ouvrage composé pour les personnes qui aiment cette maison illustre, mais principalement pour celles qui ne la connaissent pas ou qui la connaissent peu. On trouvera tout à la fois de l'amusement, de l'édification, et une grandeur d'âme qui frappe et qui ravit*, Paris, chez Varin, Froullé, Méquignon, 1786, avec approbation et privilège du roi, 4 voll. in-12.
- 1809. Henri GRÉGOIRE, *Ruines de Port-Royal de Champs en mil huit cent neuf, année séculaire de la destruction de ce monastère, nouvelle édition, considérablement augmentée*, A Paris, Levacher, 1809, 1 vol. in-8° ; éd. mod. introd. et notes par Rita Hermon-Belot, Paris, Réunion des musées nationaux, 1995, 168 p.
- 1840. SAINTE-BEUVE Charles-Augustin de, *Port-Royal*, Paris, Eugène Renduel, 1840 [all'interno dello studio si citano anche le edizioni: Paris, Hachette, 1867, 2 voll. Ed. par p. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, 1953-1955 (coll. Bibliothèque de la Pléiade). 6e éd. Paris, 1901. Paris, Robert Laffont, 2004].

Studi

- «Chroniques de Port-Royal» , in part. I nn. speciali:
 - *Mère Angélique de Saint-Jean*, 34/1985.
 - *Port-Royal et la vie monastique*, 37/1988.
 - *Amitiés parisiennes de Port-Royal*, 38/1989.
 - *Jansénisme et révolution*, «Chroniques de Port-Royal» 39/1990.
 - *Port-Royal de Paris*, 40/1991.
 - *Agnès Arnauld*, 43/1994.
 - *Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, 44/1995.
 - *L'idée de l'Église selon les jansenistes et les protestantes*, 47/1998.
 - *Port-Royal et les mémoires*, 48/1999.
 - *L'ordre de Saint-Benoît et Port-Royal*, 52/2003.
 - *Port-Royal des Champs*, 54/2005.
 - *Huitième centenaire [de Port-Royal]*, 55/2005.
 - *Les Provinciales*, «Chroniques de Port-Royal», 58/2008.
 - *Port-Royal et la tradition chrétienne d'Orient*, «Chroniques de Port-Royal» 59/2009.
 - *Port-Royal et la Réforme catholique*, 60/2010.
- ADAM Antoine, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1968.
- ADAM Antoine, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVIIe siècle*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- ALEMANY Véronique, *La journée du Guichet. Fortune littéraire*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 169-183.
- APPOLIS Emile, *Le «Tiers parti » catholique au XVIIIe siècle*, Paris, Picard, 1960.
- ARMOGATHE Jean-Robert (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- ARMOGATHE Jean-Robert, *Le Chapelet secret de Mère Agnès Arnauld*, «XVIIe siècle», 170/1991, pp. 83-86.
- ARMOGATHE Jean-Robert, LESAULNIER Jean, MOREAU Denis, *Antoine Arnauld. Trois études*, Paris, Rumeur des Âges, 1995.
- ARNAULD Antoine, *Textes philosophiques*, Paris, PUF, 2001 (coll. «Épiméthée »)
- ASAHINA Yoshi, *Les deux Angélique de Port-Royal*, in «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 157-170.
- Augustin GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1924, 2 voll.
- BARENNE Odette, *Liturgie et musique à Port-Royal de Paris*, «Chroniques de Port-Royal» 40/1991, pp. 119-135.
- BARENNE Odette, *Une Grande Bibliothèque de Port-Royal: inventaire inédit de la bibliothèque d'Isaac-Louis Lemaistre de Sacy: 7 avril 1684*, Paris, Etudes augustiniennes, 1985.
- BARTHES Roland, *La Préparation du roman 1. et 2.: notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Paris, Seuil, 2003.
- BARTOLI Silvana, *Antigone a Port-Royal: obbedienza monastica e autonomia femminile in un'abbazia di Antico Regime*, «Storia delle donne», 2/2006, pp. 267-282.

- BARTOLI Silvana, *Monache in Esilio*, «Deportate, Esuli e Profughe» 9/2008.
- BASSET Guy, *Du parfait et de l'imparfait: qu'est-ce qu'une religieuse?*, in «Chroniques de Port-Royal» 43/1994.
- BATTEREL Louis, *Mémoires domestiques*, p. p. A. Ingold, Paris, 1903, 5 voll.
- BAXTER Carol, «*What will my sister think of me now*»; *The Role of Sisterhood in Sustaining Resistance by the Port-Royal Community*, in *Studies on Medieval and Early Modern Women: Pawns or Players?* edited by Christine Meek and Catherine Lawless, Dublin, Four Courts Press, 2003, pp. 155-176.
- BAXTER Carol, *Pure as Angels, Proud as Lucifer: an Anatomy of Resistance by the Community of Port-Royal*, in *La Femme au XVIIe siècle*, actes du colloque de Vancouver, University of British Columbia (5-9 octobre 2000), Richard G. Hodgson (ed.), Tübingen, Narr, 2002 (coll. «Biblio 17»).
- BAXTER Carole, *God's warriors: Port-Royal – the Construction of a powerful Sisterhood (1609-1709)*, tesi dottorale, Trinity College Library, Dublino.
- BAXTER Carole, *Repression or liberation? Notions of the body among the nuns of Port-Royal*, in *Women in Renaissance and Early modern Europe*, Christine Meek (ed.), Dublin, Four Courts Press, 2000, 153-171.
- BELIN Christian, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.
- BENEDICT Philip, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge University Press, 1981.
- BÉNICHOU Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
- BENOÎT Pierre, *Le Bure et le sceptre: la congregation des feullants dans l'affirmation des Etats et des pouvoirs princiers (vers 1560- vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- BERGOT François (ed.), *L'idolâtrie. Rencontres de l'Ecole du Louvre*, La documentation française, 1990.
- BERNARDINI Maria Grazia, MORELLO Giovanni, (ed.), *Visione ed estasi. Figure del rapimento, in Visioni ed estasi. Capolavori dell'arte europea tra Seicento e Settecento* (catalogo), Ginevra-Milano, Skira, 2004.
- BERTAUD Emile, «Horloges spirituelles», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. VII, coll. 745-763.
- BÉRULLE Pierre de, *Œuvres complètes*, Michel Dupuy (ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1995 (coll. «Oratoire de Jésus»).
- Id., *Un néant d'être, Correspondance du Cardinal de Bérulle*, éd. J. Dagens, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1937-1939.
- BEUGNOT Bernard, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996.
- BIRBERICK Anne L., GANIM Russell (eds), *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices*, Charlottesville: Rookwood Press, 2007.
- BLET Pierre, *Louis XIV, les papes et le Jansénisme*, «Archivium historiæ pontificiæ», 31/1993, pp. 109-192.
- BLUCHE François (ed.), *Dictionnaire du Grand siècle*, Paris, Fayard, 1990.

- BONS Renée, *Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVIIe et XVIIIe siècle*, in *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne: Actes du colloque de Marseille 1997*, par Bernard Dompnier et Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000, pp. 255-275.
- BOULÉTREAU François, *Edition de la correspondance de la mère Angélique Arnauld [...] avec Louise de Gonzague [...] reine de Pologne*, esemplare dattilografato, Paris, 1980, 4 tomi in 5 voll. (Bibliothèque de la Sorbonne).
- BOUSSAND Alain, *Pietro Berardi, auditeur de la nonciature de France*, «Archivium historiæ pontificiæ», 35/1997, p. 130.
- BOUTER Nicole (ed.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Université de Saint-Etienne, 1994.
- BREMOND Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1936.
- BROAD Jacqueline, *Woman Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2001.
- BRULIN Monique, *Le verbe et la voix. La manifestation vocale dans le culte en France au XVIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1998.
- BUGNION-SECRETAN Perle, *Angélique Arnauld (1591-1661), abbesse et ré-formatrice de Port-Royal d'après ses écrits*, Paris, Le Cerf, 1991.
- EAD., *Mère Agnès Arnauld 1591-1672. Abbesse de Port-Royal*, Paris, Cerf, 1996.
- BURRUS Virginia, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome*, *Harvard Theological Review*, 84.3/1991, pp. 229-248.
- BURY Emmanuel, Bernard MEUNIER (edd.), *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle. Actes du Colloque tenu en octobre 1991 à Lyon*, Paris, Cerf, 1993.
- BUTLER Edward Cuthbert, *Benedictine Monachism, studies in Benedictine Life and Rule*, «Speculum Historiale», Cambridge, 1962, pp. 35-45.
- CADOUX Richard, DUJARDIN Jean, *Bérulle et la question de l'homme: servitude et liberté*, Paris, Cerf, 2005.
- CAFFIERO Marina, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- CAFFIERO Marina, VENZO Manola Ida, *Scritture di donne: la memoria restituita* (atti del Convegno, Roma, 23-24 marzo 2004), Roma, Viella, 2007.
- CANZIANI Guido, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina: secoli XVII e XVIII*, Milano, F. Angeli, 1994.
- CARR Thomas M., *Avez-vous lu la Règle ? Les instructions sur la Règle de la mère Angélique*, in «Chroniques de Port-Royal » 52/2003, pp. 207-220.
- ID., *From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing*, in «EMF: Studies in Early Modern France », Vol. 11, *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices*, Anne L. Birberick and Russell Ganim (eds), Charlottesville: Rookwood Press, 2007, pp. 7-26.
- ID., *Grieving Family and Community Ties at Port-Royal: les Miséricordes of Angélique de Saint-Jean*, in Id., *La Rochefaucauld; Mithridate; Frères & sœurs; Les Muses sœurs*, ed. Claire Carlin, Tübingen, Narr, 1993, pp. 171-179.
- ID., *Abbesses et la Parole au dix-septième siècle: Les discours monastiques à la lumière des interdictions pauliniennes*, «Rhetorica », 21/2003, pp. 1-23.

- ID., *Voix des abbesses du Grand Siècle, la prédication au féminin à Port Royal, contexte rhétorique et Dossiers*, Tübingen, Narr, 2006 (coll. Biblio 17).
- CARRAUD Vincent, *Le Jansénisme*, «Etudes & Recherche d'Auteuil», 20 janvier 1996
- CEYSSENS Lucien, *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'Antijansénisme : 1640-1643*, Louvain, Bibliothèque de l'université, Bureaux de la revue, Publications universitaires, 1957, LXIV, 692 p.
- CHÂLINE Olivier, *Le règne de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2005.
- CHÂTELLIER Louis, *Le catholicisme en France*, Tome II : *Le XVIIe siècle, 1600-1650*, Paris, Sedes, 1995, 311 p. (coll. «Regards sur l'histoire »).
- ID., *L'Europe des Dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- CHAUSSY Yves, *Les benedictines et la reforme catholique en France au XVIIe siècle*, Toulouse, Éditions de la Source, 1975.
- CHAVARRIA Elisa Novi, *Sacro, pubblico e privato: donne nei secoli XV-XVIII*, Napoli, Guida Editori, 2009.
- CHÉDOZEAU Bernard, *Ideal intellectuel et vie monastique à Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 37\1988 (rist. 1997).
- ID., *Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du Concile de Trente au XVIIIe siècle*, in Jean-Robert Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989 (coll. «Bible de tous les temps »).
- ID., *Port-Royal et la Bible. I. Un siècle d'or de la Bible en France (1650-1708)*, Paris, Nolin, 2007 (coll. «Univers Port-Royal »).
- ID., *Port-Royal et le jansénisme : la revendication d'une autre forme du tridentinisme*, in «XVIIe siècle», 171\1991, p. 119-125.
- ID., *Port-Royal et le Jansénisme: la revendication d'une autre forme de tridentinisme?*, in «XVIIe siècle », 171/1991, pp. 119-125
- ID., *Pour une périodisation des rapports entre littérature et religion au XVIIe siècle*, in «Littératures classiques », 34/1998, pp. 103-117.
- CHOUDHURY Mita, *Convents and Nuns in Eighteenth-Century French Politics and Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- CHRISTIN Olivier, *La paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle* Paris, Seuil, 1997.
- CLÉRO Jean-Pierre (ed.), *Les Pascal à Rouen: 1640 – 1648*, Colloque de l'Université de Rouen, 17-19 novembre 1999, Publications de l'Université de Rouen, 1999.
- COCHOIS Paul, *Bérulle et l'École française*, Paris, Editions du Seuil, 1963 (coll. «Maîtres Spirituels»).
- COGNET Louis, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Bossuet, Fénelon*, [1958], nouv. éd. par Jean-Robert Armogathe, Paris, Desclée, 1991.
- ID., *La Lumière dans les ténèbres*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957, 247 p. (Cahiers de la Pierre-qui-vire).
- ID., *La Mère Angélique et Saint François de Sales 1618-1626*, Paris, Sulliver, 1951.
- ID., *La mère Angélique et son temps*, Paris, 1952.
- ID., *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris, Sulliver, 1950.

- ID., *La spiritualité moderne*, Paris, Aubier, 1966.
- ID., *Le Jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 126 p. (coll. «Que sais-je ? », n° 960).
- ID., *Le Jansénisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- ID., *Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme*, in *La notion du mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, «Revue d'ascétique et de mystique» 41/1965, pp. 387-402.
- ID., *Origines de la spiritualité française au XVIIe siècle*, Paris, Éd. du Vieux-Colombier, 1949.
- CONLEY John J., *Adoration and Annihilation. The Convent Philosophy of Port-Royal*, University of Notre Dame Press, 2009.
- ID., *The Suspicion of Virtue: Women Philosophers in Neoclassical France*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.
- COUSSON Agnès, *L'expression de soi dans les écrits autobiographiques et la correspondance des religieuses de Port-Royal au XVIIe siècle*, tesi dottorale sotto la direzione di Dominique Descotes, sostenuta il 25 gennaio 2008.
- EAD., *Raconter la réforme: de l'histoire au mythe*, «Chroniques de Port-Royal», 60\2010, pp. 131-145.
- EAD., Agnès Cousson, *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld. Angélique de Saint-Jean Arnaud d'Andilly. Jacqueline Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2012 (coll. «Lumière classique »).
- CRISTIANI Chanoine, *L'hérésie de Port-Royal*, Paris, Fayard, 1955.
- CROUZET Denis, *Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2005.
- CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-1610*, 2 voll. (Seyssel, Champvallan, 1990).
- D'ANGERS Julien-Eymard, *L'Apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954
- DAGENS Jean, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- DAVIDSON Nicholas Sinclair, *La Contre Réforme*, Paris, Cerf, 1989.
- DAVIS Natalie Zemon, *The Rites of Violence*, in *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, Calif., John Wiley & Sons, 1975).
- DAVRIL Anselme, PALAZZO Eric, *La Vie des moines au temps des grandes abbayes*, Paris, Hachette, 2000.
- DAVY-RIGAUX Cécile, *L'Oratoire, Port-Royal et la réforme du chant des offices*, «Chroniques de Port-Royal», 50\2001, pp. 413-432.
- EAD., *La pratique liturgique & le chant*, «Chroniques de Port-Royal», 54\2005, pp. 87-100.
- DE CERTEAU Michel, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973.
- ID., *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- DE CLERCK Paul, PALAZZO Eric (eds), *Rituels: melanges offerts a Pierre-Marie Gy*, Paris, Editions du cerf, 1990.

- DE COURCELLES Dominique, *Le sang de Port-Royal*, Paris, L'Herne, 1994 (coll. «Bibliothèque des mythes et des religions»), 155 p.
- DE FRANCESCHI Sylvio Hermann, *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des I, II, VIII Provinciales*, Paris, Nolin, 2009 (coll. «Univers Port-Royal »).
- DE LUBAC Henri, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier-Montaigne (collection «Théologie» n° 63), 1965.
- DE MEYER A., *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, Louvain, 1917
- DE NOIRFONTAINE Françoise (ed.), *Croire, souffrir et résister*, édition établie, Paris, Nolin, 2009 (coll. «Univers Port-Royal »).
- DEBIEN Gabriel, *Notes et documents sur Port-Royal. La Martinique, asile de Port-Royal*, in DELAFOSSE «Connaitre les Yvelines. Histoire et archéologie», n°7, juillet-août 1980, p. 19-20.
- DELFORGE Frederic, *Jacqueline Pascal*, Paris, Nolin, 2002 (coll. «Univers Port-Royal »).
- DELUMEAU Jean, *La sainteté en France au XVIIe siècle (1590-1715)*, «Histoire des saints et de la sainteté chrétienne», Paris, 1987, t. VIII.
- ID., *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Puf, 1971 (coll. «Nouvelle Clio»).
- ID., *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Puf, 1965; Thierry Wanegfflen (ed.), Paris, Puf, 1997.
- ID., *Rassurer et protéger. Le Sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum...*, Barcelona-Freiburg in Briscau – Roma, 1976.
- DESCAMPS Geneviève, *L'Adoration du Saint-Sacrement à Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 43\1994, pp. 25-39.
- DESCOTES Dominique, MCKENNA Antony, THIROUIN Laurent (edd.), *Le rayonnement de Port-Royal: mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, Champion, 2001.
- DEVILLE Raymond, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987.
- ID., *Bérulle et l'École française*, Paris: Desclée, 1987.
- *Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste Mention d'édition 3e éd. revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 2007, 1 vol. (XXXIX-1587 p.), s. v. «Jansénisme », par Jacques M. Grès-Gayez, pp. 708-710.
- *Dictionnaire culturel du Christianisme*, Nicole Lemaître, Marie-Thérèse Quinson, Véronique Sot (edd.), Paris, Nathan, 1994.
- *Dictionnaire de droit canonique, contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, par Raoul NAZ, Antoine VILLIEN, Étienne MAGNIN, Paris, Letouzey et Ané, 1965.
- *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Lucien Bély (ed.), Paris, Puf, 1996.
- *Dictionnaire de Port-Royal*, sous la direction de Jean LESAULNIER e Anthony MCKENNA, Paris, Champion, 2004.

- *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera et alii ; continué par A. RAYEZ et alii, Paris, Beauchesne, 1937-1995, *sub voces* : «Jansénisme » (par Jean-Robert Armogathe et Michel Dupuy, t. VIII [1974], coll. 102-150) ; «Port-Royal » (par Ellen Weaver-Laporte, t. XII, pt. 4 [1986], coll. 1931-1952).
- *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera et alii; continué par A. Rayez et alii, Paris, Beauchesne, 1937-1995.
- *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de Fr. Bluche, Paris, Fayard, 1990.
- DIEFENDORF Barbara B., *Discerning Spirits: Women and Spiritual Authority in Counter-Reformation France*, in *Culture and Change: Attending to Early Modern Women*, edited by Margaret Mikesell and Adele Seeff, Cranbury, Associate University Presses, 2003, pp. 241-265.
- DIEFENDORF Barbara, *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford University Press, 2004.
- DINET-LECOMTE Marie-Claude, *Les sœurs hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La charité en action*, Paris, Honoré Champion, 2005.
- DODIN A., *Saint-Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, *Mélanges Villier*, 1949, pp. 446-456.
- DOLLOT Louis, *Folles ou sages, Les abbesses de l'ancienne France 1589-1789*, Paris, Perrin, 1987.
- DOMPNIER B., JULIA D. (edd.), *Visitation et visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2001.
- DOYLE William, *Jansenism, Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*, London, Basingstoke, 2000 (coll. «Studies in European History»).
- DUMAS Antoine, *Des hommes en Quête de Dieu - La Règle de Saint Benoît*, Paris, Le Cerf, 1967.
- ELBERTI Arturo, *La liturgia delle Ore in Occidente. Storia e teologia*, Roma, Edizioni Devoniiane, 1998.
- ESCHOLIER Marc, *Port-Royal. The Drama of the Jansenists*, New York: Hawthorn Books, 1968.
- FEBVRE Lucien, *Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet (1929)*, ripreso in *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, SEVPEN, 1957.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FRANÇOIS Etienne, *Protestants et catholiques en Allemagne: Identités et pluralisme, 1648–1806*, Paris, 1993.
- Françoise HILDESHEIMER, *Le jansénisme en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Publisud, 1991, 220 p. (coll. «Courants Universels: Série Histoire »).
- FRENCKEN Joséphine, *Agnès Arnauld*, Nimègue, Utrecht, N. V. Dekker en Van de Vegt en J. W. Van Leeuwen, 1932.
- FUMAROLI Marc, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994, tr. It. M. Botto, Milano, Adelphi, 1995.
- GAGLIARDI Achille, *Abrégé de la perfection chrétienne, donné à la suite des Commentaires des Exercices de saint Ignace*, Paris, Desclée, 1996.
- GALY Jean, *Le sacrifice dans l'Ecole française de spiritualité*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951.
- GASTELLIER Fabian, *Angélique Arnauld*, Paris, Fayard, 1998.

- GAZIER Augustin, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1939.
- ID., *Histoire générale du mouvement jansénisme, des origines jusqu'à nos jours*, Paris, Champion, 1922.
- ID., *Jeanne de Chantal et Angélique Arnauld d'après leur correspondance (1620-1641): étude historique et critique suivie des lettres de ces deux mères et d'une lettre de Saint-Cyran à Mme de Chantal, rassemblées et classées pour la première fois*, Paris, E. Champion, 1915.
- ID., *Les belles amies de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1954.
- ID., *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1929.
- ID., *Etudes sur la Féminité aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Nizet, 1984.
- ID., *Le chant de la grâce. Port-Royal & la poésie d'Arnauld d'Andilly à Racine*, Paris, Champion, 2003.
- GINZBURG Carlo, *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2000 [1986]
- GOLDMANN Lucien, *Correspondance de Martin Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste*, Paris, PUF, 1956.
- GOUBERT Pierre, *L'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1973,
- ID., *L'ancien régime. La société, les pouvoirs*, Paris, Armand Colin, 1973; tr. it. di Alberto Anichini, Milano, Jaca Book, 1999⁴.
- ID., *Les Français et l'Ancien Régime, culture et société*, Archives de la France, t. 4, sous la direction de Jean Favier, Paris, Armand Colin, 1984.
- GOUHIER Henri, *L'Anti-humanisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1987.
- GOUZI Christine, *L'art et le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Nolin, 2007 (coll. «Univers Port-Royal »).
- GRAZIOSI Elisabetta, *Scrivere in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo*, a cura di Gabriella ZARRI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 303-331.
- GREBIL Germaine, La 'tentation' visitandine, «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 121-147.
- EAD., *La mère Agnès et l'Avis pour les temps de persécution*, «Chroniques de Port-Royal», 43/1994, pp. 135-146.
- Gregory HANLON, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, Univerisy of Pennsylvania Press, 1993.
- GRELL Ole Peter, SCRIBNER Bob (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- GRÈS-GAYER Jacques M., *D'un jansénisme à l'autre. Chronique de Sorbonne 1696-1713*, Paris, Nolin, 2007 (coll. «Univers Port-Royal »).
- ID., *L'idée de l'Église selon les jansenistes et les protestants*, «Chroniques de Port-Royal» 47/1998, pp. 35-56.
- GROSS Rita M. (ed.), *Cloister and Salon in Seventeenth-Century Paris: Introduction to a Study of Women's History*, in *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Missoula, MT, Scholars Press, 1997.
- GY Pierre-Marie, *De l'eucharistie-prière au pain et vin eucharistés*, in: Andreas Heinz – Heinrich Hennings (hrsg.), *Gratias agamus : Studien zum eucharistischen Hochgebet fur Balthasar Fischer*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1992, pp. 219-228.

- ID., *La faculté de Théologie de Paris au XVIIe siècle : un lieu privilégié des conflits entre gallicans et ultramontains (1600 -1720)*, Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne, t. IX.
- ID., *La lecture de la Bible en français : un lieu d'affirmation et une arme pour les laïcistes doctrinaux (XVIIIe siècle)*, RSPT
- ID., *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Editions du Cerf, 1990, 330 p.
- ID., *La Liturgie dans l'histoire*, préf. par Jacques LE GOFF, Paris, Éditions Saint-Paul / Éditions du Cerf, 1990.
- ID., *Port-Royal et la Bible : la question du destinataire des traductions françaises de la Bible (1600-1730)*, RHEF
- ID., *Port-Royal et la Bible : le refus de la Règle IV de l'Index romain chez J. de Néercassel et G. Le Roy*, in Rspt, juillet 1988, n. 72, pp. 427-435
- HARTH Erica, *Cartesian Women: Version and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- HEADLEY John M., HILLERBRAND Hans J., PAPALAS Anthony J. (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot, 2004.
- HEINZ Andreas, RENNINGS Heinrich (hrsg.), *Gratias agamus : Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1992.
- HENNEAU Marie-Élisabeth, *Femmes dans l'Eglise. La religieuse de l'Ancien Régime au regard de l'histoire. Quelques perspectives de recherche*, «Revue d'histoire ecclésiastique », 95/2000, pp. 363-387.
- EAD., *Les Cisterciennes du pays mosan, moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles/Rome, Brepols/Institut historique belge de Rome, 1990.
- EAD., *Moniales en quête de réformes*, in *Réformes et continuité dans l'ordre de Cîteaux. Actes du colloque 2-3 octobre 1992*, Brecht, 1995, pp. 79-99.
- EAD., *Un Livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17e-18e siècle)*, in *Lectrices d'Ancien Régime*, par Isabelle BROUARD-ARENDIS, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 69-80.
- HILDESHEIMER Françoise, *Le Jansénisme. L'histoire et l'héritage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondée par Augustin FLICHE et Victor MARTIN; dirigée par J.-b. Duroselle et Eugène Jarry, Paris, Bloud et Gay, 1936-1964. *Les Luites politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*, par Edmond Préclin et Eugène Jarry [1956], t. XIX, 2 voll.
- *Histoire de la France religieuse*, sous la direction de Jacques LE GOFF et René RÉMOND, Paris, Le Seuil, 1988-1992. Vol. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières : XIVE-XVIIIe siècle*, vol. dir. par François Lebrun [1986]; vol. III, *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine : XVIIIe-XIXe siècle*, vol. dir. par Philippe Joutard [1991].
- *Histoire de la spiritualité chrétienne*, L. Bouyer – L. Cognet – J. Leclercq – F. Vandembroucke (edd.), 4 voll., Paris, Aubier, 1960-1965.
- *Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*, Paris, Beauchesne, 1964 (coll. Bibliothèque de Spiritualité).
- HONTOIR M. C., *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens in Studia Eucharistica*, Antwerp, 1946.

- HOURS Bernard, *Carmes et Carmélites en France du XVIIe siècle à nos jours: actes du colloque de Lyon, 25-26 septembre 1997*, Paris, Cerf, 2001.
- HUREL Daniel-Odon, *Étude des correspondances et l'histoire du monachisme: Méthodes et enjeux historiographiques*, in *Érudition et commerce épistolaire: Jean Maubillon et la tradition monastique*, Daniel-Odon Hurel (ed.), Paris, Vrin, 2003, pp. 301-342.
- ID., *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses. France. XVIe-XXe siècles*, Turnhout, Brepols, 2001.
- ICARD Simon, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709). Saint-Cyran, Jansénius, Arnauld, Pascal, Nicole, Angélique de Saint-Jean*, Paris, Champion, 2010.
- ID., *La Réforme de Port-Royal: un retour à l'esprit de saint Bernard*, «Chroniques de Port-Royal» 60/2010, pp. 115-130.
- ID., *Les saints Pères ont-ils besoin d'une apologie ? L'argument de la tradition dans la défense de Jansénius par Antoine Arnauld (1644-1651)*, in Didier Boisson et Élisabeth Pinto-Mathieu (dir.), *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 313-324.
- ID., *Sœurs ennemies? Pour une histoire conjointe de Port-Royal de Paris et de Port-Royal des Champs après 1665*, «Chroniques de Port-Royal», 62/2012, pp. 15-28.
- JAMES E. D., *The Problem of Sufficient Grace and the Lettres Provinciales*, «French Studies» 21.3/1967, pp. 205-219.
- JANSEN Paule, *Arnauld d'Andilly, défenseur de Port-Royal (1654-1659)*, Paris, Vrin, 1973. 133 p.
- EAD., *Le Cardinal Mazarin et le mouvement janséniste français, 1653-1659*, Paris, Vrin, 1967, 274 p. (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France)
- *Jansénisme et puritanisme*, Actes du Colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée National des Granges de Port-Royal de Champs, sous la direction de Bernard COTTRET, Monique COTTRET et Marie-José MICHEL, Paris, Nolin, 2002.
- *Jeanne de France et l'Annonciade: actes du colloque international*, Paris, Institut catholique, 13 et 14 mars 2002, Dominique DINET, Pierre MORACCHINI, Marie-Emmanuel PORTEBOS (edd.), Paris, Cerf, 2004.
- JOUSLIN Olivier, *Rien ne nous plait que le combat. La campagne des Provinciales*, Clermont-Ferrand, PUBP, 2007.
- KAWAMATA Koji, *Deux chapelets de Port-Royal*, in «Bulletin d'études françaises», Dokkyo University, 16/1985, pp. 1-18; 17/1986, pp. 1-35; 18/1987, pp. 1-29.
- KOLAKOWSKI Leszek, *Chrétiens sans Eglise : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème*, Paris, Gallimard, 1987, 824 p.
- ID., *God owes us nothing*, Chicago-London, 1995.
- KOSTROUN Daniella J., *A Formula for Disobedience: Jansenism, gender and the Feminist Paradox*, «The Journal of Modern history » 75/2003, pp. 483-522.
- EAD., *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge University Press, 2011.
- EAD., *Undermining Obedience in Absolutist France: The Case of the Port-Royal Nuns 1609-1709*, tesi dottorale, Duke University, 2000.
- KREISER Robert, *Miracles, convulsions and ecclesiastical politics in early eighteenth century*, Paris, Princeton University Press, 1978.

- KRUMENACKER Yves, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998.
- ID., *L'école française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998.
- KÜNZLE P., *Pour la fiche 'Horloges spirituelles'*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 48/1981, pp. 237-240.
- LABROUSSE Elisabeth, «*Une foi, une loi, un roi?*» *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Payot / Genève, Labor et Fides, 1985.
- LAPAQUE Sébastien, *Aux portes des ténèbres: Relation de captivité*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2005.
- LAPLANCHE François, *L'écriture, le sacre et l'histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam, Maarsen, APA-Holland University Press, 1986.
- LAPORTE Jean, *La doctrine de Port-Royal d'après Arnauld*, Paris, Vrin, 1951, 2 voll. [I. La loi morale; II. Pratique des sacrements).
- ID., *La doctrine de Port-Royal*, in «Revue d'histoire de l'église de France», juillet-septembre 1924, n°48, p. 370-375.
- LE GALL Jean-Marie, *Les Moines au temps des réformes. France (1480-1560)*, Champ Vallon, 2001.
- LEBRUN François, *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime 1516 – 1790*, Seuil, Paris 1996.
- ID., *Le XVIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1967 (coll. «U»).
- LECLER Joseph et alii, *Trente*, Paris, Éditions de l'Orante, 1981, 708 p. (coll. «Histoire des conciles œcuméniques » n°11).
- LECLERCQ Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Paris, Cerf, 1957
- LEKAI Louis, *The White Monks: a History of the Cistercian Order*, Okauchee (Wis.), Our Lady of spring Bank, 1953.
- ID., *The Rise of the Cistercian Script Observance in Seventeenth Century France*, Washington, 1968.
- LELOCZKY Julius Donatus, *Constitutiones et acta capitulorum, S. O. O. Cist., Sæc. XVII*, Roma, 1967.
- LESAULNIER Jean, «Arnauld, Jeanne, en religion Jeanne-Cathérine de Sainte-Agnès de Saint-Paul, dite la mère Agnès», in *Dictionnaire de Port-Royal*, edd. Jean Lesaulnier & Anthony McKenna, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 98-101.
- ID., *Fallait-il quitter Port-Royal des champs? Des regrets d'Angélique à l'apaisement de la vieille abbesse*, «Chroniques de Port-Royal», 55\2005, pp. 79-96.
- ID., *Images de Port-Royal*, Paris, Nolin, 2002 (coll. «Univers Port-Royal »).
- ID., *Le Recueil Silvy de la Bibliothèque de Port-Royal*, «Gazette de Port-Royal» 12/2003.
- ID., *Les manuscrits port-royalistes et jansénistes*, «XVIIe siècle», 1996, t. 192, [p. 461-475].
- ID., *Philippe de Champaigne et Port-Royal. Témoignages*, La Rochelle, éd. Association Himeros, 2e éd., 2009.
- ID. (ed.), *Port-Royal et la prison*, Paris, Nolin, 2011.
- ID., *Port-Royal insolite*, Paris, Klincksieck, 1992 (collection «Port-Royal»).

- LESNE-JAFFRO Emmanuèle, *Témoigner de Port-Royal: l'écriture d'une communauté*, in *Le Rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, Champion, 2001, pp. 201-236.
- LETTIERI Gaetano, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Dehoniane, 1999.
- LONG Kathleen Perry (ed.), *Religious Differences in France: past and present*, Kirksville, Missouri, Truman State University Press, 2006.
- LONGON Jean (ed.), *Mémoires de Louis XIV*, Paris, Tallandier, 2001.
- LUX-STREERRITT Laurence, *Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism*, Burlington, Vermont, Ashgate Publishing Company, 2005.
- MAGGI Marco, *Orologi ascetici. Meditazione e 'ordine del giorno' in alcuni 'orologi' spirituali del Seicento italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, pp. 573-599.
- MAGNARD Pierre, *Angélique de Saint-Jean ou l'esprit de résistance*, «Chroniques de Port-Royal», (34)\1985, pp. 13-32.
- ID., *De l'obéissance en temps de persécution*, «Chroniques de Port-Royal», 37, 1988 (réimpression 1997), pp. 89-98.
- MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation : Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998 (coll. «Bibliothèque des histoires »).
- EAD., *L'Eglise et la Nation*, «Annales E.S.C.», 46/1991, pp. 177-205.
- EAD., *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Julliard, 1985 (coll. «Archives » n° 95).
- EAD., *Port-Royal: la fracture janséniste*, in *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora (ed.), Paris, 1992, t. III, pp. 471-529.
- MANDROU Robert, *Louis XIV en son temps*, Paris, PUF, 1990 (coll. Peuples et civilisations).
- MARCEAU Bertrand, *Supplément au colloque. Visite de Port-Royal en 1604*, «Chroniques de Port-Royal», 60/2010, pp. 189-201.
- MARIN Louis, *Philippe de Champaigne ou la présence cachée*, Paris, Hazan, 1995.
- ID., *Semiotique de la Passion : topiques et figures*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971 e *La parole mangée et autres essais theologico-politiques*, Paris, Klincksieck, 1986 (coll. «Méridiens»).
- ID., *Signe et représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal* («Annales», anno 25, n. 1/1970, pp. 29ss, poi in *Etudes sémiologiques. Écritures, peintures*, Paris, Klincksieck, 1971, pp. 127-158.
- ID., *Tombeau de la représentation tragique : notes sur Racine historien du roi et de Port-Royal*, in *Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997 (coll. «Bibliothèque du Collège international de philosophie»).
- MARSHALL Sherrin (ed.), *Erudition, Spirituality, and Women: The Jansenist Contribution*, in *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe, Public and Private Works*, Bloomington, Indiana UP, 1989.
- MARTIN Éva Madeleine, *Le chant des anges*, «Chroniques de Port-Royal», 60\2010, pp. 93-114.

- MAZZOCCO Mariel, *Creazione e relazione: la storia dell'uomo secondo Pierre de Bérulle*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 40.3/2005, pp. 311-340.
- MCKENNA Anthony, *Relations intellectuelles entre Port-Royal, l'Oratoire et les bénédictins: quelques exemples*, in *Le Rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, Champion, 2001, pp. 513-529.
- MESNARD Jean, *Pour une édition critique des lettres de la mère Angélique*, in «Chroniques de Port-Royal», 41/1992, pp. 213-214.
- ID., *La culture du XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1992.
- ID., *Les naissances de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 55\2005, pp. 9-22.
- ID., *Pierre Nicole ou le janséniste malgré lui*, «Chroniques de Port-Royal» 45/1996, pp. 229-257.
- MICHEL Marie-José, *Jansénisme et Paris (1640-1730)*, Paris, Klincksiek, 2000, 507 p.
- MICHON Hélène, *La spiritualité bérullienne: une synthèse originale*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 40.3/2005, pp. 563-578.
- MININ Marie-Cécile, *Catherine Mectilde de Bar: alle fonti di un insegnamento monastico inserito nel dinamismo spirituale del suo tempo*, in «Deus absconditus », anno 98, n. 4, Ottobre-Dicembre 2007, pp. 5-23.
- MYERS Kathleen Ann, *Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America*, «Colonial Latin American Review», 9/2000, pp. 151-165.
- NEVEU Bruno, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- ID., *Le statut théologique de saint Augustin au XVIIe siècle*, in *Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin*, Paris 1990.
- NEWTON William Ritchey, *Sociologie de la communauté de Port-Royal : Histoire, économie*, Paris, Klincksiek, 1999.
- NIES Fritz, *Genres littéraires d'inspiration religieuse*, in *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation au XVIIe siècle en France. Actes du Colloque de Bamberg 1983, par Manfred Tietz et Volker Kapp*, (coll. «Biblio 17 », vol. 13), Tübingen, Gunter Narr, 1984, pp. 211-224.
- NIES Fritz, *Genres littéraires d'inspiration religieuse*, in *La Pensée religieuses dans la littérature et la civilisation au XVIIe siècle en France. Actes du Colloque de Bamberg 1983, Manfred Tietz & Voljer Japp* (edd.), Tübingen, Gunter Narr, 1984 (coll. Biblio 17), t. XIII, pp. 211-224.
- *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. III, *Réforme et Contre-Réforme*, sous la direction de Hermann Tüchle, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
- OLIVIER Chaline, *Port-Royal et la gloire*, «Histoire, économie et société» 20.2/2001, pp. 163-175.
Silvana Bartoli, *Antigone a Port-Royal: obbedienza monastica e autonomia femminile in un'abbazia di Antico Regime*, «Storia delle donne», 2 (2006), pp. 267-282.
- ORCIBAL Jean, *De Baius à Jansénius: le 'comma planum'*, in «Revue de sciences religieuses», 36/1962, pp. 115-139.
- ID., *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, Vrin, 1989.
- ID., *Jean Duvergier de Hauranne Abbé de Saint-Cyran et son temps*, Paris, Vrin, 1947.
- ID., *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits inédits*, Paris, Vrin, 1962.

- ID., *Le premier Port-Royal : Réforme ou contre-Réforme?*, in *La nouvelle clío*, Bruxelles, 1950, mai-juin n°5/6, p. 238-280, poi in *Etudes d'histoire et de littérature*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1956.
- ID., *Les origines du Jansénisme*, Paris, Vrin, 1947-1952, 5 voll.
- ID., *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957.
- ID., *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, Le Seuil, 1961 (coll. «Maîtres spirituels »).
- OSSOLA Carlo (ed.), *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna, studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Olschki, 2003, VI, 705 p.
- PAPANOGLI Benedetta, *Il 'fondo del cuore'. Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa, Goliardica, 1991.
- EAD., *L'idée de monde intérieur: «Il se fait un monde nouveau dans l'homme»*, in «Littératures classiques», 22/1994, pp. 239-255.
- EAD., *La lettera e lo spirito, temi e figure del Seicento francese*, Pisa, Libreria goliardica, 1986.
- EAD., *La mémoire du cœur*, Paris, Champion, 2008.
- EAD., *Meditazione e forme della memoria*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, pp. 599-622.
- EAD., *L'espace intérieur et l'anatomie de l'âme*, «XVIIe siècle», 202/1999, pp. 125-134.
- PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, Jean MESNARD (ed.), Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, 4 voll.
- ID., *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Garnier, 1993.
- PETITFILS Jean-Christian, *Louis XIV. La grandeur et les épreuves*. Tallandier-Historia, 2001.
- PIQUÉ Nicolas, *Arnauld, Rome et la tradition. L'enjeu historique de la distinction du fait et du droit*, «Chroniques de Port-Royal» 46/1997, pp. 169-184.
- PIZZORUSSO Arnaldo, *Ai margini dell'autobiografia. Studi francesi*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- PLAINEMAISON J., *Blaise Pascal et la grâce suffisante des thomistes dans les Provinciales*, «Revue Thomiste» 80.4/1981, pp. 575-585, ripreso in Id., *Blaise Pascal polémiste*, Clermont-Ferrand, 2003, pp. 57-69.
- PLAZENET Laurence, *Le foudroiement des ténèbres: prison et relations de captivité (1664-1665)*, in *Port-Royal et la prison*, Paris, Nolin, 2011.
- EAD., *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012 (coll. «Le Mille et une Pages»).
- PRÉCLIN Edmond, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la constitution civile du Clergé. Le développement du Richérisme. Sa propagation dans le bas clergé (1713-1791)*, Paris, Gamber, 1929.
- *Problématique théologique de l'eucharistie*, Colloque de la section des Sciences théologiques et religieuses de l'Institut Catholique de Paris, 24-26 janvier 1979, «La Maison-Dieu », 137/1979.
- QUANTIN Jean-Louis, *Le rêve de la communauté pure: sur le rigorisme comme phénomène européen*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», Deutschen historischen Institut Paris, Band 31/2, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2004, pp. 169-194.
- QUILLIET Bernard, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident, IIIe-XXIe siècle*, Paris, 2007.

- RAPLEY Elisabeth, *Social History of the Cloister: Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Mc. Gill-Queens, 2001.
- RAPLEY Elisabeth, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth Century France*, McGill Queen's University Press, 1990.
- *Réformes et continuités dans l'ordre de Cîteaux (Actes du colloque 2-3 octobre 1992)*, Brecht, 1995.
- REINHARD Wolfgang, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Zeitschrift für Historische Forschung“, 10/1983, S. 257–277.
- REYNES Geneviève, *Couvent de femmes: La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1987.
- «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. speciale *La meditazione nella prima età moderna*, 41.3/2005.
- ROEST Bert, *A Textual Community in the Making: Colettine Authorship in the Fifteenth Century*, in *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, edited by Anneke Mulder-Bakker, Thurnhout, Belgium, Brepols, 2004, pp. 163-180.
- ROWAN Mary M., *Angélique Arnauld's Web of Feminine Friendships: Letters to Jeanne de Chantal and the Queen of Poland*, in *Les femmes au grand siècle. Le Baroque. Musique et littérature, Musique et liturgie*, David Wetsel (ed.), Tübingen, Narr, 2003, pp. 53-59.
- EAD., *Between Salon and Convent: Marie de Rohan, a Precious Abbess*, «Papers on French Seventeenth-Century Literature», 22/1985, pp. 191-207.
- EAD., *The Song of Songs in Conventual Discourse*, «Papers on French Seventeenth- Century Literature», 42/1995, pp. 109-127.
- EAD., *Themes and Styles in the Writings of the Great Abbesses of Seventeenth-Century France*, «Paper of French Seventeenth-Century Literature», 16/1982, pp. 123-136.
- RUSCONI Roberto, *La storia religiosa 'al femminile' e la vita religiosa delle donne*, in *Innesti, Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. Calvi, Roma, Viella, 2004, pp. 175-195.
- SALAMITO Jean-Marie, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Millon, 2005.
- SAUZET Robert, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc: Le diocèse de Nîmes au XVIIe siècle* (Louvain, Nauwelaerts / Paris, diffusion Vander-Oyez, 1979).
- SAVON Hervé, *L'argument patristique dans la querelle de La Fréquente communion* «Chroniques de Port-Royal» 44/1995, pp. 88-92.
- ID., *Le figurisme et la "Tradition des Pères"*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, dir. Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 761-762.
- SCARAFFIA Lucetta, ZARRI Gabriella, *Donne e fede: santità e vita religiosa*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- SCATTIGNO Anna, *La retorica della debolezza. Esperienza religiosa e percorsi di identità femminile*, in *Il femminile tra potenza e potere*, Roma, Arlem, 1995.
- SCHILLING Heinz (*Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, „Historische Zeitschrift“, 246/1988, S. 1-45).
- SCHNEIDER Fulgence, *L'ancienne messe cistercenne*, Tilbourg, Koningshoeven, 1929.

- SEDGWICK Alexander, *Jansenism in seventeenth-century France : voices from the wilderness*, University Press of Virginia, 1977.
- ID., *The Nuns of Port-Royal: A Study of Female Spirituality in Seventeenth-Century France*, in *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, edited by Lynda L. Coon, Charlottesville, Virginia University Press, 1990, pp. 176-189.
- SELLIER Philippe, *Pascal et la liturgie*, Genève, Slatkine Reprints, 1998 *L'image d'une religieuse parfaite & d'une imparfaite, avec les occupations intérieures pour toute la journée*, Paris, chez Charles Savreux, 1665.
- ID., *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 1999, t. I
- ID., *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 2000, t. II.
- ID., *Port-Royal: un emblème de la réforme catholique*, «Chroniques de Port-Royal», (37)\1988, pp. 15-26.
- ID., *Préface à l' Abrégé de Port-Royal de Jean Racine*, «Publications électroniques de Port-Royal», Série 2013, section des Articles et contributions.
- SIBERITIN-BLANC Brigitte, *Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly d'après sa correspondance de 1624-1669* (thèse), Paris, Ecole des Chartes, 1962.
- SOLIGNAC Aimé, *La double tradition augustinienne, dans Anthropologie et humanisme*, «Cahiers de Fontenay», sept. 1985.
- STAROBINSKY Jean, *L'ordre du jour*, Paris, Gallimard, 1982; tr. it. di C. Gazzelli, *L'ordine del giorno*, Genova, Il Melangolo, 1990.
- STROPPA Sabrina, *L'«ars meditandi» nel Seicento mistico*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005.
- TALLON Alain, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Paris, Cerf, 1990.
- ID., *La France et le concile de Trente 1518-1563*, Rome, Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome, 1997.
- TANS J. A. G., *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande*, Paris, Nolin, 2007 (coll. «Univers Port-Royal »).
- TAPIÉ Victor-Lucien, *La France de Louis XIII et Richelieu*, Paris, Flammarion, 1952 (réed. 1980).
- TAVENEUX René, *Catholicisme dans la France classique (1610-1715)*, Paris, Sedes, 1994.
- ID., *Catholicisme dans la France classique 1610-1715*, Paris, Sedes, 1994.
- ID., *Catholicisme dans la France classique 1610-1715*, Paris, Sedes, 1994.
- ID., *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 1965 (coll. «U »).
- ID., *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977.
- ID., *Jansénisme et réforme catholique: recueil d'articles, [1951-1990]*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992.
- ID., *La vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1973. (coll. «Hachette Littérature »).
- THIROUIN Laurent, *A la recherche du vrai Saint Augustin*, pp. 25-64, in *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, textes réunis par Yves Krumenacker et Laurent Thirouin, Actes de la Journée d'études de Lyon (14 janvier 2006), Lyon, RESEA - LARHRA, 2006.

- THOMAS Jacques-François, *La spiritualité de la Mère Angélique Arnauld*, «Chroniques de Port-Royal» 11-14/1963, pp. 432-445.
- TIMMERMANS Linda, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, H. Champion, 1993.
- EAD., *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, Champion, 1993.
- TRÉMOLIÈRES François, *Haine de la méditation? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique* («Rivista di storia e letteratura religiosa», 41/2005, n. 3, pp. 537-555)
- VAN KLEY Dale, *The Religious Origins of the French Revolution*, New Heaven, Con., 1996.
- VARIN Pierre, *La Vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite*, Poussielgue-Rusand, 1847.
- VENARD Marc, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris, Cerf, 1993.
- ID., *Réforme, Préréforme, Contre-Réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française*, in Philippe Joutard (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Paris-Neuchâtel-Montréal, Ph. Joutard, 1977.
- VOLONGO-JOSSE Anne-Marie, *Les souvenirs d'une réformatrice: Angélique Arnauld à travers sa correspondance inédite*, «Chroniques de Port-Royal», 60\2010, pp. 31-42.
- WANEGFFLEN Thierry, *La France & les Français. XVIe – milieu XVIIe siècle. La vie religieuse*, Paris, Ophrys, 1994 (coll. «Documents Σ Histoire»).
- ID., *Ni Rome ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle* Paris, Champion, 1997.
- WARMBRUNN Paul, *Zwei Konfessionen in einer Stadt: Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden, F. Steiner, 1983.
- WEAVER-LAPORTE Ellen, *Cloister and Salon in Seventeenth-Century Paris: Introduction to a Study of Women's History*, in *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, edited by Rita M. GROSS, Missoula, MT, Scholars Press, 1997, pp. 159-180.
- EAD., *Angélique de Saint-Jean: Abbess and 'mythographe' of Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 34/1985, pp. 93-108.
- EAD., *Contribution des port-royalistes aux liturgies néo-gallicanes*, «Chroniques de Port-Royal», (35)\1986, pp. 171-194.
- EAD., *Deux grands monastères parisiens: Port-Royal, Montmartre et la Réforme catholique en France*, «Chroniques de Port-Royal», 60\2010, pp. 43-48.
- EAD., *Fidélité à la Règle de saint Benoît dans les Constitutions de Port-Royal*, «Chroniques de Port-Royal», 52\2003, pp. 195-206.
- EAD., *La Contre-Réforme et les Constitutions de Port-Royal*, Paris, Editions du Cerf, 2002.
- EAD., *The evolution of the Reform of Port-Royal: from the rule of Cîteaux to Jansenism*, Paris, Beauchesne, 1978.
- EAD., *Le Domaine de Port-Royal. Histoire documentaire (1669-1710)*, Paris, Nolin, 2009 (coll. «Univers Port-Royal » n°15)

- WILLAERT Léopold, *La restauration catholique (1563-1648)*, vol. XVIII dell'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, par Augustin Fliche & Victor Martin sous la direction de J.-B. Duroselle et Eugène Jarry, Paris, Bloud & Gay, 1960.
- *Women, gender, and radical religion in early modern Europe*, edited by Sylvia BROWN, Leiden-Boston (Mass.), Brill, 2007.
- «XVIIe siècle », n. speciale *Le siècle de saint Augustin*, 135.2\1982.
- ZAKAR Polycarpe, *Histoire de la Stricte Observance de l'Ordre cistercien, depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu (1606-1635)*, Roma, Ed. Cisteciennes, 1966.
- ZARRI Gabriella, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

APPENDICI

I. Badesse di Port-Royal.

- Marie-Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld, (1602-1630).
- Marie-Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif (1630-1636).
- Agnès Arnauld (1636-1642).
- Marie-Angélique de Sainte-Madeleine Arnauld (1642-1654).
- Marie des Anges Suireau (1654-1658).
- Agnès Arnauld (1658- 1661).
- Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny (a Port-Royal de Champs 1661-1669).
- [Dorothee Perdeau, di nomina regia, a Port-Royal de Paris (1665-1669)]
- Dal 1669 inizia il badessato disgiunto tra gli Champs e Parigi.
- Henriette-Marie de Sainte Magdeleine du Fargis d'Angennes (1669-1678).
- Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly (1678-1684).
- Henriette-Marie de Sainte Magdeleine du Fargis d'Angennes (1684-1689).
- Agnès de Saint-Thècle Racine (1689-1700) ;
- Elisabeth de Sainte-Anne Boulard de Ninvillers (1700-1706).

Alcune precisazioni.

- Mère Angélique Arnauld inizia il primo badessato il 5 luglio 1602, fino al 1630. Catherine Arnauld, madre di mère Angélique e religiosa a Port-Royal col nome di Catherine de Sainte-Felicité, acquista l'Hôtel de Clagny, al centro del Faubourg Saint-Jacques, dove Angélique trasferisce tutte le religiose tra il 1625 e il 1626. Dal 1620, mère Agnès è coadiutrice di mère Angélique. Risale al 1627 la richiesta del passaggio di giurisdizione e nel 1629 si ottiene il badessato elettivo e triennale.
- Marie-Geneviève de Saint-Augustin Le Tardif, badessa dal 3 luglio 1630, con un secondo triennio dal 10 settembre 1633. Muore il 28 marzo 1646.
- Catherine-Agnès de Saint Paul Arnauld, badessa dal 19 settembre 1636, con un secondo triennio nel 1639.
- Mère Angélique nuovamente badessa dal 3 ottobre 1642, con un secondo triennio nel 1645, un terzo nel 1648 e un quarto nel 1651.
- Nel 1647 ottiene dall'arcivescovo de Gondi il permesso del badessato congiunto dei due monasteri di Parigi e degli Champs, dove l'anno successivo torna una parte delle religiose, assieme ai Solitaires, i quali, guidati da Arnauld d'Andilly, si sono già installati da qualche tempo.

- Marie des Anges Suireau, già a Maubisson, badessa dal 26 novembre 1654, con un secondo triennio dal 1° dicembre 1657. Muore il 10 dicembre 1658.
- Mère Agnès, badessa dal 17 dicembre 1658 al 17 febbraio 1661)
- Magdeleine de Sainte Agnès de Ligny, badessa dal 12 dicembre 1661, resta in carica fino al 1669, perché viene sospesa la nomina elettiva.
- Nel 1665 è la separazione del monastero di Parigi (12 religiose circa) dagli Champs (ottanta). La separazione definitiva è del 1668-1669. Henriette-Marie de Sainte Magdeleine du Fargis d'Angennes, badessa dal 23 luglio 1669, con un secondo badessato nel 1672 e un terzo nel 1675.
- Angélique de Saint-Jean, badessa dal 3 agosto 1678, con un secondo nel 1681. Non concluso, muore il 29 gennaio 1684.
- Henriette-Marie de Sainte Magdeleine du Fargis d'Angennes, badessa dal 2 febbraio 1684, e un quinto triennio nel 1687. Muore il 3 giugno 1691.
- Agnès de Sainte Thècle Racine, eletta in febbraio 1690, con un secondo nel 1693 e un terzo nel 1696. Muore il 12 maggio 1700.
- Elizabeth de Sainte Anne Boulard de Ninvillers, badessa dal 5 febbraio 1699, con un secondo nel 1702 e un terzo nel 1705, incompleto, muore il 20 aprile 1706. Ultima badessa, dopo la sua morte le religiose di Port-Royal non hanno più il permesso di procedere a nuove elezioni. La guida del convento va alla priora Louise de Sainte Anastase du Mesnil de Courtiaux, fino alla dispersione di tutte le religiose a partire dal mese di ottobre 1709, fino al 1711, quando avviene la demolizione degli edifici del monastero e della chiesa di Port-Royal-des-Champs e l'esumazione dei corpi.

II. Genealogia della famiglia Arnauld.

Antoine Arnauld, avvocato 1560-1619 sposa Catherine Marion, figlia dell'avvocato generale Simon, si ritira a Port-Royal († 1641)

Venti figli, di cui dieci vivono e nove interessano Port-Royal

Robert Arnauld d'Andilly 1588-1674, sposa Catherine Le Fèvre de la Boderie (†1637). Si ritira a Port-Royal nel 1644.	Catherine Arnauld 1590-1651, sposa Isaac Le Maître. Professa a Port-Royal nel 1644.	Jacqueline-Marie-Angélique Arnauld (mère Angélique de Sainte-Madeleine) 1591-1661, badessa di Port-Royal nel 1602	Jeanne-Cathérine-Agnès Arnauld (mère Agnès de Saint-Paul) 1593-1671. Professa a Port-Royal nel 1612, badessa	Anne-Eugénie de l'Incarnation 1594-1653. Professa a Port-Royal nel 1618	Henri Arnauld 1596-1692, chiamato M. de Trie o Trye, vescovo d'Angers	Marie de Sainte-Claire 1600-1642, religiosa nel 1619	Madeleine de Sainte-Christine, religiosa nel 1625	Antoine Arnauld 1612-1694, dottore alla Sorbona, detto «il Grande»
--	---	---	--	---	---	--	---	--

quindici figli, di cui dieci vivono e sei sono religiose a Port-Royal

Catherine de Sainte-Agnès 1615-Port-Royal	Simon Arnauld, marchese di Pomponne 1618-1684, ministro di Stato di Luigi XIV	Angélique de Saint-Jean 1624-1684, religiosa e badessa a Port-Royal	Marie-Charlotte de Sainte-Claire 1627-1678, religiosa a Port-Royal	Marie-Angélique de Sainte-Thérèse 1630-1670, religiosa a Port-Royal	Anne-Marie, 1631-1660, novizia a Port-Royal	Élisabeth † a 13 anni, pensionnaire a Port-Royal de Paris
---	---	---	--	---	---	---

Antoine Le Maître 1608-1658, si ritira a Port-Royal nel 1638	Simon Le Maître de Séricourt 1611-1650, si ritira a Port-Royal intorno al 1638	Louis-Isaac Le Maître de Sacy o Sacy, celebra la sua prima messa a Port-Royal nel 1650
--	--	--

III. Mansionario.

Tra le fonti consultate per la ricostruzione del mansionario che gestisce la comunità delle religiose di Port-Royal, le *Constitutions* si rivelano il documento principale per tale indagine, integrate con i mss. BN, ms. 15809, 17775 e col *Cérémonial de Port-Royal* (Ars., ms. 2044). Importante anche il confronto con le opere di Louis Cognet: *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris, Sulliver, 1950 e *La mère Angélique et saint François de Sales, 1618-1626*, Paris, Sulliver, 1951.

I lavori manuali a Port-Royal sono obbligatori: ciascuna obbligazione corrisponde a un doppio compito: vivere il lavoro delle mani e ricercare un equilibrio tra corpo e spirito. Gli incarichi materiali son detti *obéissances* e vengono espletati dalle *officières*, scelte dalla badessa per le facoltà intellettuali e non fisiche¹⁴⁰⁴. Le religiose confezionano i loro vestiti, la loro biancheria e quella della comunità, come pure per i poveri (ne prendono le misure quando vengono e fanno pure le prove¹⁴⁰⁵: curano la biancheria per l'ornamento della chiesa, i ceri, le candele, i vetri, lanterne, candelieri, reliquiari e altre opere in ferro battuto per la casa; trascrivono i passaggi della Scrittura – i loro libri di canto e di chiesa sono notevoli per la scrittura regolare: li rilegano finemente. Sono vietati i lavori considerati superflui, come il ricamo, i fiori finti, i piccoli regali, le immagini di persone del secolo. I lavori manuali si eseguono durante gli intervalli dell'ufficio, eccetto per il tempo riservato alla lettura, durante la conferenza e anche al parlatorio durante le visite (139).

L'elenco delle mansioni che segue è ancora in fase di redazione ed è una sintesi degli incarichi delle monache regolari del convento. Per quanto riguarda invece i collaboratori che non fanno parte precisamente della comunità, rimando al verbale della visita pastorale del 1707¹⁴⁰⁶. Riferendosi a una comunità di Champs ormai molto diminuita, M. de Voisin menziona come dipendenti retribuiti e sostenuti dal monastero: confessore, cappellano, sagrestano, due guardacaccia, quattro ragazzi giardinieri, un cordonnier, un fabbro, un portiere, due valletti di bassa corte, un valletto per

¹⁴⁰⁴ *Constitutions de Port-Royal*, op. op. cit., p. 249, da ora cito solo il numero delle pagine.

¹⁴⁰⁵ Cf. BN, f. fr., ms. 17775, f. 145v.

¹⁴⁰⁶ BN, ms. 15809, ff. 31ss.

servire i visitatori, un mugnaio per molire il grano, due serve di turno, undici serve interne, senza contare le persone mantenuti, ma che non ricevono compensi, il sottosagrestano, otto anziane serve e due domestici¹⁴⁰⁷.

- La badessa si occupa dell'osservanza delle regole, sceglie i predicatori, accorda le dispense di ogni genere, concernenti la clausura, il digiuno, i vestiti o il mobilio (174-175). La madre badessa, preso consiglio con qualche suora, sceglie una di loro per il priorato, un ruolo che comprende il badare alla salute della badessa; la veglia dell'osservanza delle cerimonie; la stesura della tavola dei turni per l'assistenza al Santo Sacramento; la regolazione delle letture della comunità e, di sabato, l'assegnazione le mansioni che ciascuna suora dovrà espletare nella settimana seguente. La priora è coadiuvata dalla sottopriora (186ss). Altro incarico è quello della *maîtresse des novices*, scelta dalla badessa.
- La sagrestana si incarica di tutto ciò che concerne la chiesa, gli ornamenti, le stoviglie. I più begli ornamenti sono al massimo in seta, senza metalli preziosi. Le stoviglie in argento, ma devono essere pulite e semplici. Per l'incenso, ci si serve di profumazioni discretamente buone. Nella biancheria della chiesa si inserisce talvolta un sacchettino poco profumato per ovviare all'eventuale cattivo odore. La sagrestana suona le ore dell'ufficio.
- La ciantra si occupa del coro, come pure dei libri concernenti il coro e i registri mortuari (219, 233).
- La refettoriera, coadiuvata dalla dispensiera, che bada alla sana economia nella cucina, si cura della biancheria del refettorio, delle stoviglie da tavola, che deve tenere pulite e in ordine. Distribuisce alle suore il pane e il vino, i frutti secondo gli ordini della celleraia.
- La celleraia è l'economica incaricata degli interessi materiali e finanziari dell'abbazia, amministra i beni e riceve i conti, stabilisce l'uso di ogni denaro, veglia alla cura del mobilio e dell'infermeria. I quaderni dei conti del suo ufficio sono verificati dalla badessa e dal prelado visitatore. Le *officières* si indirizzano a lei per i bisogni dei loro uffici.
- La *tourière* è il legame della comunità con l'esterno. Si tratta di una mansione spesso associata alla celleraia. Gestisce l'invio e l'arrivo delle lettere e i messaggi, sotto la vigilanza della badessa. Tenuta al segreto, non risponde alle domande delle suore, se non col permesso della badessa. Detiene le chiavi del giro serale alla badessa e custodisce assieme a lei una copia della chiave della clausura.
- La *robière* si occupa degli abiti e delle scarpe delle suore e della biancheria da letto. La cura del mobilio è affidata a un'altra suora, essendo la comunità abbastanza grande. La *lingère* si occupa del bucato e di sabato distribuisce alle suore quel che serve per la settimana. L'infermiera, nominata dalla badessa, si prende cura dei malati, con una piccola équipe.
- Le semplici religiose si dividono in professe del coro e suore converse. Fanno parte della comunità anche le novizie, le postulanti converse e le pensionarie, e le bambine affidate alle religiose.
- Le suore converse sono deputate ai lavori più faticosi: la panificazione, il lavaggio delle stoviglie, la cura degli animali da cortile ecc. A volte le suore del coro possono sostituirle in qualche lavoro (373). Le converse non sono comunque incaricate di badare ai bambini, al servizio personale delle suore o delle benefattrici, né all'infermeria, per salvaguardare l'autorità sul loro ruolo di subalterne. Non prendono parte all'ufficio e digiunano meno spesso. Nei giorni di purificazione ne sono dispensate (88ss).

¹⁴⁰⁷ Il medico, chirurgo e farmacista non sono menzionati, ma si può confrontare col *Règlement de P. R. pour l'office, extrait du Cérémonial* in Bésogne, *Histoire*, op. cit., t. II, pt. I, chap. XII, pp. 610-617.

- Le suore del coro si apprestano ai lavori domestici riguardo la loro cella. Ricevono ogni sabato dalla priora l'indicazione del lavoro per la settimana seguente: portare il bucato al granaio, la legna in cucina, spazzare i corridoi, la chiesa, il dormitorio, servire a tavola, lavare le stoviglie, aiutare in cucina, sarchiare il giardini, ecc. Aiutano principalmente le *officières* e ricevono dalla badessa dei piccoli compiti specifici, le *obéissances*, come assistere l'infermeria del monastero, molto reputata. Fasciano le ferite, le fratture, e slogature, preparano e dispensano piccoli rimedi (161).

IV. Horarium.

Esponiamo uno schema riassuntivo delle indicazioni fornite dalle *Constitutions* (chap. XVII, pp. 103-112) e dal *Cérémonial de Port-Royal*, (Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2044, pp. 189-191), comparate con la sintesi operata da Jérôme Bésogne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752, t. II, pt. I, liv. XII, pp. 610-613, art. XXIX, con affianco lo schema, completo dell'orario invernale, proposto da Philippe Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, Puf, 1966, p. 9; e infine il riepilogo di Thomas Carr, *Voix des abbesses du Grand Siècle, la prédication au féminin à Port-Royal. Contexte rhétorique et Dossier*, Tübingen, Narr, 2006, pp. 162ss.

L'orario segue il ritmo delle stagioni e varia con esse: le date di passaggio dall'orario estivo all'invernale, e viceversa, sono il 20 marzo, vigilia della festa di san Benedetto e del primo giorno di primavera e la festività di Ognissanti. In breve, per quanto concerne l'orario estivo, ci si alza alle ore 2 dopo la mezzanotte per dire il mattutino. Poi riposo fino circa alle 5 e mezza. L'ora prima si recita alle 6, seguita da una prima messa per le malate e dal Pretiosa. L'ora terza alle 8 e mezza, seguita dalla messa conventuale. La sesta è alle 10h45, terminata la quale è servito il pranzo nel refettorio alle 11h30 (a mezzogiorno nei giorni di digiuno). Alle 12h45 la conferenza e poco dopo le 14 le suore si ritirano nella loro cella per riposare, leggere o lavorare. La nona è alle 14h30, seguita alle 16 dai vesperi. La collazione è in refettorio alle 17h15 (alle 17h30 per i giorni di digiuno). Compieta vien recitata alle 18h30 e ci si ritira alle 20. Alcuni dettagli sono esposti nel passo del *Cérémonial* che segue:

Reglement de l'Office pendant l'hyuert. L'on separe tous les jours Laudes et Matines a commencer le Jour de la Toussaintz jusqu'[190]au vingtiesme de feurier qu'on les dit à cinq heures et demie Jusques au dixieme de mars que l'on les rejoint à matines / Apres les Nocturnes et le Te Deum, l'on dit l'oraison du Jour et le Salué, et puis L'on sort du choeur pour aller se chauffer si on en a besoin, et se coucher Jusques à cinq heures que l'on donne le Resueil / L'on employera cet heure d'espace à s'habiller, a faire sa lecture, et à ranger sa cellule, ce qui ne se fera qu'au dernier quart d'heure, pour euter de bruit/ Les Jours qu'on aura chanté matines, on ne sonnera le resueil qu'un quart deuant six heures / On sonne l'Angelus à six heures sans volée, qui tient? bien? la premier coup de Laudes, Apres laudes l'on dira la messe de Deuotion pendant quoy l'on fera l'Oraison mentale, et les soeurs qui preuoiront ne se pouuoir reünir a cete messe, prendront le temps de leur Oraison dans l'Espace apres le Resueil. / L'on dira Primes apres cete Messe, Pretiosa ensuite, et puis l'Assemblée ou le chapitre, sy on le doit faire ce Jour la / [191] L'on dira Tierces a neuf heures, et la grande Messe ensuite, si Elle n'est point chantée/ Il y aura espace, et mesme quand Elle sera chantée s'il se trouue vn quard'heure entier. / Toutes les festes et Dimanches, l'on sonnera Tierces à huit heures trois quarts, et les Dimanches ausquels on fera l'Office du Dimanche.

Bésoigne		Sellier			Carr	
Horarium	prob. invernale	Horarium	Estivo	Invernale	Horarium	[n. d.]
Mattutino	ore 2	Mattutino	ore 2	ore 2	Mattutino, Lodi, Riposo	ore 2
Lodi	ore 6 (con riposo dopo le Lodi). In estate ore 2	Lodi Prima	ore 6	ore 6 (poi 5.30, infine 5)	Prima	ore 6.15
Prima messa, Prima, Capitolo, Necrologio	dopo le Lodi, con ½ ora di orazione	Messa per le inferme e delle suore occupate durante la messa conventuale	ore 6.15	dopo le Lodi: Messa, Prima, Martirologio, Pretiosa.		
		Martirologio Pretiosa	ore 6.45		Capitolo, Pretiosa	ore 6.45
		(Colazione)	ore 7		Colazione	ore 7
Terza Messa della comunità	ore 9	Terza Sub tuum Messa conventuale (Grand-Messe)	ore 8.30	ore 9	Terza Messa conventuale	ore 9
Sesta	ore 10.45	Sesta	ore 10.45	ore 10.45. ore 11 in Avvento	Sesta	ore 10.45
Pranzo	ore 11	(Pranzo)	ore 12.45		Pranzo	ore 11
Conferenza	subito dopo pranzo, tra le 13 e le 14				Conferenza	ore 12.45
Meridiana di ½ ora	da Pasqua alla festa della Croce					
Nona	ore 14	Nona	ore 14.30	ore 14	Nona (con sermone)	ore 14.30
Vespri (precedute da un Sermone)	ore 16	Vespri	ore 16	ore 15.30	Vespri	ore 16
		(Cena)	ore 17.45		Cena	ore 17.45
Lettura	ore 18.15					
Compieta	ore 18.45	Compieta. Salve Regina	ore 18.30	18.30	Compieta Salve Regina	ore 18.30
Riposo	ore 8	(Ritiro per la notte)				

V. Calendario.

Per quanto riguarda il Calendario, abbiamo collazionato i manoscritti che portano il titolo *Leçons qui se disent au monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement en des festes particulières*:

- | | |
|----------|--|
| Ms. 425 | conservato presso la Bibliothèque de l'Arsenal, in-8°, 263 ff., non datato. |
| Ms. 2727 | conservato presso la Bibliothèque de Sainte-Geneviève, in-12°, 86 ff., dat. «fin 1671» (f. 77r). |
| Ms. 2654 | conservato presso la Bibliothèque de Sainte-Geneviève, in-8°, 63 ff., dat. «fin 1676» (f. 55v). |
| Ms. 2655 | conservato presso la Bibliothèque de Sainte-Geneviève, in-8°, 32 ff., non datato. |

Il primo volume presenta notevoli lacune: quasi una metà è stata tolta all'inizio e diversi quaderni sono mancati alla fine. Nondimeno sembrerebbe il più antico, seppure non datato, perchè riporta molteplici mani e numerose discontinuità e ripetizioni nella stesura, restando inoltre il più completo rispetto agli altri due, che si presentano entrambi in maniera incompleta, con diversi fogli bianchi all'interno e alla fine, già squadrati per essere infine compilati.

Per la schematizzazione, abbiamo rispettato l'ordine cronologico secondo la regolare successione calendariale.

	Bibliothèque de l'arsenal, ms. 425.	Bibliothèque Ste-Geneviève, ms. 2727.	Bibliothèque Ste-Geneviève, ms. 2654.
11 juillet	De la Translation de notre père St. Benoist abbé, double majeur. Le 1 ^{te} de juillet. L'office comme au jour de la feste. Le 2 ^{te} de mars, ff. 86-101.	ff. 35v-39v.	ff. 20v-24v.
16/17 juillet	Pour le jour de st. Fort, le 16 ou 17 juillet, fol. 249.	ff. 40r-42r. [XVII juillet]	deest
19 juillet	Le19 juillet, St Vincent de Paul, ff. 21, 37, 58, 59.	deest	deest
20 août (22-26)	Le 20e d'August, l'Office Annuel de premiere classe majeure avec octave. De notre Pere St. Bernard; A Vespres les ant-es Replevit & a Laudes. Les Pseaumes Dixit Dominus & aux Vespres du dimanche, au lieu du dernier, le pseaume Laudate Dominum omnes gentes [all'interro, specifiche varianti per ciascun giorno dell'ottava: «le 22, le 23, le 24, le 25, le samedi, la dimanche », ff. 102-160.	ff. 42v-46r. «Le 3e jour de l'Octave», ff. 46v-47r. «Le 7e jour de l'Octave», ff. 47v-49f. «Le Dimanche dans l'Octave», ff. 49v-52v. «Le jour de l'octave de S. Bernard», ff. 52v-57v.	ff. 24v-26f. «Le Troisieme jour dans l'octave», ff. 26f-27f. «Le 7e Jour dans l'Octave», ff. 27f-29f «Le Dimanche dans l'Octave», ff. 27f-32f. «Le jour de l'octave », ff. 32r-36v.
3 octobre	De St. Placide et de ses Compagnons Martyrs. Office double au commun de plusieurs matres, L'oraison Deus qui nos Concedis Sanctorum martyrum Placidi, et sociorum natalitia colere. Les legons du premier noct. De l'écriture échéante, ff. 182-196.	ff. 57v-61r.	ff. 36v-39v.
13/15 octobre	De Ste Thérèse, vierge, double au commun des vierges, exceptés ce qui suit. Les leçons du premier nocturne de l'écrit. Échéante, ff. 162-181.	ff. 61r-65v. [XV octobre]	ff. 39v-43v. [13 octobre]
12 novembre	Le 12 novembre, Saint Martin, pape et martyr ; semidouble pour no. Ff. 198-204.	ff. 65v-69r.	ff. 43v-46f.
13 novembre	Le 13eme Novembre, L'Office de tous les Saints de Notre Ordre, ff. 250-263.	deest	deest
14 novembre	Le 14me de Novembre, Saint Malachie, Evêque et confesseur double. ff. 205-224.	ff. 69r-73v.	ff. 46v-50v.
16 novembre	Le 16e de novembre Office double de St. Edme, évêque et confesseur, au commun d'un confesseur pontife exceptés ce qui suit, ff. 226-241.	ff. 73v-77r. [Variante: Edmon(d)]	ff. 50v-53v. [Variante: Edmon(d)]
3 décembre	Le 3e décembre, S. François Xavier, Les premières Leçons de l'écriture courante. Au 2e nocturne leçon 4e, ff. 18-20 et 22-25.	deest	deest
[s. d.]	Le jeudy' dans l'octave de l'Épiphanie doublent les premieres leçons de l'écriture occurrente, ff. 3-4.	ff. 2r-4r.	ff. 2r-3v. [ex indice]
[s. d.]	Le jeudy dans l'octave des roys, pour le 1er noc. Les Leçon de l'écriture au jour de l'octave de Ste. genevieve. Cum tam multi iam nati essent reges judeorum... ff. 160, 161, 196-197, 224, 225.	deest	deest
[s. d.]	Office de la sainte Espine. Le Vendredi de la 5e semaine de Carisme. La Commemoration du 1er miracle de la Sainte Espine double a Vespres antienne Ades dies, comme a Laudes. Les pseaumes du dimanche et au lieu du dernier Laudate dominum omnes gentes. ff. 10-18.	ff. 12r-18r. Suite: Pour le jour de la Commemoration du 1er miracle de la Sainte Espine, [app.], ff. 79r-85v.	ff. 9r-12v.
[s. d.]	Ste Barbe V. M. Double, ff. 224-225. Suite: Le [...] de décembre, de Ste Barbe vierge et martyre, au commun des sets vierges l'oraison Deus qui inter caetera potentiae tuae miracula etiam in sexu fragili victoriam contulisti... ff. 242-248.	deest	deest
[s. d.]	deest	En la Feste de Saint Thibault, ff. 83v-86r.	deest

Ars., ms. 425		BSG, ms. 2727	BSG, ms. 2654
11 janvier	Le 11 janvier, S. Guillaume évêque et confesseur double les premières leçons de l'écriture occurrente, au Second nocturne les leçons de sa vie dans le Breviaire, ff. 1-2.	ff. 1r-2r.	ff. 1r-2r.
15 janvier	Le 11e [sic] janvier, de Saint Maur Abbé, double au Com. firs Conf. Non Pontifes. Les leçons du 1er noct. De l'ecrit. Echeante, celles du 2e au breviaire, ff. 26-36.	ff. 4r-5r. [XV janvier]	ff. 4r-5v.
29 janvier	Le 29e de janvier, Office double de St François de Sales évêque et confesseur, au commun des pol[iti]e[s] excepté ce qui suit... ff. 38-49.	deest	deest
10 février	Le 10 de février Sainte Scholastique vierge, si cette feste arrive pendant qu'on lit les Epistres de saint Paul, les premières leçons seront de l'écriture. Si elle vient pendant la Septuagesime l'on dira les leçons du commun des vierges De virginis. La quatrième et la cinquième leçon seront de sa vie dans le breviere [sic] et la sixième celle qui suit (Aug. Serm., Sequimini magnum quocumque lert...), ff. 4-7.	ff. 5r-8r.	ff. 5r-7v.
21 mars	Le 21 mars S. Benoist abbé, double Solemnel, tout l'office se prend au commun des confesseurs non pontif[ic]es] excepté ce qui suit. a vespres antienne Fuit vair. et le reste comme a Laudes. Chap. Beatus vir & Responsorio[] Sanctus Benedictus plus appetit mala mundi perpei quam laudes, atque Port-Royal Deo laboribus fatigari quam vita hujus favoribus extolli. V- Divina namque preventus gratia magis ac magis ad Superna animo suspirabat. Hymne. Laudibus cives resontent canoris... fol. 8.	ff. 8v-11v.	ff. 7v-8v.
17 avril	Le 17e jour D'Avril. Office double de St. Estienne, abbé de Cîteaux, au commun des conf. Non pont. Les leçons du 1er noct. De l'écriture écheante, ff. 50-57.	ff. 18v-20r.	ff. 13r-14v.
29 avril	Le 29e jour D'Avril. Office double de St. Robert abbé, au commun des conf. Non pont. Dans le temps pascal. La premiere leçon de l'écriture écheante, ff. 60-65.	ff. 20v-21v.	ff. 14v-16r.
8 mai	S. Pierre de Tarentaise, de l'ordre de Cisteaux, Double. Le 8e de may, tout l'office au com. d'un Pont., ff. 66-73.	ff. 21r-23v.	ff. 16r-17v.
2 juin	deest	Le 11 juin, Les Saints Martyrs de Lyon, leçons 5-8. Ff. 23v-27r. « L'Oraison est a la fin du livre»: Il f. 77v presenta solo il titolo e il riquadro è vuoto, come pure le Oraisons di Ste Thérèse e St Edmon[d].	deest
16 juin	Ste Ludgarde, vierge, de l'ordre de Cisteaux, double, le 16e de juin, ff. 74-85.	ff. 27r-30r. Variante: Lutgarde.	Ff. 18r-20v. Variante: Lutgarde.
28 juin	deest	Le 28 juin, Saint Irenée Evêque, ff. 90r-95v.	deest