

Une question demeure pendante, qui interroge la morale du sens commun. Le singe est une personne, digne de notre respect et de notre compassion. Soit. Mais un chimpanzé est-il une personne douée de libre arbitre et donc de responsabilité? Une déclaration de *droits* moraux n'implique-t-elle pas une charte des *devoirs*, réciproque, également contraignante pour qui prétend à la « communauté des égaux ». Voilà ce qu'on ne saurait dire sans passer outre toutes les limites de l'induction la mieux conduite. La question juridique est posée. Comme l'assure Gary Francione, juriste de l'Université Rutgers, il est clair que la Déclaration ne prévoit pas la résurrection d'on ne sait quelle responsabilité criminelle pour les êtres non humains. Toutefois, comme les anthropoïdes intelligents sont capables de commettre des meurtres, ils doivent être, sous ce rapport, traités comme des enfants ou des déficients mentaux. On leur dénie donc la capacité à comprendre et à utiliser le cadre juridique expressément rédigé pour leur protection légale. Parions que cette définition de la « personne » n'entraîne qu'avec difficulté la conviction de la communauté des philosophes.

L'histoire est encore présente dans ce livre. On peut y célébrer Darwin ou lord Monboddo qui écrivait au XVIII<sup>e</sup> siècle que les grands singes connus étaient de *notre genre*. Le principe d'uniformité guide les rédacteurs de cet ouvrage. On peut leur opposer, sans faire outrage à la cause sensible qui les mobilise, le jugement contemporain de l'anti-cartésien Maupertuis. Celui-ci remarquait que « nous ne pouvons juger que pour nous » du sentiment de soi mais qu'à raisonner par l'analogie, la gradation des âmes peut suivre la gradation des corps, ceci n'impliquant pas que les êtres ne « diffèrent que par le plus ou moins de perfection dans le même genre ». Qu'ils aient une « nature fort différente » ou non de la nôtre, concluait Maupertuis dans sa lettre « Du droit sur les bêtes », ne préjuge pas notre conduite à leur égard : il suffirait qu'elles aient le « moindre sentiment » pour que « leur causer sans nécessité de la douleur » paraisse « une cruauté & une injustice ». Voilà qui suffit pour se donner une conduite.

Claude BLANCKAERT.

## CULTURES ET VIE RELIGIEUSE FRANCE, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

Luce GIARD, Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique, Michel de Certeau*. Grenoble, Jérôme Millon, 1991. 13 x 20, 160 p., bibliogr.

De nombreux colloques ont été consacrés à Michel de Certeau, depuis sa disparition prématurée en janvier 1986 (voir p. 109, n. 1). Signes d'une trace, ou d'une blessure, en chacun de ceux que son œuvre a durablement touchés, par un point ou par l'autre, sans que l'auteur ait cherché à faire école. Histoire, mystique

et politique : ces trois domaines se trouvent accolés dans le titre, mais non comme des contenus juxtaposés auxquels Michel de Certeau se serait « intéressé ». Il s'est agi plutôt, dans les communications et dans les débats substantiels, de haute qualité, qui les suivent, de montrer dans ces divers champs l'unité d'une méthode qui pose l'inscription du savoir comme du croire en des lieux, avec leur héritage institutionnel, leurs pratiques spécifiques, tout en tenant pour essentiel à l'authenticité du savoir ou du croire l'indispensable altération de leur identité principielle et leur nécessaire exode vers un ailleurs (on pourrait dire le passage ou l'ouverture à l'Autre en purifiant ce langage de toute référence éthico-théologique, car, en dépit de certaines critiques dues à l'incompréhension de ce qui était en cause, Michel de Certeau n'était pas précisément un apologiste). Concrètement, ces expressions entendent signifier qu'en acceptant des déplacements successifs, la pratique de l'histoire se détache de l'illusion d'atteindre un référent ultime : le réel de l'histoire n'est là que comme produit d'un effet de discours (proposition due à Roland Barthes que Certeau a poussée plus loin). Par conséquent, aucune des sciences humaines ne peut prétendre dire ce qu'il en est du réel en dernière instance. Et, dans le domaine de l'histoire religieuse, ce détachement du référentiel (donc de catégories comme le « sacré », le « panique ») sépare profondément Certeau d'Alphonse Dupront, malgré l'estime réciproque qu'ils se portaient. La méthode de Michel de Certeau consiste tout au contraire à laisser altérer un modèle historiographique par une interprétation venue d'ailleurs, dont on verra plus loin qu'elle non plus n'a pas la prétention de dire la vérité ou le sens derniers.

S'agissant de la mystique, contreposée aux politiques religieuses du xvii<sup>e</sup> siècle, Michel de Certeau considère le passage de l'Ancien au Nouveau Testament comme le modèle et le vecteur de toute pratique sérieuse du croire chrétien. De même que le Christ n'est ni juif ni non juif, parce que sa parole et ses actes s'inscrivent dans un judaïsme qu'ils altèrent, la pratique chrétienne consciente de soi ne peut fonctionner que comme écart de l'institution et subversion du langage reçu. Cette démarche se fait lumineuse dans la floraison mystique du xvii<sup>e</sup> siècle, parce qu'elle est corollaire d'une mondanisation de la pensée et de l'agir chrétiens, dont elle veut se distinguer.

Autour de ces convergences de lecture, sont apparus deux thèmes à débattre. 1) La place et la fonction du « modèle » historiographique dans l'épistémologie de Michel de Certeau. Quelle est la relation du modèle à ce qui reste, à ce qu'il n'absorbe pas ? On voit bien que le « jeu » entre le modèle et le référentiel constitue l'interstice qui permet toujours de tenir sur le réel un discours autre que celui du modèle sélectionné. Mais n'y aurait-il pas chez Certeau une tendance à prendre ce qui échappe au modèle pour l'essentiel ? (voir p. 153-157). 2) Autre question (de taille) : la relation de Certeau à Hegel et à Freud. La question apparaît à propos de la fonction de l'altérité dans l'épistémologie et la pratique historique de Certeau. La dette envers Hegel est bien mise en lumière par Luce Giard. Si les termes ne peuvent être saisis hors de la relation qui les oppose et les unit, on comprend bien comment Michel de Certeau tire parti de cette thèse pour concevoir et le savoir et le croire comme mouvement et altération. L'impact de la psychanalyse sur son œuvre est plus difficile à évaluer, par nature, car elle possède un statut la distinguant des autres sciences humaines (voir la remarque de Jacques Le Brun, p. 46-47). L'altérité qu'elle entend prendre en compte, c'est, selon Freud,

« l'inquiétante étrangeté » qui enlace le sujet humain et non quelque extériorité susceptible de venir « au grand jour de la raison ». Des chemins de réflexion ont cependant été ouverts, par Luce Giard et Christine Buci-Glucksmann (p. 131-139). Un certain parallèle entre l'histoire et la psychanalyse pourrait être tenté à partir du « déplacement » et du « symptôme ». On sait que Certeau aimait à parler du religieux au xvii<sup>e</sup> siècle comme de « la métaphore du politique » : objet, donc, pour l'historien, mais investi par de l'autre, ce diagnostic n'ayant rien à voir avec un processus de réduction, parce que tout se joue dans la production du métaphorique.

Ces questions, et d'autres encore, peuvent être adressées à l'œuvre de Michel de Certeau. Irritante pour toutes les institutions du savoir et du croire, qu'elle honore pourtant à sa manière, elle touche chacun parce qu'elle déstabilise les certitudes : dans ce mouvement pour aller ailleurs, Michel de Certeau voyait la vie même de l'esprit, à une profondeur si radicale qu'elle recoupait tous les champs : histoire, mystique et politique.

François LAPLANCHE.

Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières, Genève 1670-1737*. Genève, Labor et Fides, 1992. 14,7 x 22,5, 88 p., bibliogr., index (« Histoire et société », 24).

Le petit volume de Maria-Cristina Pitassi, professeur-adjoint à l'Institut d'histoire de la Réformation de Genève, publie une série de cours publics donnés à la Faculté de théologie autonome de l'Université de cette ville. En s'appuyant sur des travaux antérieurs (M. Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment*, La Haye, 1692 et R. Stauffenegger, *Église et société. Genève au xvii<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Genève, 1984) et sur les archives genevoises, l'auteur esquisse à grands traits le parcours qui va de l'orthodoxie à la religion des Lumières. Le symbole le plus visible de cette transformation est le progressif abandon, en un demi-siècle, de la « Formula Consensus » de 1675, confession de foi des cantons protestants à laquelle s'était ralliée Genève, pour faire barrage aux innovations saumuroises en matière de critique biblique et de théologie. À partir de 1725, il ne fut plus demandé aux futurs pasteurs que de souscrire aux doctrines de l'Écriture et au catéchisme de Calvin. M.-C. Pitassi situe cette évolution dans la conjoncture culturelle de l'Europe occidentale. La diffusion du mécanisme impose une révision déchirante du concept de religion révélée : les preuves de la vérité de celle-ci (miracles, prophéties) souffrent du discrédit général qui atteint le merveilleux et les mystères paraissent receler des contradictions logiques. C'est dans ces conditions que le fondateur de l'orthodoxie éclairée, Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) conçoit et réalise une vaste entreprise apologétique qui, tout en maintenant la nécessité pratique de la religion révélée, concède beaucoup à la théologie et au droit naturels. Cette transformation des contenus dépasse les cercles académiques : elle s'accomplit également dans la liturgie, dont les termes nouveaux

adoucissent la rigueur de l'ancienne orthodoxie réformée. Cette évolution doctrinale est mise en relation par Maria-Cristina Pitassi avec les transformations socio-économiques de Genève. La ville construite autour de la Bible sent le besoin de refaire les fondations. L'Académie de Calvin et de Bèze échappe au contrôle de la Compagnie des pasteurs et passe sous une direction laïque. Elle développe ses enseignements de mathématiques et de médecine, ce qui, estime l'auteur, témoigne d'un processus de « sécularisation ». Cette insistance sur le rôle du progrès scientifique dans la montée des Lumières rejoint le jugement porté par L. W. B. Brockliss dans son étude sur la culture des élites françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle, publiée à Oxford en 1987, intitulée *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (cf. *Revue de synthèse*, IV<sup>e</sup> S. N<sup>os</sup> 3-4, juill.-déc. 1991, p. 570-572). Le bref essai de Maria-Cristina Pitassi nous donne envie d'en savoir davantage. À quand un grand ouvrage sur « Genève, carrefour des Lumières européennes au XVIII<sup>e</sup> siècle » ?

François LAPLANCHE.

Frank LESTRINGANT, *La Cause des martyrs dans « Les Tragiques » d'Agrippa d'Aubigné*. Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1991. 12,5 x 21, 115 p. (« Littérature et anthropologie »).

C'est un ouvrage de dimensions modestes, mais de contenu très dense et stimulant que nous offre Frank Lestringant. Cet essai poursuit un double but puisqu'il s'agit, à travers une nouvelle lecture des trois livres centraux des *Tragiques* (« La Chambre dorée », « Les Feux », « Les Fers ») en relation avec le *Livre des Martyrs* de Jean Crespin<sup>1</sup>, de jeter les bases d'une « nouvelle anthropologie protestante ». On ne saurait exagérer l'importance de l'approche anthropologique pour la compréhension en profondeur d'œuvres appartenant à un passé qui, sans cette clef, nous reste par bien des aspects opaque. Parmi les tentatives récentes de renouvellement de la critique littéraire, celle-ci est certainement l'une des plus fructueuses, bien que malheureusement encore trop peu explorée en France.

Le rapprochement avec le martyrologe de Crespin permet de faire apparaître le double paradoxe qui est le point de départ de la réflexion menée dans ce livre : il y a en premier lieu la « persistance d'une sourde fascination » (p. 13) pour le sang des martyrs dans une religion fondée sur le refus du sacrifice sanglant de la messe ; et en second lieu le retour subreptice d'un formalisme vétilleux dans une Église qui prétendait « abolir définitivement le formalisme de la loi mosaïque, afin de renouer en amont avec la liberté chrétienne du temps des Apôtres » (p. 11). L'auteur montre comment ces deux paradoxes s'articulent à travers l'exploration des stratégies mises en œuvre par les réformateurs pour conjurer le

---

1. Cet ouvrage, paru pour la première fois en 1554, subit de nombreuses modifications jusqu'à l'édition définitive en douze livres, de 1619, complétée par Simon Goulard.

risque toujours latent du retour du sang, et en soulignant la dépendance dans laquelle se trouvent les victimes protestantes vis-à-vis de leurs bourreaux catholiques pour l'authentification et la rationalisation du martyr. Les auteurs du martyrologe huguenot soulignent la nouveauté de leur entreprise par rapport à la tradition hagiographique et se défendent contre l'accusation d'idolâtrie en mettant l'accent sur la dimension pédagogique du martyr plutôt que sur le côté spectaculaire du supplice. La rationalisation du martyr passe aussi par l'établissement d'une continuité entre les premiers martyrs de l'Église chrétienne et les martyrs huguenots dans le cadre d'une conception cyclique de l'histoire. Mais cela n'est pas suffisant dans la mesure où, selon la formule de saint Augustin, ce n'est pas la peine (infligée à des criminels aussi bien qu'à de vrais chrétiens) qui fait le martyr, mais la justice de la cause (« *martyrem non poena facit, sed causa* ») — formule qui, du fait de son utilisation polémique aussi bien par les huguenots que par la Contre-Réforme, tend d'ailleurs à devenir purement formelle. La condamnation par la justice catholique est donc essentielle à la justification et à la rationalisation du martyr, en même temps qu'elle permet de retourner la violence contre les bourreaux. Il suffit pour cela, en conservant les mêmes formes juridiques, d'inverser les signes pour pouvoir conclure que les condamnés de la justice — ou plutôt de l'injustice — des hommes triompheront par la justice divine : « [l'injustice] renverse, mais n'abolit pas les *formes de justice* » (p. 26). C'est également la cause qui fait la distinction entre les martyrs condamnés au bûcher (qui ont eu jusqu'à la dernière minute le choix de la vie ou de la mort) et les victimes des persécutions massives qui ont péri par le fer des armes et ne peuvent prétendre qu'au titre de « fidèles persécutés », contribuant à faire de la période des « feux » une période mythique.

On peut regretter que la brièveté de l'ouvrage n'ait pas permis de plus grands développements sur un certain nombre de points de la doctrine protestante (tels que la querelle eucharistique, le caractère suffisant du sacrifice unique du Christ et son incommensurabilité avec les sacrifices des hommes, le souci pédagogique, la justification par la foi, la sincérité de l'intention) qui font l'objet de références allusives — défaut mineur cependant, et auquel la bibliographie, judicieuse, devrait permettre de remédier. Il reste que, tout autant que la subtilité et le caractère novateur de cette réflexion d'un niveau élevé, on appréciera la grande clarté et l'absence de pédantisme de l'exposition.

Michèle VIGNAUX.

Jean DELUMEAU, *Une Histoire du paradis. Le jardin des délices*. Paris, Fayard, 1992. 15 x 23,5, 359 p.

Toute histoire de l'Espérance serait-elle nécessaire chronique des illusions perdues ? On pourrait le croire en suivant Jean Delumeau, car l'histoire du paradis terrestre s'apparente à un long et douloureux travail de deuil. D'évidence, nous ne croyons plus, nous ne pouvons plus croire au jardin d'Eden. Et en constatant

quels trésors d'ingéniosité, quelle luxuriante imagination, quelle foisonnante, et fantaisiste, érudition nos ancêtres ont mis en œuvre pour localiser, inventorier ou peindre le jardin des délices, comment échapperions-nous aux regrets et à la mélancolie ?

Au Moyen Âge, le paradis terrestre était volontiers situé dans un lointain orient, inaccessible et ceinturé de feu, à moins qu'entre terre et océan, terres et nuages, il ne surplombe l'humanité ordinaire... Au milieu du <sup>xii</sup> siècle, on veut croire au royaume chrétien du prêtre Jean qui prendrait à revers les puissances musulmanes et laisserait le champ libre à l'horizon de croisade. Ce royaume est décrit comme un pays de cocagne disposant de fabuleuses richesses mais également comme une terre de vertu parfaite et d'austérité de mœurs. L'étrange ne le cédant en rien au merveilleux, un récit de voyage précise qu'avant d'atteindre ce royaume, il faut traverser les montagnes de l'Inde et le territoire des « Ponces » (p. 120), les « chrétiens les plus catholiques du monde », mais qui n'ont qu'une jambe qui ne se plie jamais, terminée par un pied de cheval, et dont les organes génitaux se trouvent au milieu du corps. La cartographie médiévale, dont Jean Delumeau présente de remarquables exemples, possède tous les charmes de l'univers onirique, charmes que vient bouleverser le quadrillage pesant des parallèles et des méridiens. La redécouverte de la *Cosmographie* de Ptolémée (imprimée dans les années 1470) puis les Colomb et les Magellan chassent Jérusalem du centre du monde et semblent oublier le paradis terrestre.

Les hommes de la Renaissance cependant cherchent encore des terres paradisiaques, et certains explorateurs croient parfois les avoir entrevues en abordant des rivages hospitaliers, fleurs, parfums et couleurs évoquent le paradis, et parmi les saveurs nouvelles l'ananas rivalise avec le fruit de la passion (p. 148). Au sein de la désormais vieille Europe, le jardin clos médiéval, lieu de refuge et de méditation se voit supplanter par le jardin ouvert dont Leone Battista Alberti (1452) donne la théorie : la maison et le jardin forment un tout qui doit s'harmoniser au paysage ambiant... Tout naturellement, le jardin des délices, ou plutôt ses représentations, suit la même mode et l'éclatement de l'*hortus conclusus* est achevé vers 1550 dans les tapisseries bruxelloises consacrées aux premiers chapitres de la Genèse.

Sous l'impulsion des Réformes, dont Jean Delumeau souligne à nouveau les forces convergentes, la période moderne admet la disparition du paradis terrestre. Le Déluge l'a englouti sous ses flots. Le temps est au tragique et la toute-puissante colère divine se déchaîne sans frein. Mais les savants n'abandonnent point pour autant leur objet ; au contraire « la nouvelle érudition » confronte les valeurs scientifiques au texte de la Genèse, dont seule une infime minorité de « blasphémateurs » (p. 193) entrevoit le caractère allégorique. La localisation du paradis perdu se rapproche cependant, la Mésopotamie l'emporte, parfois l'Arménie ou la Terre Sainte. L'espace ne constitue plus le domaine de pointe de la découverte, le monde est presque connu ; le temps par contre, sa conception et son déroulement deviennent des enjeux du savoir autour desquels se crispent les résistances. L'emploi du temps d'Adam et Ève, de la création à l'expulsion du paradis terrestre, donne lieu à des calculs d'une infinie complexité. Ces fausses pistes de la connaissance révèlent l'irréductible force dont les érudits et les savants font preuve pour démontrer l'impossible, et même l'absurde, lorsqu'ils confortent

leur univers mental. L'historien des mentalités apporte ici, et pour le plus grand plaisir du lecteur, une preuve déterminante de la force des blocages mentaux.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, cependant, l'étude des fossiles prouve que la terre a plus de six mille ans et progressivement on émet l'hypothèse d'un homme issu du monde animal... C'est la fin du paradis terrestre.

Toute espérance est donc bien vaine ? Non point pour Jean Delumeau qui propose en conclusion de ce livre « une autre lecture du mythe ». Un lien théologique étroit soude, en effet, le paradis terrestre et le péché originel. « Plus on embellissait le verger sans hiver, plus on accordait à nos premiers parents des dons, des privilèges et des connaissances largement au-dessus des nôtres, et plus on était conduit à majorer les dimensions de la faute première... La dramatique théologie de la chrétienté occidentale ne s'explique que par une majoration hyperbolique des beautés du jardin d'Eden et des avantages inouïs concédés par Dieu à nos premiers parents » (p. 302). Du paradis terrestre, figé en dogme, découle « une image noire de l'homme et de Dieu ». Qu'importe de renoncer au jardin des délices si disparaît par la même occasion « l'image répulsive d'un Dieu vengeur » ? Sans paradis terrestre que reste-t-il du péché originel ? Jean Delumeau suit volontiers deux évêques du II<sup>e</sup> siècle, Théophile d'Antioche et saint Irénée, qui proposent une lecture moins dramatique du christianisme dégagé d'une vision trop manichéenne du monde. « Ils sont persuadés que l'humanité même fautive à l'origine, a reçu une nouvelle vocation et que grâce à la venue du Sauveur et à son aide salutaire, elle est en marche vers l'incorruptibilité et la divinisation » (p. 306).

Monique COTTRET.

Symphorien CHAMPIER, *Les Gestes ensemble la vie du preux Chevalier Bayard*.

Prés. Denis CROUZET. Paris, Imprimerie nationale, 1992. 16 x 22, 293 p.  
(« Acteurs de l'histoire »).

Pierre Terrail, plus connu sous le nom de Bayard, occupe une place singulière dans la mémoire longue et l'identité de la « Nation France ». Cette place lui est due en partie à Symphorien Champier et à Jacques de Mailles, tous deux proches du guerrier de Charles VIII, de Louis XII et de François I<sup>er</sup>, tous deux auteurs de biographies publiées au lendemain même de la mort du chevalier « sans peur et sans reproche ». Jacques de Mailles, un gentilhomme du Grésivaudan (le pays de Bayard), a fait paraître en 1527, « en la boutique de Galliot du Pré, libraire juré de l'Université de Paris », *La Tres joyeuse plaisante et recreative histoire composée par le loyal serviteur des faiz gestes triumphes et prouesses du bon chevalier sans paour et sans reproche le gentil seigneur de Bayart* [...]. L'Imprimerie nationale réédite aujourd'hui, avec un soin particulier, dans une nouvelle collection consacrée à des textes fondateurs<sup>2</sup>, l'autre « monument Bayard » : *Les Gestes ensemble*

2. Quelques titres déjà parus : les *Mémoires* de Louis XIV (préf. de Pierre Goubert), *La Dime royale* de Vauban (préf. d'Emmanuel Le Roy Ladurie), le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie (préf. de Françoise Bayard).

*la vie du preulx Chevalier Bayard* [...], un livre publié à Lyon en 1525, soit un an à peine après le trépas du héros des guerres d'Italie. Âgé de quarante-huit ans, ce dernier fut en effet mortellement blessé au passage de la Sesia, près de Romagnano, le 30 avril 1524 lors d'une déroute de l'armée française face aux troupes espagnoles.

On lira donc, d'un œil neuf, des épisodes devenus les classiques d'une geste héroïque à la gloire de la chevalerie : défis et duels acharnés (Bayard contre Alonce de Soto Major, combat de treize espagnols contre treize français), assauts de villes assiégées (Gênes en 1507, Brescia en 1512...), défense du pont de Garigliano par le « noble chevalier Bayard contre deux cens espaignolz » (l'épisode a eu lieu entre octobre et décembre 1503), fameuse scène qui voit François I<sup>er</sup>, après la victoire de Marignan, « créé chevalier par les mains du noble capitaine Bayard » dans un camp militaire près de Milan. Et le coup d'arquebuse, enfin, qui provoqua la mort du « preulx chevalier » fait dire à l'auteur « désolé et triste » de ce coup fatal : « Ô malheureulx, comme as tu ainsi fait d'avoir, par un engin dyabolique, tué le plus noble et vertueux chevalier de toute chevalerie » (III, 7, p. 210).

Cet épisode final de la vie de Bayard est significatif d'une mutation majeure de la guerre. Car la biographie de S. Champier tend à démontrer que la guerre de l'ordre des *bellatores* n'était pas une guerre anonyme et confuse, comme pouvait l'être celle des travailleurs de terre ou des artisans mués en fantassins. Il s'agissait avant tout d'une guerre où primait l'honneur, où le combat devait en priorité mettre en valeur les qualités individuelles et les vertus chevaleresques. Aussi, l'affrontement à l'épée était-il « entre tous » privilégié. La noblesse se montra longtemps réticente face à la « révolution militaire », en particulier aux armes à feu, c'est-à-dire à la mort aveugle et sans visage<sup>3</sup>. Car grâce à l'arme à feu, bousculant toutes les hiérarchies et les codes de l'honneur, un arquebusier, hier encore simple manouvrier ou gagne denier, était doté d'un instrument de mort redoutable : Cervantès, dans son *Don Quichotte*, écrit que la « diabolique invention de l'artillerie » permettait « à l'homme lâche et vil de donner la mort au plus brave des gentilshommes » ; « une balle perdue, ajoute-t-il, venant on ne sait d'où, tirée on ne sait trop comment par un homme qui s'est enfui, effrayé, devant la flamme de son arme infâme, peut en un instant mettre un terme aux projets les plus grandioses »<sup>4</sup>. Le bon combat aristocratique se devait d'opposer, comme pour le duel, deux hommes d'égale valeur, dans un face à face qui faisait de la mort donnée ou reçue un acte de courage et de bravoure librement assumé de part et d'autre. Le mépris de la mort et le don de soi qui était don du sang apparaissaient comme les vertus suprêmes pour l'ensemble du second ordre. Dans l'éthique nobiliaire, dans l'imaginaire qui fondait la reconnaissance de soi de l'ordre des guerriers, le sacrifice, la violence faite à son propre corps se situaient parmi les plus hautes valeurs, témoignant de l'excellence humaine, d'un plein et parfait accomplissement de l'être. On peut comprendre pourquoi le tireur à l'arquebuse qui provoqua la mort de Bayard « jura et fit serment que jamais ne tireroit ny tiendrait hacquebute et maudit plusieurs foys le premier inventeur d'icelle » (III, 7, p. 210).

3. Geoffrey PARKER, *La Révolution militaire*, 1988, trad., Paris, Gallimard, 1993.

4. CERVANTÈS, *Don Quichotte*, partie I, liv. II, chap. 2.

Symphorien Champier, « docteur et chevalier en médecine », voulait « montrer comme les jeunes gentilshommes doivent imiter et ensuyvre en vertus et choses illustres et dignes de recommandations, le noble capitaine Bayard, lequel a esté le mirouer et exemple de toute chevalerie ». Effectivement, la figure du preux chevalier des guerres italiennes, doté d'une force émotionnelle particulière, demeura vivace dans la mémoire longue de l'aristocratie : au temps des guerres de religion, François de La Noue fut nommé le Bayard huguenot, et une génération plus tard, le père jésuite Nicolas Caussin, dans sa *Cour sainte* (1624), un texte qui bénéficia d'un vif succès tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, valorisait toujours Bayard comme un exemple et un modèle : il voyait en lui « un capitaine hardy, de bonne conduite, vaillant et magnanime », prêt à se distinguer dans toutes les occasions pour « l'honneur de sa profession »<sup>5</sup>.

La réédition de cette biographie fondatrice de Symphorien Champier est précédée d'une longue préface de Denis Crouzet. L'intérêt de cette réflexion introductive est de détruire nombre de stéréotypes, dont celui, justement, de ce chevalier vaillant, toujours prêt à manifester une bravoure impétueuse, joyeuse et insouciant. Car « Bayard n'est pas celui que l'on croit » : Denis Crouzet replace, en effet, la biographie du preux capitaine dans un univers plus religieux que chevaleresque, un univers de religion flamboyante, de piété envahissante, saturée de signes inquiétants, loin de la légende du guerrier qui a animé les rêves de notre enfance, loin aussi du stéréotype d'un « beau XVI<sup>e</sup> siècle » optimiste et conquérant. Symphorien Champier exprimerait, au travers de l'itinéraire de son héros, l'angoisse existentielle des hommes en quête perpétuelle de perfection. Aussi, le portrait qu'il dresse du capitaine « impeccable » est-il avant tout celui d'un parfait chrétien, d'un guerrier de Dieu : le rêve de puissance se confond avec la quête d'une pureté originelle, près du Très-Haut, aux lisières de la vie, dans une confrontation répétée avec le trépas libérateur, « entre les mâchoires de la mort ». Le long chapitre consacré par S. Champier à la mort de Bayard en est une illustration exemplaire : il est construit comme une *imitatio christi* ; « Jésus, veuille moi pardonner selon les mérites de ta sainte passion ».

Le mérite de l'interprétation de Denis Crouzet est de replacer la biographie de S. Champier dans ce déjà peut-être tragique premier XVI<sup>e</sup> siècle, un début de siècle marqué par les prémices de la Réforme : Luther, qui a fait paraître ses 95 thèses en 1517, est condamné par le pape en 1520. Le premier XVI<sup>e</sup> siècle voit aussi l'enlèvement des guerres d'Italie, l'angoisse d'un éloignement de Dieu, perceptible dans le développement d'une littérature prophétique. Cette littérature était diffusée par les occasionnels et les feuilles volantes qui ont été multipliés avec la croissance de l'imprimerie, offrant désormais à un plus grand nombre l'accès à l'objet typographique. Une telle littérature, constituée de textes souvent illustrés de gravures sur bois capables de frapper l'imagination, témoigne de la crainte panique d'une rupture avec Dieu : nouvelles de tempêtes géantes et dévastatrices, échos de débordements de fleuves, témoignages de chutes de pierres tombées du ciel, naissance d'un monstre hermaphrodite qui atteste des vices et des fautes accumulés par les hommes... En 1521, se répandit la rumeur d'un déluge universel destiné à

5. Nicolas CAUSSIN, *La Cour sainte*, 1624, Lyon, 1691, II, p. 277.

châtier une humanité pécheresse. Cette rumeur se diffusa dans un contexte de famine qui touchait le Dauphiné, la province de Bayard, de 1519 à 1522. Et la peste affecta Lyon entre 1520 et 1525.

Ainsi, en ces terres italiennes, la quête anxieuse, proche de la croisade, poursuivie par Bayard, « chevalier chrétien de vérité » qui conçut sa vie comme une œuvre toute offerte à Dieu, était peut-être celle de la recherche d'un autre univers, une terre de perfection et de sainteté, loin de « ce monde immonde, plain de variétés, mutabilités, miseres et obscurités alligineuses, et tentations cacodémoniques et Saturnines » (II, 10, p. 177).

Joël CORNETTE.

Jean-Louis BOURGEON, *L'Assassinat de Coligny*. Genève, Droz, 1992. 15 x 21, 135 p., index.

Sur le mode de l'essai et parfois du pamphlet, Jean-Louis Bourgeon révisé l'histoire du massacre de la Saint-Barthélemy. Selon l'auteur, de la *vulgate* politique à l'historiographie officielle, règne un consensus sur le crime royal. L'attentat manqué contre l'amiral de Coligny, le machiavélisme de Catherine de Médicis et les débordements populaires qui suivirent la proscription des chefs huguenots sont les causes successives et essentielles du massacre. Jean-Louis Bourgeon préserve cette articulation. En revanche, le crime royal devient le crime parisien. Les instigateurs sont les agents de Philippe II, les Guises les mains de l'Espagnol, les massacreurs la milice bourgeoise. La tuerie résulterait donc de la collaboration d'une puissance extérieure avec les élites de l'État (Parlement de Paris, Bureau de la ville, clergé parisien et le monde de l'office), en rébellion contre la politique de tolérance de Charles IX. Ainsi, non seulement la nuit du 23 août 1572 ne fut pas souhaitée mais fut subie par le souverain. Aux yeux de l'historien, le miracle royal n'est qu'une abdication politique.

Au-delà de ce réexamen convaincant de l'événement mais que Marc Venard sait critiquer avec un égal talent<sup>6</sup>, l'auteur a le mérite de poser des questions de méthodologie. Les massacres, en effet, sont encore souvent interprétés comme des parenthèses historiques. L'historien démissionne devant l'effroi et insiste sur la discontinuité de l'événement. Il s'attache à justifier une *déviance historique* en stigmatisant des coupables, monstres hybrides atemporels, et à disculper ainsi la majorité des hommes du temps. Dans ce procès, Jean-Louis Bourgeon explique, de manière incisive, comment Charles IX et Catherine de Médicis furent définis comme responsables exclusifs du crime collectif. Au lendemain de la Saint-Barthélemy, ils furent les boucs émissaires positifs pour les massacreurs. Après

6. De temps à autre, il est heureux que les modernistes s'adonnent aussi à la polémique scientifique. Cf. « Arrêtez le massacre ! », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 39, oct.-déc. 1992, p. 645-661.

avoir transgressé l'ordre royal de la politique d'apaisement, les Parisiens se déculpabilisèrent en désignant le monarque, il est vrai consentant<sup>7</sup>, comme l'initiateur d'un nouveau Lépante<sup>8</sup>. Par la suite, les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle virent aussi dans la famille royale un bouc émissaire, cette fois négatif. En effet, ni les républicains, héritiers de la cité jacobine, ni les contre-révolutionnaires de tradition gallicane, ne pouvaient penser la responsabilité des élites dans l'horrible massacre. Disculpant leurs prestigieux ancêtres, ils comparèrent le jeune roi et sa mère, soumis à leur pulsion (sadisme et jalousie), à l'Ange exterminateur.

Bien que l'auteur relativise les apports décisifs de l'historiographie contemporaine, il replace le Saint-Barthélemy dans le temps socio-politique des révoltes urbaines et dans le temps religieux de la prédication *panique*. Ainsi, malgré quelques invectives contre sa propre corporation, Jean-Louis Bourgeon donne l'exemple d'un historien à l'œuvre, à la croisée de la construction de l'événement et du défi rationnel devant l'horreur qui n'est pas qu'accident.

David EL KENZ.

Sophie HOUDARD, *Les Sciences du diable : quatre discours sur la sorcellerie, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*. Préf. d'Alain BOUREAU. Paris, Cerf, 1992. 14,5 x 23,5, 233 p., index (« Histoire »).

Du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, l'Europe, frappée par une vague de sorcellerie se couvre de bûchers. Cette image traditionnelle s'intègre dans une chronologie plus fine. Le premier temps des Réformes est plutôt marqué par le « sommeil de satan » pour reprendre l'expression de M. Venard. L'épidémie se développe vers 1570-1580 pour culminer entre 1640-1680, avec autour de 1630 la variante diabolique des possessions. Longtemps rejetée dans la culture populaire, la sorcellerie est pourtant l'objet d'un savoir : la démonologie ou la science du diable élaborée par des savants, des théologiens, des juges, des lettrés. Quatre discours, étalés dans le temps sont présentés par S. Houdard.

Pour Jacques Sprenger (1487), la sorcellerie est maladie de fin du monde. Le pacte qui unit les laïcs au corps de l'Église se révèle d'une désarmante fragilité devant les femmes lascives, dévoreuses d'enfants et castratrices qui peuplent la sphère démoniaque. La démonologie du *Marteau des sorcières* traduit les angoisses d'un groupe inquiet de la persistance de conduites privées marginales, irréductibles à l'ordre de l'Église.

Jean Bodin (1580) se situe dans un monde déchiré, une chrétienté éclatée. La sorcellerie est un signe, qui en tant que tel implique une exégèse. Mais c'est aussi

7. Denis CROUZET avait déjà montré comment Charles IX avait investi le personnage du roi messianique, exterminateur des hérétiques, sous la pression de l'eschatologie catholique d'alors. Cf. *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. II, p. 13-120.

8. La communauté protestante se rallia à la thèse du crime royal. Par la trahison du roi, elle justifiait la doctrine du tyrannicide et la sécession des Provinces-Unies du Midi.

un phénomène naturel, observable, qui se situe sur le terrain de la connaissance, toujours en butte à l'occulte, l'étrange, l'inexplicable. Pour comprendre la sorcellerie, J. Bodin procède par sauts quantitatifs et par analogies. Il parle davantage en théoricien de la connaissance qu'en juriste. La sorcellerie l'oblige à repenser les relations complexes entre la physique et la métaphysique. Mais c'est en juriste, voire en politique, qu'il répond aux questions posées par le démon. Les sorcières sont des menteuses, le diable paie en fausse-monnaie, la sorcellerie doit être combattue comme désordre. C'est au nom de la religion d'État que J. Bodin condamne les déviants privilégiés, les prêtres, les courtisans, les mères qui se donnent à Satan. La sorcellerie fait injure « aux sacrés mystères » de la philosophie politique.

Henry Boguet (1602) et Pierre de Lancre (1612) sont les deux juges du corpus initial. L'action des démons les renvoie à leur univers quotidien. Ils ne cherchent pas à comprendre un phénomène évident contre lequel ils défendent les valeurs sociales. Pour H. Boguet, les sorciers (comme les saints d'ailleurs) servent à « dramatiser la liturgie et les dogmes tridentins », le sabbat étant la preuve *a contrario* de la vénération due à l'hostie. P. de Lancre est hanté par l'invasion de démons invisibles qui se reconstituent sans cesse. Pour lutter contre eux, il faudrait christianiser les populations des confins du territoire parmi lesquelles il officie. Face à ces sauvages, il représente l'homme de la contre-réforme militante.

Ces quatre discours renvoient à quatre époques et présentent des systèmes d'explication du monde différents. A. Boureau, dans sa préface, invite pourtant à voir dans la démonologie « la dernière construction totalisante offerte par le christianisme, le dernier langage universaliste articulé par l'Église ».

Monique COTTRET.

Carlo GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*. Trad. de l'italien Monique AYMARD. Paris, Gallimard/nrf, 1992. 14 x 22,5, 427 p., index, cartes (« Bibliothèque des histoires »).

Le dernier ouvrage de Carlo Ginzburg est une sorte d'enquête dont le but est de répondre à une question, simple d'apparence, posée dès l'introduction : comment et pourquoi l'image du sabbat s'est-elle cristallisée dans les procès pour sorcellerie du *xiv<sup>e</sup>* au *xvii<sup>e</sup>* siècle ? En effet, dans les archives judiciaires comme dans les traités de démonologie, il a pu repérer — à la suite et à l'aide d'études plus anciennes — la diffusion de ce thème, qui est souvent décrit avec un vocabulaire très stéréotypé malgré la diversité des lieux, des époques et des sources. À lui seul, le sabbat condense au fond tous les clichés qui sont attachés aux sorcières : le vol nocturne, la transformation en animaux, la profanation des sacrements, l'allégeance au diable, les débauches, les sacrifices humains... D'où viennent ces images ? Peut-on en faire une sorte de généalogie, jusqu'à leur découvrir éventuellement une origine commune, en recomposant patiemment la suite des peurs et des répulsions qui ont, de siècle en siècle, terrorisé les hommes ?

La première partie de l'ouvrage est focalisée sur le moment où le sabbat a commencé sa diffusion : le second quart du XIV<sup>e</sup> siècle. Carlo Ginzburg met ainsi l'accent sur le « complot des lépreux » qui a fait tache d'huile à partir du Languedoc en 1321 : d'Uzerche à Pamiers, de Montauban à Rodez, les lépreux sont soupçonnés d'empoisonner les puits. Mais derrière eux, la rumeur dénonce les juifs, parfois les musulmans, qui sont accusés de vouloir faire mourir les chrétiens. Cette première vague de persécutions apparaît un peu comme l'indice d'une angoisse sourde qui traverse une société consciente de sa fragilité. Elle s'amplifie d'ailleurs après 1348 : dans les Alpes en particulier, les juifs sont alors soupçonnés de propager la peste noire. C'est à ce moment-là que les populations et les tribunaux unissent les juifs, les hérétiques et les sorcières dans une haine commune. Tous sont accusés selon les mêmes termes et d'après la même grille interprétative : le renoncement à Dieu et à l'Église. Dès lors, les stéréotypes fondamentaux du sabbat, qui apparaissent en filigrane dès 1321, sont bien en place : « l'adoration du diable sous la forme d'un animal, les orgies sexuelles et les infanticides ».

Il manque néanmoins à cette liste de clichés la transformation des sorcières en animaux et leurs vols nocturnes : Carlo Ginzburg entreprend dans la seconde partie de son livre d'en restituer la généalogie en cherchant partout leurs traces. Pour ce faire, il part d'un texte de Reginon de Prüm dans lequel il était déjà question, au X<sup>e</sup> siècle, de « certaines femmes scélérates, devenues disciples de Satan... [qui] parcourent de grandes distances dans le silence de la nuit profonde... ». À partir de ce document et d'une multitude d'indices, plus ou moins fragmentaires, il en vient à dégager un peu partout en Europe une très ancienne religion extatique centrée sur une déesse nocturne, elle-même issue de plusieurs divinités celtiques. Ainsi, les stéréotypes du sabbat ne seraient pas seulement l'inversion des valeurs chrétiennes tant redoutée par les inquisiteurs du XIV<sup>e</sup> siècle, mais proviendraient aussi d'un fonds culturel beaucoup plus ancien, que le folklore rural n'aurait pas oublié et qui aurait été réactivé par l'immense traumatisme causé par la peste noire.

Soucieux d'élargir et d'étayer sa démonstration, Carlo Ginzburg nous conduit alors en Cappadoce, en Géorgie, en Moldavie, en Roumanie, en Laponie, en Sicile, jusqu'en Sibérie et en Chine, dans un tourbillon hallucinant où il traque avec persévérance les stéréotypes du sabbat — même s'ils sont parfois quelque peu déformés selon les lieux et les époques. Au total, il conclut sur un fort « contraste entre l'hétérogénéité des contextes et l'homogénéité morphologique des données ». Toutes les cultures d'Europe et d'Asie se révèlent ainsi porteuses d'une partie de ces thèmes et de ces images qui allient selon différents dosages la mort, les ténèbres et l'inconnu. Le propos de sa troisième partie est d'expliquer ces similitudes. Pour ce faire, il envisage différentes hypothèses et finit par en déduire « l'existence d'une unité mythologique souterraine eurasiatique qui est le fruit de rapports culturels sédimentés au cours des millénaires ». Carlo Ginzburg se garde bien d'en conclure à un lien historique qui aurait permis d'expliquer la diffusion de ces thèmes entre des civilisations aussi disparates et éloignées les unes des autres. Il ne peut émettre, au terme de son enquête, qu'une dernière hypothèse : celle d'une « imbrication de morphologie et d'histoire », sans pouvoir aller au-delà, faute de preuves.

Même si elle aboutit à cette sorte d'impasse, la démonstration reste très séduisante du fait de l'extraordinaire érudition déployée par l'auteur et de ses scrupules méthodologiques. Pourtant, au fil des pages, il devient de plus en plus difficile d'adhérer pleinement à l'enquête de Carlo Ginzburg. Face à cette accumulation d'isomorphismes culturels, on en vient en effet à se demander si ces images liées au sabbat ne reflètent pas d'abord et surtout une angoisse tout simplement propre à l'homme : un au-delà qui terrorise, une frontière parfois difficile à clarifier entre le bien et le mal, une tentative pour comprendre des phénomènes inexplicables et inquiétants. Bref, plutôt qu'une filiation plus ou moins historique entre différentes civilisations, il serait également possible d'interpréter tous ces signes comme les indices d'une peur commune, et avant tout celle de l'inversion des codes moraux qui obsède et qui effraie toutes les sociétés humaines, par-delà leurs cousinages éventuels. C'est ainsi que, peut-être, la démarche de Carlo Ginzburg peut apparaître davantage comme l'œuvre d'un anthropologue plutôt que d'un historien.

Laurent BOURQUIN.

Brian P. LEVACK, *La Grande chasse aux sorcières. En Europe aux débuts des temps modernes*. Trad. de l'anglais par Jacques CHIFFOLEAU. Seyssel, Champ Vallon, 1991. 15,5 x 24, 283 p. (« Époques »).

Voici aux éditions Champ Vallon la traduction d'un ouvrage paru aux États-Unis en 1987, contre lequel, il se peut que le lecteur ait été prévenu par le compte rendu très défavorable que lui a consacré, dès sa sortie américaine, Robert Muchembled dans les *Annales. E.S.C.* (sept.-oct. 1990, p. 1250-1251). Le spécialiste s'est emporté contre « un livre de trop » sur la sorcellerie ; le recenseur, qui n'a pas la compétence en la matière du professeur Muchembled, ne peut, lui, qu'approuver la démarche qui consiste à proposer une des deux premières véritables synthèses sur la chasse aux sorcières en Europe entre 1450 et 1750 (l'autre lui ayant été strictement contemporaine : G. R. Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*, Beckenham (Kent), 1987). Que cette synthèse ait été élaborée au cours d'une dizaine d'années, à l'occasion de l'enseignement dispensé par Brian P. Levack à l'Université du Texas, à Austin, explique sans doute le style clair, la démarche didactique, le souci pédagogique constant qui rendent la lecture de l'ouvrage agréable et, croit-on, profitable.

Toute synthèse suppose un travail de seconde main ; on pourrait certes reprocher à l'auteur de ne pas présenter d'exemples concrets, pourquoi pas pittoresques, mais on appréciera en tous cas la prise en compte impressionnante de l'historiographie, pourtant abondante et diverse sur la question, dans cet essai d'histoire comparée qui n'était pas sans risques, et on trouvera intérêt aux précieuses annexes bibliographiques, non seulement la « bibliographie » proprement dite (p. 270-280), avec son « supplément, 1986-1991 » (p. 281-282), et les références de cinq éditions critiques d'ouvrages de démonologie des <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles (p. 282), mais encore l'excellente « note bibliographique » (p. 263-269) qui four-

nira au lecteur les repères indispensables et de nombreuses clefs de lectures d'études désormais classiques sur les sorcières et la « répression » dont celles-ci furent les victimes à l'époque moderne.

Ainsi armé, le lecteur trouvera toute l'information qu'on attend d'un manuel. Qu'on en juge.

Dans un chapitre introductif (« Introduction », chap. 1<sup>er</sup>, p. 13-35), l'auteur commence par dénombrer, pour les 300 ans étudiés et dans tout l'espace considéré, 110 000 procès ayant abouti à 60 000 condamnations à mort. En moyenne, le pourcentage de condamnés à mort dans les procès pour sorcellerie aurait donc été de près de 55 %, avec, bien sûr, de grandes diversités régionales (tableau p. 33), 90 % dans le protestant pays de Vaud, 69 % au Luxembourg, mais seulement 15 % dans l'actuel département français du Nord... Est-ce trop ? Oui, s'il faut en croire Robert Muchembled, dans le compte rendu cité : « la recherche historique actuelle ne retient que quelques milliers de cas attestés et vérifiés. Sous bénéfice d'inventaire. » Quoi qu'il en soit, Brian P. Levack expose ensuite le caractère résolument « pluri-causale » de sa démarche, en réaction, explique-t-il, contre une historiographie trop souvent encline à proposer des explications univoques au phénomène, attribuant la chasse aux sorcières à la seule Réformation protestante, ou bien catholique, ou à l'Inquisition, ou à la peur des femmes, ou, plus largement, aux terreurs des élites...

C'est dans ce dessein que les chapitres 2 à 5 étudient les facteurs de la chasse aux sorcières, d'abord « ses simples conditions de possibilité » (chap. 2 et 3), puis ses « causes plus immédiates » (chap. 4 et 5).

On assiste au cours du xv<sup>e</sup> siècle à l'émergence de nouvelles idées sur la sorcellerie, la constitution de ce que l'auteur appelle le « concept cumulatif de sorcellerie » (les sorciers ont fait un pacte avec le diable, constituent une sorte de contre-société, anti-chrétienne et amoral, qui se réunit au cours de sabbats où les participants se rendent en volant et d'où ils tirent des pouvoirs terribles et étendus) ; ce « concept cumulatif » est le fait, essentiellement, « des théologiens, des penseurs et des hommes de loi », il est reçu surtout par « des juges, des ecclésiastiques, des magistrats et des seigneurs terriens » et se propage et se développe à l'occasion des grands procès en sorcellerie et par la lecture d'ouvrages de démonologie dont le premier en date est le fameux *Malleus Maleficarum* de 1486 (14 éd. avant 1520). Dès lors, « les membres les plus cultivés de la société européenne » ont conçu « une conscience très vive de la sorcellerie » et sont convaincus « de sa réalité », d'autant qu'ils ont tendance comme Jacques VI d'Écosse, voire Jean Bodin, à confondre sorcellerie et rébellion (« Les racines intellectuelles », chap. 2, p. 37-76) ; parallèlement, des changements au sein du droit pénal, comme l'adoption d'un nouveau système inquisitoire, le recours à la torture, la pleine juridiction en matière de sorcellerie accordée aux tribunaux laïcs, ont constitué « les fondements juridiques » de la chasse aux sorcières (chap. 3, p. 77-105). L'auteur remarque à ce propos que les sorciers sont souvent jugés par des tribunaux locaux, plus sévères (en Écosse, 91 % des personnes jugées par les commissions locales sont exécutées, et seulement 55 % de celles que juge la cour suprême) que les tribunaux centraux (le Parlement de Paris, en cas d'appels de condamnation à mort pour sorcellerie, n'en confirme que 24 % et prononce la libération pure et simple de 36 % des inculpés).

La chasse compte, toutefois, des « causes plus immédiates », religieuses (« L'impact de la Réforme », chap. 4, p. 107-128) et sociales (« Le contexte social », chap. 5, p. 129-156). Deux phénomènes religieux de l'époque moderne sont à prendre en compte : la peur du diable, en pleine recrudescence comme l'a montré Jean Delumeau, et la confrontation confessionnelle, et les deux sont liés : l'autre Église est bien « synagogue de Satan », mais combien plus dangereuses que les « adversaires », « idolâtres » romains ou « hérétiques » protestants, apparaissent alors les sorcières dont les pratiques vont à l'encontre de l'idéal de piété et de sainteté personnelle mis en avant par les deux Réformations et qui, en quelque sorte, peuvent, boucs émissaires, servir d'exutoire au sentiment de péché (que l'auteur assimile peut-être un peu vite à un sentiment de culpabilité) des fidèles et des élites du temps des Réformes. La corrélation entre conflits confessionnels et chasse aux sorcières serait au reste confirmée *a contrario* par les exemples espagnol et italien, pauvres en exécutions sinon en procès pour sorcellerie.

Quant à l'étude du « contexte social », il révèle que qui s'adonne à la sorcellerie et est poursuivi pour cela est majoritairement une femme (tableau p. 137, en moyenne dans 75 % des cas), plus vieille (tableau p. 142, les plus de 50 ans représentant 51 % des accusés du Nord entre 1542 et 1679, et 87 % de ceux de l'Essex en 1645), plus pauvre que la moyenne, le plus souvent célibataire ou veuve, bref, dans un contexte essentiellement, mais non exclusivement, rural, une « excentrique » ou une « non-conformiste » (p. 153), propre à irriter ses voisins.

Ce n'est qu'au terme de ces études que l'auteur présente un modèle global de la chasse aux sorcières (« La dynamique de la chasse aux sorcières », chap. 6, p. 157-180), très général, mais à quoi font suite des études de cas (« Chronologie et généalogie de la chasse », chap. 7, p. 181-221), qui lui permettent de proposer une chronologie (on notera la stabilisation du nombre des procès dans la première moitié du *xvi*<sup>e</sup> siècle, mise en rapport, par exemple, avec l'absence de toute réédition du *Malleus Maleficarum* entre 1521 et 1576, puis le paroxysme de la chasse entre 1580 et 1650, enfin le déclin à partir de 1650-1675 selon les régions), et de distinguer les espaces de chasse intense (Empire, Suisse et régions frontières de la France, Languedoc, Normandie, Sud-Ouest, Nord et Est, qui comptent 75 % de tous les procès intentés en Europe à l'époque moderne), de chasse plus modérée (« Europe de l'Est et du Centre-Est », où la Pologne fait exception, l'auteur se demandant si la chasse aux sorcières n'est pas là un moyen pour la majorité catholique d'imposer un conformisme religieux à un pays resté pluraliste du point de vue confessionnel, p. 208-209), voire très modérée (le monde anglo-saxon, où le « concept cumulatif », notamment en ce qui concerne le sabbat, n'a jamais été réellement reçu, une exception étant représentée par la Nouvelle-Angleterre qui, au *xvii*<sup>e</sup> siècle, compte 234 procès aboutissant à 34 exécutions — pour 100 000 habitants ! — mais on est là dans un contexte quasi millénariste, les colons ayant eu, au départ, l'intention de fonder une « Nouvelle Jérusalem »), enfin l'espace hispanique et italien, où certes on compte de nombreux procès mais peu d'exécutions (aucune aux Amériques espagnoles ni portugaises, 300 au plus dans tout le territoire méditerranéen) car, au fond, ce ne sont pas les mêmes sorcières que l'on connaît ici.

Dans un dernier chapitre (« Déclin et survivance », chap. 8, p. 223-247), Brian P. Levack présente la fin de la chasse aux sorcières qui intervient dès le tournant des xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles dans certaines régions comme la Flandre, parfois seulement dans le deuxième quart du xviii<sup>e</sup> siècle, par exemple en Pologne, montrant l'influence dans ce déclin de réformes judiciaires (abolition de la torture en Écosse dès 1709, restriction du recours à celle-ci ailleurs, nécessité désormais de preuves irréfutables de la réalité des maléfices et du pacte avec le diable), mais aussi du « nouvel horizon mental » qui se met en place aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, si bien que désormais on prétend trouver des causes naturelles même à des événements extraordinaires, du « nouveau climat religieux », moins combatif sinon toujours plus tolérant, enfin des changements sociaux et économiques qui, au xviii<sup>e</sup> siècle, rendent moins nécessaire l'existence de boucs émissaires.

L'ouvrage s'achève par une évocation du maccarthysme américain des années 1950 puis une comparaison entre les sorcières de l'époque moderne et ceux qui, de nos jours, principalement dans le monde anglo-saxon, se prétendent les descendants de ces dernières.

On a donc bien affaire à un manuel, duquel on conseillera la lecture à quiconque désirera s'initier à la question de la chasse aux sorcières.

Thierry WANEGFFELEN.

Robert MUCHEMBLED, *Le Temps des Supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle*. Paris, Armand Colin, 1992. 16 x 24, 259 p., bibliogr. (« Histoire »).

Robert Muchembled cherche depuis des années, à travers de nombreux ouvrages, à comprendre les causes profondes qui fondent l'obéissance des populations de la période moderne à Dieu, au roi, à la loi. Le présent livre constitue une contribution supplémentaire à cette démarche. Il est fondé sur la troisième partie d'une thèse de doctorat d'État consacrée à *Violence et société : comportements et mentalités populaires en Artois (1400-1660)*, soutenue en 1985 et complètement réécrite. C'est dire que de nombreuses informations sont neuves et de première main. Pour autant, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'histoire régionale ; s'il se fonde sur l'exemple arrageois, en particulier pour les xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles, l'auteur élargit son analyse à la France et aux Pays-Bas (sans compter quelques incursions plus lointaines, par exemple dans les cantons suisses et les pays de la Baltique), utilisant de nombreux travaux pour construire une interprétation globale des phénomènes, envisagée sur le long terme, du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle. Il développe ainsi une thèse clairement exprimée et défendue avec conviction : l'évolution de la justice, et singulièrement celle des peines, pendant ces quatre siècles, est l'émanation première du politique et se situe au cœur même des rapports sociaux. La justice constitue le moyen essentiel employé par l'État absolutiste en construction pour soumettre le peuple en l'impressionnant, notamment grâce à des supplices de plus en plus nombreux, spectaculaires et terrifiants ; elle est la véritable clé de

voûte de l'État. En France, celui-ci se construit sur une option centralisatrice, qui cherche à s'imposer aux périphéries, qu'elles soient géographiques ou, plus encore, culturelles. Mais la situation est très différente dans les États du Nord-Ouest de l'Europe, lesquels se montrent plus tolérants et libéraux, parce que placés au centre de l'économie-monde (selon l'expression chère à Fernand Braudel, à qui l'ouvrage est dédié) et trop occupés, par conséquent, à organiser leur domination dans ce domaine.

Pour organiser sa démonstration, Robert Muchembled suit un plan chronologique, qui lui permet de montrer le *crescendo* de la justice et des châtements, puis leur relative atténuation. Au début du xv<sup>e</sup> siècle, l'efficacité du système pénal arrageois est largement fondée sur des peines pécuniaires et des bannissements, les exécutions étant rares et les supplices modérés ; les autorités se préoccupent surtout d'établir un délicat équilibre entre l'ordre public et la vengeance privée. Vers 1450, l'équilibre se brise, surtout à cause de la montée du paupérisme et de la marginalité, et de l'impuissance de la justice échevinale à y faire face : le sentiment croissant d'insécurité ouvre la voie à la justice de l'État, qui s'impose progressivement, non sans difficultés. En même temps, la justice cesse lentement d'être le simple arbitre des rapports de force entre les individus ou les groupes ; elle s'introduit dans la sphère du privé, en se mêlant de surveiller les mœurs des habitants : vers la fin du xv<sup>e</sup> siècle, la faute sexuelle ou religieuse cesse d'être banalisée ou discrètement traitée par les juges ecclésiastiques pour arriver au grand jour devant les magistrats et être punie de manière exemplaire. Un nouveau système répressif se met lentement en place, qui cherche à stigmatiser, mais aussi à délimiter les comportements admis et à encadrer la population.

Commence alors « le temps des supplices », qui culmine entre 1520 et 1580, où tortures, exécutions capitales (le supplice de la roue est importé d'Allemagne à cette époque) et peines afflictives diverses se multiplient, dispensées dans de grandes cérémonies punitives dont l'effet se prolonge par l'exposition infamante de cadavres ou de restes humains aux portes des villes et sur les grands chemins : cette pédagogie de la peur correspond à une ère de craquements brutaux et de bouleversements profonds, tant religieux que sociaux, économiques et politiques. Les prévôts des maréchaux sont les principaux vecteurs de la répression ; ils ne frappent pas au hasard, s'en prenant surtout aux déserteurs, traîtres, espions, vagabonds, marginaux, voleurs et brigands, éliminés parce que considérés comme irrécupérables pour l'obéissance, tandis que la justice échevinale se montre plus indulgente pour les natifs de la ville que pour les étrangers. Puis des signes de consolidation sociale et politique apparaissent dans les années 1580, précédant une réorganisation définitive de la puissance monarchique, notamment en matière judiciaire : forcer l'obéissance collective des citoyens, qui paraît acquise, par le spectacle de chairs souffrantes sur les échafauds, semble alors moins nécessaire, et les supplices régressent. À Arras, les châtements spectaculaires deviennent moins fréquents au xvi<sup>e</sup> siècle ; mais ils s'abattent plus brutalement sur ceux qui mettent en péril l'ordre ou la foi et les valeurs les plus sacrées (tels les rebelles aux autorités, les parricides, les sacrilèges, les sodomites) que sur les autres. Reste à imposer la loi de Dieu et celle du roi dans les campagnes : après 1580 et jusqu'au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, commence le temps de la chasse aux sorcières, qui permet à la justice royale de pénétrer et de s'imposer au village. La justice criminelle est

ainsi devenue une émanation directe de l'absolutisme royal. Après 1640, l'État absolutiste victorieux est lui-même le principal organe de régulation des conflits, même s'il n'en a pas tous les moyens matériels, et la mise en ordre définitive des divers groupes sociaux s'effectue en son sein. Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle, la lente désacralisation de la sphère judiciaire, sensible dans la recrudescence de l'infra-judiciaire et des accommodements privés, précède celle de l'État et rejoint la déchristianisation pour affaiblir l'efficacité des rituels de l'obéissance.

Dans le dernier chapitre, Robert Muchembled nuance fortement son analyse, en soulignant les résistances des populations, en particulier à la campagne où les paysans « se redressent souvent comme le roseau après l'orage, investissant un système venu de l'extérieur, le subvertissant pour le plier à leurs valeurs spécifiques et leurs pratiques traditionnelles ». Il montre à quel point l'infra-justice reste omniprésente pendant toute la période et considère qu'elle se montre particulièrement vivace au XVIII<sup>e</sup> siècle. N'est-ce pas, d'une certaine manière, la preuve que l'entreprise de contrôle des populations n'a pas atteint pleinement son but et que le « temps des supplices » n'a pas obtenu les résultats escomptés ? Ne se produit-il pas comme un glissement de l'entreprise normative à compter du XVII<sup>e</sup> siècle, et plus encore du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'Église et l'École se montrent de plus en plus actives dans l'entreprise de contrôle des populations, au détriment de la justice ? Telles sont deux des principales interrogations qui naissent à la lecture de ce livre stimulant.

Outre les faits et les analyses qu'il apporte, ce livre vaut aussi par l'accent qu'il met sur la prudence nécessaire dans l'interprétation des documents judiciaires ; comme l'écrit justement l'auteur, ceux-ci « ne traduisent que très imparfaitement les réalités criminelles proprement dites », certainement pas la criminalité réelle, assez peu les mentalités des accusés, mais essentiellement celles des magistrats et, plus encore, les buts recherchés par l'État qui les inspire. Au passage, justice est faite de quelques erreurs historiographiques, notamment la fameuse théorie du passage de la criminalité de sang à la criminalité contre les biens au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. À la lumière des travaux récents (ce livre le confirme), il semble qu'une étape décisive ait été franchie dans l'historiographie de la criminalité d'Ancien Régime, qui se débarrasse enfin de vieilles erreurs, tant sur la valeur des sources que sur leur interprétation.

Benoît GARNOT.

Roméo ARBOUR, *Un Éditeur d'œuvres littéraires au XVII<sup>e</sup> siècle, Toussaint Du Bray (1604-1636)*. Genève, Droz, 1992. 16 x 24, 400 p.-pl. (« Histoire et civilisation du livre », 21).

Étonnante carrière que celle de Toussaint Du Bray : né en 1580, fils d'un maître fripier, il bénéficia du privilège d'accompagner le mouvement intellectuel dans la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle en publiant des œuvres qui marquèrent l'histoire littéraire. Le mérite de la monographie de Roméo Arbour est de replacer cet itiné-

raire singulier dans la géographie sociale et économique du Paris des libraires et des imprimeurs. En effet, Toussaint Du Bray ouvrit une première boutique dans les années 1602-1604 dans la galerie du Palais, au Parlement ; ses bénéfices lui permirent d'acquérir une autre librairie, rue Saint-Jacques, le centre principal du commerce du livre. De 1604 à 1636, l'année de sa mort, il publia environ une douzaine de titres par an, 352 en tout, dont 238 nouveautés. Il s'agit là d'une production limitée si on la compare à certains de ses collègues contemporains comme Sébastien Cramoisy ou Pierre Rocolet, mais remarquable par son originalité. D'abord, parce que ce modeste éditeur ne bénéficia d'aucune protection officielle ; ensuite, et surtout, parce que Toussaint Du Bray se spécialisa dans les fictions narratives qui occupent 90 % de sa production : *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé, *Le Berger extravagant* de Charles Sorel, *L'Exil de Polixandre* de Marin Le Roy de Gomberville, *Le Roman satyrique* de Jean de Lannel. Ces titres, et quelques autres, ont marqué l'histoire du genre romanesque jusqu'en 1635.

L'intérêt de cette étude est redoublée par le catalogue complet des éditions de Toussaint Du Bray (p. 181-291) et la publication de nombreux documents annexes : frontispices des éditions originales, avertissements de l'imprimeur au lecteur (on retiendra particulièrement la longue préface au *Prince* de Guez de Balzac, p. 341-346), actes notariés...

Une telle étude prolonge la voie tracée autrefois par Philippe Renouard : elle constitue un modèle de monographie d'éditeur et d'imprimeur par l'attention portée à une carrière professionnelle, aux conditions de fabrication, au commerce de l'objet imprimé, aux espaces de sociabilité que le livre a fait naître : c'est ainsi que Charles Sorel a situé une scène de son *Histoire comique de Francion* dans une librairie de la rue Saint-Jacques, celle-là même de Toussaint Du Bray. Ce dernier, qui ferme les yeux devant des livres prêtés qu'il ne reverra jamais, explique que « des Poètes [...] font icy leurs plus grandes assemblées, tellement qu'il n'y a point de lieu dans la France qui doive plus justement porter le nom de Parnasse »...

JOËL CORNETTE.

Nicolas-Claude FABRI de PEIRESC, *Lettres à Claude Saumaise et à son entourage (1620-1637)*. Éd. par Agnès BRESSON. Florence, Leo S. Olschki, 1992. 18 x 25,5, LXVIII-569 p., index, ill. (« Le Corrispondenze letterarie, scientifica ed erudite dal Rinascimento all'età moderna », 3).

Alors que les études sur Peiresc connaissent actuellement une grande ferveur qui se traduit par de nombreuses publications, Agnès Bresson, en éditant les lettres que l'érudit aixois adressa à Saumaise, apporte de nouveaux matériaux. Ces matériaux seront d'autant plus précieux aux historiens que les documents sont abondamment annotés et accompagnés de nombreux index (y compris un index matières), ainsi que d'une très longue bibliographie (dont l'ordre nous a, toutefois, quelque peu échappé).

Cette édition comprend 39 lettres de Peiresc à l'érudit bourguignon, auxquelles s'ajoutent 28 lettres adressées à plusieurs correspondants liés à Saumaise. Elle est

précédée d'une introduction où A. Bresson met en évidence les traits caractéristiques de cette correspondance qui lia, pendant près de vingt ans, le « prince des curieux » au « prince des érudits ». Cet échange témoigne d'abord de « la passion de connaître » qui anima Peiresc, pour reprendre le titre des Actes du Colloque de Carpentras (Paris, Vrin, 1990). Rien n'est étranger à la curiosité du savant provençal, de la musique à l'observation des phénomènes naturels, de l'archéologie à la chronologie, même si comme l'éditeur le souligne, c'est ici les langues mystérieuses et indéchiffrées — tels le copte, les hiéroglyphes, l'étrusque — qui attirent principalement son intérêt ; c'est que Peiresc, comme d'autres de ses contemporains, voyait dans ces langues antiques une altération de la langue originelle et unique des débuts de l'humanité. En second lieu, cet échange témoigne de l'autre passion qui anima Peiresc sa vie durant : « ayder le public », c'est-à-dire les savants, en leur procurant livres, manuscrits et copies d'objets, en les aidant dans la publication de leurs travaux, en favorisant la « communication » au sein de la République des Lettres. Saumaise mesurait parfaitement la dette qui était la sienne quand, ayant appris la mort de son correspondant, il écrivait presque « en larmes » aux frères Dupuy : « Je n'ai pas fait bien depuis et ne puis m'en résoudre. Je pers tout courage et ne tiens plus de compte de mes études puisque celui qui en estoit le support et l'avancement n'est plus. » À elles seules, les larmes de Saumaise confèrent leur pleine valeur à ces lettres qui, si elles échappaient au « grand art » épistolaire, servaient hautement la cause des savants.

Françoise WAQUET.

*Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin. 10 : 1607-1609.* Genève, Droz/Diff. Champion-Slatkine, 1991. 16 x 24, XXXIX-392 p. (« Travaux d'humanisme et Renaissance », 252).

L'entreprise commencée en 1964 se poursuit avec la publication du tome X des *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève* des années 1607-1609.

La « Compagnie des Pasteurs » est une institution propre à Genève et il convient de la distinguer du « Consistoire » (réunion des ministres, anciens et diacres). Chaque vendredi, ce sont les seuls pasteurs tant « de la Ville » que « des Champs » (les paroisses suburbaines) qui se réunissent pour évoquer les diverses affaires, disciplinaires, proprement pastorales, politiques même, ou mettant simplement en cause tel membre de la Compagnie, qui se posent à eux. Un secrétaire, l'un des pasteurs, Pierre Prévost depuis janvier 1604, puis Matthieu Scarron, à partir de 1609, prend des notes et propose, la semaine suivante, le compte rendu qu'il pense recopier dans le registre de la Compagnie. Certaines séances ne donnent lieu à aucun résumé et on lit alors dans le registre : « Le vendredi [...] ne s'est rien passé de remarquable en la Compagnie » : faut-il y voir une preuve du manque de conscience du nouveau secrétaire, qui « oublie » ainsi dix séances pour l'année 1609 ?

On aime à dire du calvinisme que c'est une « religion non cléricale ». On se propose de le montrer, et on insiste beaucoup sur l'extrême spécialisation des

ministères qui a pour conséquence que ce n'est pas tant le « corps pastoral » (expression assurément fautive) que le consistoire tout entier (on pourrait à ce titre parler de « corps consistorial ») qui joue le rôle d'un « clerc collectif ». Certes, et la démonstration est séduisante. Pourtant, l'habitude — qui remonte au temps de Calvin — des pasteurs genevois de se réunir chaque vendredi, entre eux et sans autres fidèles, donne assurément à penser sur ce caractère prétendument non clérical du calvinisme des *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles. Si l'assertion est vraie aux origines, il semble — et la lecture des *Registres de la Compagnie* en fournit des indices — que la confession réformée soit en passe de se cléricaiser au cours du *xvi<sup>e</sup>* et de la première moitié du *xvii<sup>e</sup>* siècle. C'est la Révocation et l'épreuve du Désert qui, en France, réactivent le caractère non clérical du calvinisme.

Une autre question posée par la lecture des *Registres de la Compagnie* est celle des relations des ministres avec le Magistrat. L'affaire est complexe. La théologie politique de Calvin est bien connue ; elle ne peut que susciter des conflits lorsque le Magistrat est « chrétien » (entendez réformé), et non, comme en France, « idolâtre » (c'est-à-dire catholique). Les éditeurs soulignent les divergences qui, à partir de 1607, existent entre les informations que fournissent les registres de la Compagnie et ceux du Conseil de Genève. « L'entrelacement de ces deux sources historiques, où l'on pouvait suivre pas à pas les interventions de l'Église et les réponses de l'État, semble momentanément rompu : les résolutions du Conseil demeurent souvent le seul témoignage de certaines activités de la Compagnie » (p. XIII). Tout se passe comme si, accusés en 1605 de remplir les registres de leur Compagnie d'attaques contre le Magistrat, les pasteurs ont préféré par la suite ne pas mettre en évidence par écrit leurs critiques ouvertes aux gouvernants. Sans « outrepasser les limites de leur vocation » (notion fondamentale en calvinisme), les pasteurs n'en continuent pas moins, en effet, de dénoncer, par exemple dans leur prédication, la politique du Magistrat, notamment en matière de justice, estimant exprimer là « ce qui est de leur charge ». Ces tiraillements permanents incitent « Messieurs » [les Conseillers de Genève] à désirer disposer, en la personne d'un des pasteurs, d'un interlocuteur privilégié. C'est la raison pour laquelle se pose le problème du « semainier ».

En théorie, chaque semaine, l'un des pasteurs tient le rôle de « modérateur » — ou président — de la Compagnie. La charge, en principe, tourne, mais du vivant de Théodore de Bèze elle est en réalité exercée par ce dernier, du fait de son exceptionnelle autorité. À la mort de Bèze, en 1605, la Compagnie a voulu revenir au système hebdomadaire et, devant l'opposition du Conseil, a dû se résoudre à un compromis : un système annuel de modération.

Or, en 1608, le Conseil cherche à imposer une réélection de Simon Goulart, déjà *proestos* (ou modérateur) en 1607. On en revient aux discussions de 1605, le Conseil voulant la nomination d'un modérateur pour une année que la Compagnie « confirmast d'un an en an avec Messieurs, considérans les grandes difficultés qu'il y a à changer tous les ans » : Goulart est choisi derechef, refuse une modération perpétuelle mais en décembre 1608, semblant se résigner, la Compagnie décide, sans intervention du Conseil, de le réélire, quoi qu'il en ait ! S'il n'a pas l'autorité de Bèze, Simon Goulart apparaît en effet comme l'un des rares pasteurs respectés de tous et agréés aussi bien de la Compagnie que du Magistrat.

C'est que les années 1607-1609 semblent marquer une perte de prestige pour les pasteurs genevois : ces derniers, le 19 juin 1609, se plaignent même auprès des Conseillers d'être méprisés (ce que nous apprend le Registre du Conseil, mais non celui de la Compagnie), et le 19 novembre 1609 ils regrettent amèrement le peu de zèle du peuple. La Compagnie ne perd donc pas de son prestige seulement sur le Magistrat, mais encore sur les simples fidèles. Assurément, il lui manque un membre éminent et Messieurs pensent en juin 1608 remédier à ce problème en attirant à Genève un jeune pasteur né dans la ville même mais ministre d'Annonay depuis 1605, Michel Le Faucheur, très doué, très brillant et recherché par d'autres Églises réformées (Pierre de l'Estoile, dans ses *Mémoires-Journaux*, parle du succès de ses prêches à Charenton). Les motivations du Conseil sont évidentes : une telle recrue redonnerait du lustre à la Compagnie mais, surtout, pourrait assurer la liaison entre Magistrat et Compagnie, remplaçant Bèze dans les fonctions de modérateur de fait perpétuel. Les pasteurs refusent, arguant les liens de Le Faucheur avec l'Église d'Annonay avant d'admettre, en novembre 1608, que leurs réticences sont en fait liées à la personne même du jeune ministre. C'est l'ambitieux qui leur répugne. En outre, appeler Le Faucheur, c'est priver l'un des pasteurs « des Champs » de la seule promotion qu'on peut accorder à ces derniers, dont la tâche est bien difficile à cause de la Réformation catholique, très active aux portes même de Genève. Finalement, le Synode national français de Saint-Maixient tranche la question en décidant que Le Faucheur ne peut pas abandonner son Église.

On voudrait signaler un dernier thème sur lequel la lecture de ce tome X des *Registres de la Compagnie* donne à penser : celui des horizons européens de la Réformation calviniste au tournant des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. On peut en effet se demander si l'horizon genevois ne va pas se rétrécir, après la disparition en 1605 de celui qui, jusqu'à la fin, a incarné comme la conscience de l'Europe réformée.

En fait, les délibérations des Pasteurs genevois pour les années 1607-1609 rendent compte du fait que Genève joue encore un rôle de premier plan au sein des Églises issues de la Réformation protestante.

C'est bien sûr au premier chef avec la France que les relations de la Compagnie sont serrées. Les lettres en provenance ou à destination d'Églises réformées du Dauphiné, de Bourgogne, du Languedoc, ou encore de celles de Nérac, Lyon, Paris ou Metz sont nombreuses. Le rôle moral et spirituel joué par les Pasteurs genevois transparait dans les formules d'adresse. Les membres du consistoire de Metz écrivent à « Messieurs et treshonorez peres et freres », alors que la réponse de la Compagnie n'est destinée qu'à « Messieurs et treshonorez freres ». Ce sont des conseils que ces églises locales attendent de Genève, certes, mais aussi des ministres. En avril 1607, une Église ardéchoise, celle de Vals, se tourne en désespoir de cause vers les Genevois après plusieurs années de recherche et en demandant, pour le cas où on leur dépêcherait un ministre, toutes assurances pour son déplacement et son séjour ; le même mois, les pasteurs genevois doivent rappeler à l'Église d'Orpierre que ce n'est pas à eux qu'il appartient d'apposer les mains à un nouveau ministre, comme on semble le désirer... En juillet 1608, de l'aveu de la Compagnie (qui entend justifier par-là ses propres demandes de pasteurs), il y aurait « aujourd'hui en France cinquante ou soixante citoyens de Genève qui y exercent le ministère » et les éditeurs du présent volume en ont retrouvés 48 pour

tout le xvii<sup>e</sup> siècle, dont les activités se sont étendues sur vingt de nos actuels départements. C'est bien l'ensemble du territoire français qui est concerné.

Au reste, la Compagnie entre en correspondance avec les Synodes nationaux des églises réformées françaises, lorsqu'ils ont lieu. En janvier 1607, elle écrit au Synode national de La Rochelle et insiste sur l'unité de foi des Églises réformées : « Nous reconnaissons un thésor indicible en vos Églises et en la nostre en ce qu'il y a uniformité de doctrine pure et sincere, semblablement qu'il y a une non moins louable qu'utile discipline pour faire que nostre reformation ne soit pas seulement en paroles mais aussi en bons offices. »

La réponse du Synode national, en août suivant, reprend le thème de cette unité, qu'il faudrait sans cesse proclamer « pour fermer tousjours en quelque endroit la bouche à nos adversaires qui se delectent, quoy que mal à propos, à mesdire de nous pour la moindre diversité qu'ils peuvent remarquer en l'ordre et conduite de nos Églises, comme si nous n'étions en bon accord entre nous. » On sait que la controverse catholique s'est plu dès les premiers temps de la Réforme à dénoncer ces « variations des Églises protestantes » dont Bossuet édite l'*Histoire* en 1688.

Or, à Genève, on a une vue résolument unitaire des Églises issues de la Réformation protestante. Lorsque, en 1606-1607, l'électeur palatin, le prince luthérien Frédéric IV et le professeur à la Faculté de théologie d'Heidelberg Pareus cherchent à réaliser la réunion des luthériens et des calvinistes sur la base d'un accord réussi en Pologne dès 1570, les Pasteurs genevois saisissent l'occasion pour réaffirmer l'unité protestante, fondée sur la fidélité à l'Évangile ainsi que sur un farouche anti-papisme. Seuls des particuliers, « quelques docteurs et théologiens », viennent introduire la discorde, « non sans grand retardement de l'honneur de Dieu et du salut des pauvres âmes ». On se dit luthériens, calvinistes... Le mieux serait « que si possible est, tous ces noms partiiaux soyent mis au loin et que le seul nom de chrestien vive et regne es Églises appellées reformées. [...] Il faut se maintenir contre les communs adversaires ».

Bien sûr, Genève n'est pas « la Rome réformée » et Calvin ne fut pas quelque « Pape du Léman », pas plus que Luther ne fut celui « de Wittenberg ». Pourtant, on constate encore une fois les interrelations qui unissent entre elles les Églises réformées, toutes cependant fortement attachées à leur autonomie puisque en théologie calvinienne l'Église, c'est d'abord une communauté locale ! Au siècle où la papauté met en place un système romain résolument supranational, on ne peut qu'assigner au protestantisme des horizons aussi vastes, étendus à l'Europe entière, de l'Écosse à la Pologne et à la Hongrie.

Thierry WANEGFFELEN.

Mino BERGAMO, *La Science des saints. Le discours mystique au xvii<sup>e</sup> siècle en France*. Prés. par Jacques LE BRUN. Grenoble, Jérôme Millon, 1992. 13,3 x 21,3, 281 p., bibliogr.

Mino Bergamo (1956-1991) étudie le discours mystique du xvii<sup>e</sup> siècle français, entre son apogée et son déclin. Le premier thème abordé est celui de la perte de

soi, viennent ensuite les pratiques intertextuelles à l'œuvre dans ces discours et le langage des relations spatiales qui s'y articule, enfin sont envisagés les différents types de rapport que ce discours entretient avec le contexte culturel dans lequel il est inscrit. Cette savante enquête de sémiotique textuelle revendique comme échantillon de base un corpus étroit. Il s'agit d'une « lecture passionnée » d'œuvres spirituelles considérées comme déterminantes et, en tout premier lieu, de Jean-Joseph Surin. Mais l'auteur interroge si bien les documents sollicités, avec une telle maîtrise de la critique textuelle, que c'est le destin même de cette « science des saints » qui jaillit de ces savantes confrontations.

Comment cependant rendre compte à la fin du siècle de cet effacement de « la sagesse des saints » ? Pour M. Bergamo, le xvii<sup>e</sup> siècle s'éloigne progressivement des valeurs de la mystique, en élaborant un discours éthique qui repose sur la loi de l'échange : on notera à ce propos une intéressante interprétation du *Tartuffe* de Molière. La perfection chrétienne du discours mystique n'a pas de place dans ce nouveau système, bien plus elle en constitue une « subversion systématique ». Loin des règles éthico-économiques, la mystique demeure l'espace d'une transgression toujours recommencée. Louis XIV, Bossuet et le pape Innocent XII, en condamnant Fénelon, entraînent la disparition d'une expérience mystique qui fonctionnait au-delà des lois de l'utile.

Monique COTTRET.

Raymond TRIBOULET, *Gaston de Renty, 1611-1649, un homme de ce monde, un homme de Dieu*. Préf. de Henri GOUHIER. Paris, Beauchesne, 1991. 15,5 x 24, 435 p.

La rencontre de Raymond Triboulet avec Gaston de Renty remonte aux heures sombres de l'occupation allemande. Longtemps détourné de la recherche historique<sup>9</sup>, Raymond Triboulet n'a pourtant jamais totalement abandonné son héros. On lui doit l'édition en 1978, chez Desclée de Brouwer, de la correspondance de Renty. Il livre maintenant une excellente biographie, enrichie par cette intense fréquentation et animée par une intelligente sympathie. Une première partie est consacrée à « l'homme de ce monde » : Renty, seigneur normand, est né en 1611 à Bénv-Bocage. Son éducation est conforme à celle de tout bon gentilhomme : collège de Navarre à Paris, Jésuites de Caen, puis de 1628 à 1630, il séjourne à l'académie de Pierre de Hanniques émule de Pluvinel. Il se distingue alors par sa passion pour les mathématiques, des ouvrages de cosmographie et de poliorcétique viendront confirmer ce goût. Pourtant Renty ne conservera ni nostalgie pour ce temps, ni même estime pour cette formation aristocratique qui met au cœur « un feu infernal de vanité » (p. 44). Moins conventionnel intervient alors un épi-

9. Raymond TRIBOULET, *Un Gaulliste de la IV<sup>e</sup>*, Paris, Plon, 1985, et, *Un Ministre du général*, Paris, Plon, 1985.

sode de fuite du monde qui se confond avec une fugue de jeunesse, une « fugue pieuse » selon l'expression de R. Triboulet. Renty souhaite se faire chartreux et échappe à sa famille. Son père soucieux du devenir du nom le rappelle à ses obligations et surveillance de plus près cet héritier divaguant. Renty se soumet. En 1631, il participe aux États de Normandie ; en 1634, il épouse Élisabeth de Balsac d'Entragues, alliance brillante et avantageuse qui consolide l'assise mondaine de la famille ; à partir de 1635, il participe à la guerre contre l'Espagne. Mais que l'on ne s'y trompe pas, sa piété ne se dément jamais, et tout en accomplissant les devoirs de son rang, il reste fidèle à sa vocation profonde et se comporte en chrétien exemplaire. Ainsi aux armées, il lutte contre les duels et montre que l'on peut « faire oraison l'épée au côté » (p. 107). À la cour de Gaston d'Orléans, dont R. Triboulet dresse un portrait original et flatteur, Renty est marqué par le père de Condren qui le dirige. Sous cette influence, après la mort de son père (1638), en douloureux conflit d'intérêt avec sa mère, il décide de suivre enfin sa voie, c'est l'épisode de « conversion » ; au sein du monde, il devient « un homme de Dieu ».

Sa vocation demeure celle d'un laïc, grand seigneur, marié et père de cinq enfants. Mais ce laïc assure la direction de conscience de religieuses carmélites à la demande de leurs supérieurs. Henri Gouhier, dans la préface, souligne le caractère tout à fait exceptionnel de la chose. Mais Renty est également tourné vers l'action, et celle-ci se confond avec l'œuvre de la Compagnie du Saint Sacrement fondée en 1627 par le duc de Ventadour et dans laquelle il est admis précisément en 1639. Raymond Triboulet critique les historiens de la Compagnie et accuse de parti pris R. Allier, auteur en 1902 de la fameuse *Cabale des dévots*. Il situe plus justement l'entreprise en son temps, il n'y voit ni complot, ni obsession du secret, mais la discrétion pratique nécessaire à l'efficacité lorsque l'on souhaite transcender les ordres et les états. Loin de représenter les intérêts ultramontains, la Compagnie, plutôt suspecte à Rome, bénéficie au moins en ses premières années de la bienveillance du pouvoir royal. Elle peut ainsi, et Renty en tout premier lieu, militer dans tous les secteurs où s'affirme la Réforme catholique, apostolat missionnaire (Canada), aide aux galériens, soutien aux filles repenties et aux pauvres honteux, surveillance des compagnons. Renty, qui accorde une grande importance au travail manuel, se signale par une particulière vigilance en ce domaine. La biographie se termine en apothéose, c'est l'ascension spirituelle de Renty. Celle-ci a été fortement influencée par ses relations avec le carmel de Beaune, en particulier avec Marguerite du Saint Sacrement qui a propagé la dévotion à l'enfant Jésus. Cette sensibilité est très finement analysée (remarquons qu'à la fin du siècle le culte du roi Jacques II se développera dans les mêmes eaux). Mais Renty est également fasciné par une mystique normande, Marie des Vallées, dirigée par le père Eudes. Sa sensibilité mystique semble très féminine. Renty meurt pendant la Fronde (1649) en réputation de sainteté et fidèle à la cour comme, semble-t-il, la majorité de la Compagnie, contrairement aux idées reçues. Cette biographie spirituelle présente le rare mérite d'éclairer un itinéraire personnel, de décrire un moment du sentiment religieux en s'inscrivant dans l'histoire au sens le plus global du terme.

John H. ELLIOTT, *Richelieu et Olivares*. Trad. de l'anglais Françoise KEARNS-FAURE. Paris, Presses universitaires de France, 1991. 15 x 22, 224 p. (« Histoi-res »).

Que l'on s'en accommode ou qu'on le déplore, la biographie est toujours solidement implantée dans le paysage éditorial actuel. Il y a d'ailleurs longtemps qu'elle ne se limite plus à l'étude d'un personnage précis : elle est devenue un mode de vulgarisation à part entière, dont le but est maintenant de faire revivre pour un large public toute une époque dont le héros n'est plus que le prétexte. Or, avec *Richelieu et Olivares*, publié pour la première fois en 1984 et enfin traduit en français, John H. Elliott contribue à renouveler en profondeur l'approche biographique.

D'abord en adoptant une démarche comparatiste. Le livre n'est plus centré, même artificiellement, sur un personnage quelque peu solitaire et souvent hors du commun. En traitant de manière à peu près égale Richelieu et Olivares, en les comparant terme à terme, J. H. Elliott choisit délibérément de limiter cette polarisation. Il montre que la personnalité de Richelieu, qui a longtemps fasciné les historiens depuis Gabriel Hanotaux, n'est pas aussi exceptionnelle lorsque l'on veut bien s'arrêter un temps sur celle d'Olivares. Leurs formations intellectuelles puisent aux mêmes sources, même si Richelieu, grâce à son évêché de Luçon, s'est doté d'une expérience locale dont Olivares est dépourvu. Leurs carrières suivent des itinéraires parallèles : tous deux profitent des appuis qu'ils ont patiemment entretenus à la cour et parviennent à gagner la confiance de leurs jeunes rois en s'imposant comme leurs mentors, en faisant toute leur éducation politique, en les guidant pas à pas tout en accaparant la réalité du pouvoir. En France comme en Espagne, ils annoncent la fin de l'ère des favoris — ces hommes toujours très controversés dont l'influence, parfois, relevait davantage de critères affectifs que de compétences réelles. De plus, Richelieu et Olivares savent s'entourer d'une clientèle d'hommes sûrs et dévoués : non seulement quelques-uns de leurs plus proches parents, mais aussi et surtout d'hommes prêts à tout parce qu'ils leur doivent tout. Tous deux — Richelieu peut-être plus qu'Olivares — connaissent en outre tous les bénéfices politiques que l'on peut tirer d'un libelle bien écrit et habilement diffusé, qui permet de façonner et de contrôler une frange de l'opinion publique. Enfin, dans les années 1620, les deux ministres, chacun à leur manière, tentent de faire des réformes plus ou moins cohérentes, surtout pour moderniser la fiscalité. À cet égard, Olivares apparaît comme celui des deux qui a le mieux analysé les maux de son pays et les remèdes nécessaires. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant d'imaginer, comme le suggère J. H. Elliott, que Richelieu ait pu emprunter à Olivares un projet de réforme du système militaire (p. 99).

Mais en 1629, l'affaire de Mantoue remet à vif le conflit lancinant qui oppose la France et l'Espagne depuis le début du xvi<sup>e</sup> siècle. En évoquant longuement cette crise à travers le schéma comparatiste qu'il s'est fixé depuis le début de son ouvrage, J. H. Elliott en restitue toute l'acuité et surtout en fait un véritable tournant de l'histoire européenne au xvii<sup>e</sup> siècle. En effet, en décidant d'intervenir à Mantoue, Olivares est obligé d'abandonner toute idée de réforme pour se vouer à

l'effort de guerre. Comme Richelieu, il est convaincu que l'affrontement armé entre la France et l'Espagne est inévitable. Au cours des quelques années qui séparent l'affaire de Mantoue de la déclaration de guerre (1635), chacun des deux ministres se consacre de plus en plus à la préparation de ce conflit. Pendant cette période, tous deux accroissent leur pouvoir et, paradoxalement, perdent petit à petit leur liberté de manœuvre, puisque toute leur énergie n'est plus tendue que vers la victoire qu'il faut nécessairement remporter sur l'autre. C'est alors que l'on aboutit au terme logique de cette étude : pourquoi Richelieu a-t-il réussi, pourquoi Olivares a-t-il échoué ? En posant la question de façon aussi abrupte, J. H. Elliott contribue encore une fois à renouveler le genre biographique. En effet, il démontre que, malgré les qualités et les défauts de chaque ministre, la guerre ne pouvait être qu'un échec pour l'Espagne, ne serait-ce qu'en raison de son incapacité financière à mener le conflit sur deux fronts : contre la France et contre les Provinces-Unies. Ce faisant, J. H. Elliott remet à leur juste place les capacités personnelles des gouvernants, car il restitue en fin de compte toute l'importance des structures administratives, fiscales, militaires sur lesquelles tout homme d'État, quelles qu'en soient les compétences, n'a qu'une prise limitée.

Ainsi, contrairement aux craintes qu'il énonce en introduction, J. H. Elliott n'a pas écrit « un Wimbledon historiographique » (p. 15) : il a donné toutes ses lettres de noblesse à la biographie comparatiste tout en sachant relativiser le poids réel des individualités face aux pesanteurs de leur temps.

Laurent BOURQUIN.

Perle BUGNION-SECRETAN, *La Mère Angélique Arnaud, 1591-1661. D'après ses écrits. Abbessse et réformatrice de Port-Royal*. Paris, Cerf, 1991. 14,5 x 23,5, 274 p. (« Histoire »).

Nos bibliothèques jansénistes viennent de s'enrichir récemment de quelques titres importants qui concernent Pascal, sa pensée, son œuvre et l'influence qu'il a eue sur les esprits de son temps. On songe à Pierre Magnard, *Pascal, la clé du chiffre*, Paris, Ed. universitaires (« Philosophie européenne »), 1991, rééd. de *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Belles Lettres, 1975, à Antony McKenna, *De Pascal à Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, distribué en France par Universitas, et surtout au tome III des *Œuvres complètes* de Pascal éditées par Jean Mesnard, qui comporte les « Œuvres diverses, 1654-1657 », c'est-à-dire les grands textes des années de « conversion », les *Provinciales*, l'*Entretien avec M. de Sacy*, le *Mémorial*, les *Écrits sur la grâce...* Et ces ouvrages, s'ajoutant aux autres sur Pascal, ou MM. de Port-Royal, ou Saint-Cyran... finiraient par donner à penser que le jansénisme n'a été qu'une affaire d'hommes. Comme si Port-Royal n'avait pas été d'abord un monastère de cisterciennes.

C'est contre une telle impression qu'a voulu réagir Perle Bugnion-Secretan. Elle a donc reconstitué la biographie de la Mère Angélique Arnauld « d'après ses

écrits ». Ce sont en effet trois sources qu'elle cite abondamment : la Relation écrite entre décembre 1654 et janvier 1655 dans l'édition de Louis Cognet, *Relation écrite par la Mère Angélique sur Port-Royal*, Paris, 1949, les *Lettres de la Révérende Mère Marie Angélique Arnauld, abbesse et réformatrice de Port-Royal*, 3 vol., Utrecht, 1742-1744, enfin les *Entretiens ou Conférences de la Révérende Mère Angélique Arnauld, abbesse et réformatrice de Port-Royal*, Bruxelles, 1757. Le propos de l'auteur est clair : « peut-être qu'après tant d'historiens masculins, depuis Sainte-Beuve y compris, il fallait une femme pour rappeler que c'était une femme qui avait réformé Port-Royal. »

Lorsqu'elle expose son dessein et sa démarche dans l'« Introduction », l'auteur fait montre d'une humilité toute janséniste : « sans recherches érudites, que d'autres, je l'espère, seront peut-être incités à poursuivre, avec un minimum de commentaires et sans aucune prétention à faire œuvre littéraire, j'ai essayé de faire revivre la Mère Angélique essentiellement par la lecture attentive de ses écrits » (p. 11). Elle a fait, à vrai dire, davantage, ainsi que le révèle la « Bibliographie, liste non exhaustive des sources citées ou consultées » des pages 241-247 : on y repère 30 entrées (un seul manuscrit) sous la rubrique « XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle », et 90 entrées (dont 41 ouvrages parus depuis 1980) sous la rubrique « XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle ».

Perle Bugnion-Secretan a trouvé la matière à camper « une belle figure de femme, austère, certes, femme de devoir, mais aussi toute pétrie de charité, plus humaine qu'elle ne le paraît parfois. Et surtout femme de courage » (p. 10). Une femme, enfin, qui œuvre, à sa manière, pour l'émancipation des femmes de son temps. L'auteur ne manque pas de mettre en lumière cet aspect, et se plaît à nous présenter comment son héroïne a libéré les religieuses de Port-Royal de la juridiction des moines de Cîteaux, des procéduriers qui n'entendent rien à la réforme monastique, en les plaçant sous celle de l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, plus compréhensif (p. 49-50) et comment elle leur a donné « voix au chapitre », faisant du monastère pour elles « un espace de responsabilité et de liberté » (p. 97). Il y a encore les fillettes pensionnaires de Port-Royal, qui apprennent « des Mères et des maîtresses de Port-Royal [...] le courage de s'affirmer » et qui sont devenues à la suite de leurs études au monastère « des femmes qui, face à l'autorité de l'Église et face à l'autorité du roi, ont renversé le mythe de la faiblesse inhérente à leur sexe » (p. 156). Enfin, va dans le même sens le rôle de véritable directeur de conscience qu'elle tient auprès de dames, la princesse de Guéméné, Mme de Sablé, la duchesse de Longueville ou Mme d'Aumont (p. 77-81), ou encore Marie de Gonzague, qui devient reine de Pologne en 1645-1646 (p. 85-93) : à toutes, elle enseigne la liberté chrétienne au sein même de cette « captivité » qu'est leur état d'épouse (p. 154).

La belle page consacrée à la journée des Guichets du 19 septembre 1609 (la Mère Angélique n'a que dix-huit ans) permet à l'auteur de mettre en place la dialectique soumission-libération/révolte qu'elle perçoit comme étant au fondement de la pensée, du comportement et de la spiritualité de l'abbesse de Port-Royal. Non sans finesse, elle présente en effet cet événement comme « un acte à la fois de volonté et d'obéissance [à la Règle dans toute sa sévérité], de résistance à l'autorité du père, symbole de toute autorité » (p. 27). Comme on n'a pas là l'un des moindres traits du jansénisme français, on est conduit à s'interroger sur

l'influence réelle qu'a pu exercer Angélique Arnauld sur le mouvement tout entier. Perle Bugnion-Secretan reproche à « trop d'historiens de Port-Royal [de n'avoir pas] rendu à la Mère Angélique la voix qu'elle a tout de même fait entendre en son temps » (p. 59). Ces hommes « étaient-ils, ou sont-ils encore, persuadés que la femme dans l'Église ne peut avoir qu'une place en second rang, sauf de rares exceptions » ? Sous la question pointée assurément l'accusation.

La troisième partie de son étude, « Temps des épreuves », cherche en effet à montrer que la Mère Angélique a joué son rôle dans l'histoire mouvementée du jansénisme, l'« Emprisonnement de Saint-Cyran » (chap. xx), l'« enjeu théologique » qui pousse à « abattre Arnauld » (chap. xxi), l'« enjeu politique » qui entraîne à « abattre Port-Royal » (chap. xxii), « Les Provinciales, Le Miracle de la Sainte-Épine » (chap. xxiii)... Le contraste avec le « Temps du silence » qui a suivi la mort de l'abbesse, à quoi est consacrée la quatrième partie du livre, n'en est que renforcé. L'auteur cite le commencement de la première leçon que Sainte-Beuve donne à Lausanne en 1837 : « L'histoire de Port-Royal peut être divisée en trois périodes : celle de François de Sales, celle de Zamet et celle de Saint-Cyran » (p. 229) pour stigmatiser la négligence des historiens dont « on aurait pu penser [qu'ils] reconnaîtraient à la Mère Angélique la place qui est la sienne au cœur de l'histoire de Port-Royal ». Les pages 229 à 234 (« Histoire et littérature », chap. xxvi) présentent l'inventaire de ceux, de Sainte-Beuve à Henri Gouhier, auteur en 1986 d'un *Pascal, conversion et apologétique*, en passant par Montherlant, le chanoine Cristiani ou Henri Brémond, qui ont présenté une histoire du jansénisme purement masculine, multipliant « les omissions et les inexactitudes » (p. 235). Pour l'auteur, autant qu'« au travers de Pascal et de Racine, par les tableaux de Philippe de Champaigne, par les travaux des solitaires, même par certains livres des Petites Écoles comme la *Grammaire* et la *Logique* », Port-Royal survit dans la « lutte [menée] pour la défense d'un espace où la conscience puisse faire entendre sa voix, où une minorité puisse vivre librement, dans la tolérance et le respect de sa différence, une lutte menée par un monastère de femmes jusqu'à son extinction par les "puissances", comme disait la Mère Angélique, en un temps d'oppression des femmes et de pouvoir absolu de l'Église et du roi » (p. 236). Le chapitre xxvii, « Pérennité » (p. 235-239), qui clôt cette biographie de la Mère Angélique cherche à le démontrer.

On aurait pu évoquer, également, tout ce qui témoigne de l'ambiguïté du rapport au siècle dans l'histoire de Port-Royal, le monastère et le mouvement : la stratégie familiale qui ne s'arrête pas avec les manœuvres qui ont fait de la petite Jacqueline Arnauld la Mère Angélique, abbesse de Port-Royal — le jansénisme est aussi une affaire de familles, les Arnauld, les Marion, les Lemaître, les Pascal y tenant un rôle de premier plan (p. 34-35) ; le jeu des amitiés et des clientèles qui a ses conséquences sur l'histoire du jansénisme (p. 61-62) ; le problème de l'argent — acceptera-t-on telle novice richement dotée mais de laquelle on pressent la faiblesse de la vocation ? La réponse n'est pas toujours négative (p. 41 et 99-100). On a préféré souligner l'intention de l'auteur qui sous-tend tout son travail. Le lecteur sera peut être surpris par ce livre où a été mise en œuvre une histoire très engagée, et à coup sûr partagé entre l'intérêt que présente la consultation de ce

dossier bien étayé et l'irritation devant les perspectives féministes dont l'outrance lui paraîtra bien obsolète.

Thierry WANEGFFELEN.

Jean LESAULNIER, *Port-Royal insolite*. Éd. critique du *Recueil des choses diverses*. Paris, Klincksieck, 1992. 16,3 x 25, 932 p.

Sous le titre général *Port-Royal*, les éditions Klincksieck proposent des publications savantes de documents issus des milieux jansénistes. Jean Lesaulnier inaugure brillamment la série avec ce *Port-Royal insolite* vu à partir du *Recueil des choses diverses*. Ce manuscrit est constitué de 1 460 passages différents et d'inégales longueurs. Il aborde sans ordre apparent tous les sujets possibles, rumeurs de la cour, vie quotidienne des Parisiens, maladies des hommes en vue, mais surtout les multiples domaines de la vie savante et, en tout premier lieu, les questions religieuses, éditions, traductions et interprétations de la Bible et des Pères.

Le *Recueil* a été lu et utilisé depuis des décennies par les historiens du xvii<sup>e</sup> siècle car il livre sur Pascal, La Fontaine, Arnauld, Bossuet, Richard Simon et bien d'autres des renseignements de grand intérêt. Mais, pour la première fois, la tâche immense de Jean Lesaulnier permet de dépasser ces lectures fragmentées et restitue, sinon l'original (à jamais perdu ?), du moins le texte dans sa totalité et dans son déroulement réel. C'est tout l'univers intellectuel, l'outillage mental des hommes du xvii<sup>e</sup> siècle qui surgissent ainsi de ces notes ponctuelles, de ces échos de voix du passé, avec le charme impromptu du vivant. Des références précises permettent de situer la rédaction originale du *Recueil* entre 1670 et 1671, même si des notes probablement surajoutées abordent des événements légèrement postérieurs.

Mais qui est l'auteur de ce document ? Cette recherche a mobilisé bien des énergies. Dès 1949, Jean Orcibal en avait identifié le terreau : il reconnaissait dans ces propos des conversations tenues dans les salons des Liancourt en Beauvaisis ou à Paris. Jean Mesnard, en 1964, suggérait comme auteur, non du manuscrit lui-même, mais de l'original dont il s'inspire, le chanoine de Senlis, ami des Liancourt, Jean Deslyons. Jean Lesaulnier démontre cette hypothèse avec une rigueur qui emporte la conviction. Il réussit également à reconstituer, à partir des nombreuses personnalités évoquées dans le *Recueil*, les réseaux de solidarité déterminants dans la diffusion du jansénisme. Nous retrouvons bien sûr les familiers des Liancourt, tout comme de composites « amis et relations du dehors ». Mais surtout, source de première importance, le *Recueil* dresse « un tour d'horizon des diocèses dans lesquels les amis de Port-Royal exercent des fonctions ecclésiales » (p. 98). C'est ainsi que, de Beauvais à Alet, Angers, Pamiers, Boulogne, Reims, Comminges, Tournai, Châlons, Meaux, Orléans, Agde, Laon..., nous faisons le tour de l'influence de Port-Royal. Nous voyons essaimer une spiritualité, rayonner, à partir d'une paroisse ou d'un séminaire, amitiés et fidélités qui ne se démentiront pas dans l'épreuve. La dimension humaine se trouve ainsi restituée et

permet de nuancer la vision traditionnelle d'un mouvement tragique, solennel et figé. D'où le titre bien mérité de Port-Royal *insolite*.

Monique COTTRET.

Bruno NEVEU, *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Naples, Bibliopolis, 1993. 15,2 x 22,5, 758 p. (« Istituto italiano per gli studi filosofici », serie Studi, XII).

Bossuet avait légué à la postérité ses *Variations des églises protestantes*, B. Neveu s'attache, pour sa part, à dégager les « évolutions » de l'Église romaine (p. 81). On énoncera, chemin faisant, en une formule saisissante, ce « leurre de la coïncidence » entre le présent et le passé, le « sens de l'auteur, le sens du texte et sa réception » qui guette toute herméneutique (p. 137). Ainsi la lecture, fallacieuse selon l'auteur, que le jansénisme effectue de saint Augustin renvoie-t-elle à une vision ahistorique de l'Église qui postule une continuité, une identité entre des époques dissemblables, le <sup>v</sup> siècle de l'évêque d'Hippone et notre <sup>xvii</sup> siècle français ou batave. Comme l'aurait dit Michel de Certeau, fréquemment cité en ces pages, il ne faut pas confondre le lieu « d'où l'on parle », et le moment dont il est parlé. Mais ce procès ne vaut-il que pour le seul jansénisme ? Bruno Neveu reconnaît bien (p. 757) que les « esprits du <sup>xvii</sup> siècle » étaient, dans leur ensemble, « peu enclins à admettre l'existence de faits dogmatiques que la tradition dévoilerait progressivement ».

La catholicité que décrit l'ouvrage est avant tout romaine, romaine par hantise du gallicanisme pourrait-on dire. Mais la prééminence de Rome, sa suprématie ne sont pas exclusifs d'un détour discret par Oxford, et par l'enseignement du cardinal Newman, prompt à conjuguer tradition et historicité, éternité et évolution. Dans son plaidoyer final pour l'infaillibilité pontificale, qui permet le dévoilement du « sens dogmatique » aux « yeux de feu de l'organe de la foi » (p. 756-757), l'auteur semble admettre une « évolution dans la présentation du dépôt révélé, et par-là un rôle particulier confié au magistère ».

Dans son architecture même, ce livre foisonnant reproduit cette exigence problématique : concilier la fugacité des références et l'éternité des propositions. « Le travail d'interprétation n'est jamais achevé, note la conclusion, la tâche de l'herméneutique juridique est de concilier hier et aujourd'hui » (p. 750). Cinq chapitres rythment, plus qu'ils n'enferment, la réflexion : *Vestigia, Antiquitas redux, Ars censoria, Pervigil argus, Sensus et sententia*.

Le premier chapitre dresse un vaste panorama de l'outillage conceptuel que l'Antiquité, mais aussi le Moyen Âge, ont légué à l'Église tridentine. Le souci de l'hérésie est une constante — tout comme l'affirmation de l'orthodoxie. S'il admet le rôle de l'hérésie dans la fixation formelle du dogme, l'auteur refuse cependant toute antériorité de l'erreur sur la vérité : « L'orthodoxie jouit d'une existence distincte, autonome, fondée sur sa nature riche et diverse. Elle a priorité sur l'hérésie » (p. 41).

Le chapitre 2 montre la complémentarité de la Tradition et de l'Écriture, mais pour préciser qu'il s'agit en fait de « deux ensembles de même nature transmis sous des formes différentes », tout en constituant « deux modes gémellaires d'expression contenant chacun en plénitude la Révélation » (p. 130). Il refuse également l'identification terme à terme de l'aventure de la Réforme et de l'imprimerie, en notant finement, qu'à s'en tenir à la production imprimée, « Rome est [...] une autre Genève » (p. 142). De même, l'auteur rend-il à Rome ce qu'il prend à Jansénius, suspecté de faire de « saint Augustin l'interprète de la foi de l'Église et non de l'Église l'interprète de saint Augustin » (p. 180).

Le chapitre 3 distingue nettement le travail interprétatif de l'Église de la simple érudition des « antiquaires ». Il convient d'admettre la « perpétuelle réécriture du dogme » par le pontificat (p. 240). Cet *aggiornamento* permanent n'empêche cependant pas Bruno Neveu de décocher quelques flèches à l'adresse des catholiques actuels : « Une nouvelle évolution se produit [...]. On voit apparaître une hérésie latente [...] Implicite, insidieuse, "cryptogamique", elle est celle de catholiques qui sont des hérétiques à l'intérieur de l'Église, et n'ont pas l'intention d'en sortir » (p. 751-752).

« Quel parcours conduit de l'appréhension du texte théologique à la censure ? », se demande le chapitre 5 (p. 384). L'Église romaine utilise tour à tour l'« attirail scolaire » de la saine correction (contre les jansénistes) et l'« appareil guerrier » (contre les protestants). L'Église est une mère rigoureuse qui châtie ces figures de mauvaises femmes que sont l'hérésie — « vieille hideuse vomissant une flamme empoisonnée, [...] les cheveux épars comme les opinions perverses, le corps nu en signe d'impudicité morale » — ou l'erreur — « *mulierculae* dogmatisantes, affublées de besicles et de bonnets carrés, théologastres femelles plus ridicules qu'effrayantes » (p. 383). Cet extraordinaire commentaire iconographique constitue l'un des sommets du livre, tout comme l'admirable mise au point sur la « constellation sémantique *actor, auctor, auctoritas* » (p. 505 sq.). La relation littéraire entre l'homme et l'œuvre, l'énonciation et l'énoncé se modifie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle — reconnaissance de la propriété littéraire en 1793.

L'auteur que cerne la censure romaine n'est pas l'individu singulier, cet être de passion et d'émotion auquel nous a accoutumés le romantisme. Non, reprenant les interrogations de Marc Fumaroli sur la *res literaria*, Bruno Neveu établit une distinction entre l'individu et l'auteur : « Jansénius, Fénelon, n'ont pas été jugés comme personnes ni taxés par l'Église d'hérésie ou d'attachement suspect. L'auteur, le moi de papier, est seul en cause » (p. 510). L'écrivain de la première modernité ne se confond donc guère avec l'auteur romantique. Pas plus du reste qu'avec l'auteur médiéval — auquel Bruno Neveu a consacré des pages tout aussi remarquables dans son chapitre 2 : « La composition et la propriété littéraire tendent à demeurer collectives, cumulatives plutôt. On écrit avec tous ceux qui ont écrit avant soi, on recherche l'emprunt, on se plie à l'imitation, on se soucie peu d'affirmer son identité. Il suffit d'être un anneau dans la chaîne de la transmission » (p. 134). L'auteur, ici, vaut par les autorités qui jalonnent son texte ; l'auteur romantique, lui, est acteur. L'auteur moderne se situe à la charnière de ces trois modes : *auctor, actor, auctoritas*...

D'une grande originalité, ce monument d'érudition et de rigueur constitue à bien des égards une somme inimitable. La modestie du ton n'empêche pas la ful-

gurance de l'intuition. Palimpseste ou cénotaphe, cet hommage rendu à une censure doctrinale qui n'est plus à le mérite de témoigner, quand bien même on n'en partagerait pas la nostalgie, des fulminations qui se sont tuées — ou peu s'en faut.

Bernard et Monique COTTRET.

Gilles DEREGNAUCOURT, *De Fénelon à la Révolution : le clergé paroissial de l'archevêché de Cambrai*. Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1991. 16 x 24, 434 p., bibliogr.

L'ouvrage, tiré de la thèse de l'auteur soutenue en 1988, se propose de retracer, dans tous ses aspects — religieux, sociologique, intellectuel, idéologique — ce que fut le clergé paroissial du diocèse entre deux tournants majeurs de son histoire : la profonde et radicale remise en ordre de la contre-réforme et le schisme résultant du serment de 1791. Comment est-on passé, en deux siècles à peine, d'une région très touchée par le protestantisme à ce véritable vivier de prêtres que constitue le département du Nord au XIX<sup>e</sup> siècle ? Seul le renouveau religieux issu de la Réforme catholique peut expliquer cette mutation.

Le diocèse de Cambrai, né, au plus fort des troubles du XVI<sup>e</sup> siècle, de la volonté de créer une « frontière de christianisation tridentine », relève, durant presque tout le XVIII<sup>e</sup> siècle encore, d'une double souveraineté politique. Riche en hommes et foisonnant d'activités variées, très urbanisé déjà, il est dominé par une Église que l'on dit riche et puissante — elle possède 40 % du sol. Le clergé paroissial, au contact des fidèles autant que de la hiérarchie, constitue l'objet idéal d'une étude de la vie religieuse.

Gilles Deregnaucourt mène celle-ci en trois temps, conduisant le lecteur à suivre le cheminement des prêtres : il évoque successivement le recrutement sacerdotal, la formation des prêtres et le ministère paroissial.

La première partie, fondée sur des sources variées — notamment le *Status generalis* de 1716, divers états du clergé, mais aussi plus de 2500 titres patrimoniaux — remet en cause, pour le diocèse, la notion de recul des vocations au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le taux d'encadrement des fidèles, s'il fléchit légèrement après 1760, n'en demeure pas moins excellent : un ecclésiastique pour 110 à 130 habitants à la fin de l'Ancien Régime, il est encore permis de parler de « pléthore cléricale ». Toutes les parties du diocèse sont fécondes en vocations, mais, autre trait original, la campagne est nettement plus pourvoyeuse de prêtres que les villes dans une région pourtant très urbanisée. L'étude de l'origine sociale du clergé offre aussi des résultats surprenants : si les clercs sont issus, comme partout, de milieux favorisés, bien au-delà du seuil d'indépendance économique défini par les historiens, leurs familles exercent surtout des activités de production, agricole notamment. L'auteur y décèle un trait d'archaïsme dans un diocèse en mutation socio-économique.

L'abondance des vocations cléricales s'explique en partie par une culture religieuse spécifique, réconciliant le catholicisme post-tridentin et la religion popu-

laire, ainsi que par un niveau d'alphabétisation très élevé (la cartographie des vocations recouvre largement celle du recrutement des prêtres). Elle se double d'un système de formation fort efficace, qui constitue l'objet de la seconde partie — sans doute la plus passionnante — de l'ouvrage.

Du collège au séminaire, il ne faut pas moins de treize ans d'études, en moyenne, pour devenir prêtre. Les humanités, où l'on apprend surtout à s'exprimer en français et en latin, sont suivies de deux années de philosophie à l'Université de Douai ou de Louvain, puis de trois ou quatre ans de théologie. Munis de cette formation théorique restant d'une grande orthodoxie doctrinale, les aspirants au sacerdoce sont admis au séminaire diocésain où ils reçoivent un enseignement séparé, spécifique, visant à les préparer à leur ministère. L'inventaire de la bibliothèque du séminaire se signale par l'absence d'ouvrages récents et montre à l'évidence qu'il s'agissait plus de modeler un clergé soumis et efficace que de le rendre capable d'une véritable réflexion théologique. Le modèle proposé, « définitif et intemporel », est celui de l'Église tridentine.

De même, la discipline imposée aux séminaristes, que l'auteur, après l'avoir décrite, qualifie de « dressage », leur inculque les vertus d'humilité, d'obéissance, de soumission à la volonté divine, qui les rendront aptes à exercer leur activité future.

La troisième partie (« Les prêtres de paroisse, les hommes et Dieu ») permet d'entrevoir le résultat de ce système de formation. À leur sortie du séminaire, les prêtres doivent encore justifier d'un revenu assuré par leur famille — le fameux titre patrimonial — et passer quelques années comme vicaires avant de pouvoir se présenter au concours qui les munira d'un bénéfice. Ce système de recrutement, voulu par le concile de Trente, permet à l'évêque de détourner le système bénéficial, d'éviter le clientélisme et d'assurer une grande stabilité dans les cures. Il se traduit par un âge élevé des curés : en 1776, un curé sur dix seulement a moins de quarante ans.

Une fois munis de leurs bénéfices, les curés peuvent jouir, dans leur majorité, d'une situation matérielle confortable : 950 à 1 200 livres de revenu annuel, en moyenne. Contrairement au siècle précédent, où le clergé paroissial était loin d'être irréprochable, les déviances jugées à l'officialité sont relativement rares, ce qui témoigne du succès de la moralisation voulue par les évêques. Au dire de leurs doyens, le comportement des curés évoque souvent l'idéal du « bon prêtre », tel que l'a défini l'école française de spiritualité. Pieux, soumis, prudents, s'acquittant bien de leurs tâches pastorales, ils offrent aux fidèles un modèle à imiter. Peu touchés par le jansénisme, ils ne sont guère tentés, à la fin du siècle, par le richérisme. Leur esprit revendicatif ne s'exprime qu'à l'occasion de procès contre les gros décimateurs.

On comprend dès lors que ce clergé si sage, si soumis et, bien que fort instruit, si étranger aux idées des Lumières, n'opte que rarement, en 1791, pour l'Église constitutionnelle : la nouvelle conception du prêtre qu'elle propose est aux antipodes du modèle tridentin, celui du prêtre séparé des autres, qui prévaut encore, on l'a vu, dans le diocèse.

La lecture, au demeurant fort agréable, de cet ouvrage laisse l'impression d'un clergé modèle dans un diocèse modèle, grâce à un système de formation et de recrutement particulièrement efficace. L'étude se démarque de travaux parallèles

sur d'autres diocèses par la diversité des sources utilisées : ici, pas de visites pastorales, mais des archives formant série (titres patrimoniaux, registres de l'Officiat) heureusement croisées avec des documents plus particuliers (papiers de l'économiste du séminaire, journal du curé de Lessines...). Ses conclusions, par ailleurs, amènent à revoir certaines idées reçues telles que la baisse des vocations au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'origine modeste du clergé paroissial ou son engagement dans la Révolution.

Anne BONZON-LEIZÉROVICI.