



**HAL**  
open science

## La dissidence religieuse pendant la Restauration anglaise: écritures, représentations, identités

Anne Dunan-Page

► **To cite this version:**

Anne Dunan-Page. La dissidence religieuse pendant la Restauration anglaise: écritures, représentations, identités. Histoire. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2008. tel-01053190

**HAL Id: tel-01053190**

**<https://theses.hal.science/tel-01053190>**

Submitted on 5 Aug 2014

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

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

**Anne DUNAN-PAGE**

**Institut de Recherches sur la Renaissance, l'Âge classique et les Lumières  
UMR 5186 du CNRS  
Université Paul Valéry, Montpellier III  
Route de Mende  
34199 Montpellier Cedex 5**

**La dissidence religieuse pendant la Restauration anglaise.**

**Écritures, représentations, identités**

## **Document de synthèse**

Dossier présenté en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches

sous la direction du Professeur Luc Borot (Montpellier III)

**Date de soutenance : 5 juillet 2008**

Composition du jury :

M. le Professeur Luc Borot (Université Paul Valéry, Montpellier III), directeur

Mme le Professeur Line Cottagnies (Université Paris III, Sorbonne Nouvelle)

M. le Professeur Franck Lessay (Université Paris III, Sorbonne Nouvelle)

Mme le Professeur Margaret Llasera (Université de Nice, Sophia Antipolis)

M. le Professeur Pierre Lurbe (Université Rennes II, Haute Bretagne)

## REMARQUES GÉNÉRALES

Sont présentés en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches

### 1) Volume 1

- un document de synthèse
- une bibliographie
- un index

### 2) Volume 2 :

- Reproduction de 16 articles ou chapitres d'ouvrages publiés ou sous presse

A été exclu « John Bunyan's *A Confession of My Faith and Restoration Anabaptism* », *Prose Studies* 28.1, April 2006, p. 19-40, qui présente des conclusions parues un an plus tard dans la monographie *Grace Overwhelming*.

### 3) Un exemplaire de la monographie *Grace Overwhelming : John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Bern, Oxford et New York, Peter Lang, 2006, 355 p.

**On précise que les p. 193-224 (les traités sur la distinction théologique entre la peur et la crainte) et les p. 289-298 (sur le « télescope de la foi ») ont toutefois déjà fait l'objet d'études préalables dans la thèse, même si elles ont été largement augmentées. Sur les 287 pages de texte (hors préliminaires, bibliographie, index), il convient donc de considérer que seules 245 pages constituent un travail entièrement original.**

Des exemplaires des trois ouvrages collectifs suivants seront disponibles lors de la soutenance pour consultation :

- Anne DUNAN-PAGE (éd.), *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- Anne DUNAN-PAGE et Beth LYNCH (éds), *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- *Les Huguenots dans les Îles britanniques de la Renaissance aux Lumières. Écrits religieux et représentations*, textes réunis par Anne DUNAN-PAGE et Marie-Christine MUNOZ, Paris, Honoré Champion, 2008, collection 'Vie des huguenots'.

Les travaux notés « sous presse » sont ceux dont le manuscrit a été accepté, révisé après corrections et propositions d'un comité éditorial, corrigé sur épreuves et qui sont en cours d'impression. Le délai de publication varie de quelques semaines à quelques mois. Les travaux notés « à paraître » sont ceux dont le manuscrit a été accepté, révisé après corrections et propositions d'un comité éditorial, parfois, mais pas toujours, corrigé sur épreuves, et qui n'ont pas encore été soumis par l'éditeur à l'imprimerie. Le délai de publication est de quelques mois à une année.

Dans la majorité des cas, pour les textes sous presse ou à paraître, ont été reproduits les pdf gracieusement fournis avant publication par les directeurs du volume ou de la revue, ce qui a permis de faire figurer les numéros de pages tels qu'ils apparaîtront dans la version imprimée.

Les conventions d'écriture adoptées dans le document de synthèse rédigé en français sont pour l'essentiel celles de la troisième édition du *Lexique des règles typographiques en usage à l'Imprimerie Nationale* (Paris, Imprimerie Nationale, 2002) au lieu des conventions anglo-saxonnes du type *MLA* ou *MHRA*. Toutefois, pour plus de lisibilité, les références aux ouvrages cités ont été incluses dans des notes de bas de page et non dans le corps du texte.

La double numérotation a été insérée dans le volume 2 pour faciliter la recherche.

# SOMMAIRE

## VOLUME 1

### *Abbréviations*

### Introduction

#### Chapitre 1 La dissidence à la Restauration : historiographie, méthodes, révisionnisme

- 1) Périodisation
- 2) Retour sur les appellations : dissidents et non-conformistes
- 3) Le courant révisionniste
- 4) Révisionnisme et sociologie
- 5) Religion et opinion publique

#### Chapitre 2 Dissidence et littérature

- 1) Littérature, civilisation et critique historique
- 2) Le corpus
- 3) Littérature populaire
- 4) Une littérature dissidente ? Croisement des points de vue
- 5) Diffusion, censure et controverse anglicane

#### Chapitre 3 Identités dissidentes

- 1) La dissidence et les discours de l'extrême
  - a) Dissidence et radicalisme
  - b) Dissidence et hérésie
  - c) La littérature de l'extrême
- 2) Littérature et médecine
- 3) Les dissidents français

#### Chapitre 4 Perspectives et nouvelles lectures

- 1) La réception du *Pilgrim's Progress*
- 2) Les huguenots pendant la Restauration
- 3) Naissance et affirmation du mouvement baptiste : l'exemple des livres d'Église

### Conclusion

### *Bibliographie*

### *Index*

## ABRÉVIATIONS DES TRAVAUX PERSONNELS CITÉS DANS LE DOCUMENT DE SYNTHÈSE

- AUTORITÉ « Les non-conformistes anglais pendant la Restauration : entre autorité divine et autorité ecclésiastique », *Protestantisme et autorité*, études réunies par Françoise KNOPPER, Jean-Louis BRETEAU et Bertrand VAN RUYMBEKE (éds), *Anglophonia. French Journal of English Studies*, 17, 2005, p. 275-87.
- DRAGONNADE « La dragonnade du Poitou et l'exil des huguenots dans la littérature de controverse anglaise », *Moreana* 171-72, décembre 2007, p. 86-112.
- ENFER « Les élus de Dieu et l'expérience de l'enfer au XVII<sup>e</sup> siècle : les fruits de l'abandon spirituel dans l'*ordo salutis* », dans François LAROQUE et Franck LESSAY (éds), *Enfers et Délices à la Renaissance*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 59-76.
- FUNÉRAILLES « Les funérailles du Comte d'Essex (1646) ou les contradictions de l'iconoclasme parlementaire », dans Michel BANDRY et Jean-Marie MAGUIN (éds), *La Contradiction*, Actes du Congrès de la Société des Anglicistes de l'Enseignement Supérieur, Montpellier, Presses Universitaires de Montpellier, 2004, p. 159-82.
- Grace Overwhelming* Anne DUNAN-PAGE, *Grace Overwhelming : John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, New York, Bern et Oxford, Peter Lang, 2006.
- HOLY WAR « Les représentations du divin et de la guerre dans *The Holy War* de John Bunyan », dans Gilles TEULIÉ (éd.), *Les discours religieux et la guerre dans le*

- monde britannique*, Montpellier, Presses Universitaires de Montpellier, 2006, p. 125-44.
- HUGUENOTS, *introduction* « Introduction », dans Anne DUNAN-PAGE (éd.), *The Religious Culture of the Huguenot, 1660-1750*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 1-21.
- L'ESTRANGE, *huguenots* « Roger L'Estrange and the Huguenots : Continental Protestantism and the Church of England », dans Anne DUNAN-PAGE et Beth LYNCH (éds), *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 109-30.
- L'ESTRANGE, *introduction* « Introduction » (en collaboration), dans Anne DUNAN-PAGE et Beth LYNCH (éds), *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 1-5.
- L'ESTRANGE, *traductions* « Roger L'Estrange, les Français et la presse : traductions, transmission et propagande anglicane, 1678-1681 », *CER-RI, Cahiers d'Études du Religieux. Recherches Interdisciplinaires*, 2, mars 2008, p. 1-12.  
<http://www.msh-m.fr>
- MARTYRS « Peur du pouvoir temporel, peur du pouvoir éternel : Foxe et les martyrs de la Restauration », dans Jean PIRONON et Jacques WAGNER (éds), *Formes littéraires du théologico-politique de la Renaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe*, Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, 19-21 septembre 2002, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2003, p. 303-16.
- MÉLANCOLIE « Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente », *Études Épistémé*,

« Science(s) et Littérature(s) », 7, printemps 2005, p. 65-93.

<http://www.etudes-episteme.org/ee/articles.php?lng=fr&pg=21>.

## PARABOLES

« *Parables run not always upon all fours* : emblèmes, allégories et défense du style métaphorique chez Richard Bernard, Benjamin Keach et John Bunyan », *Bulletin de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> Siècles*, 58, juin 2004, p. 131-45.

## VENNER

« L'insurrection de Thomas Venner (1661) : anglicanisme et dissidence au défi des prophéties », dans Line COTTEGNIES, Claire GHEERAERT-GRAFFEUILLE, Tony GHEERAERT, Anne-Marie MILLER-BLAISE et Gisèle VENET (éds), *Les Voix de Dieu : Littérature et prophétie en France et en Angleterre à l'Âge baroque*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 227-39.

## VOYAGE

« *The Pilgrim's Progress* de Bunyan ou le voyage spirituel : du bon usage de la méditation », dans Jean VIVIÈS (éd.), *Lignes de fuite. Littérature de voyage de la littérature anglophone*, coll. « Écritures du voyage », Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, p. 29-46.

## WHITE

« « The Portraiture of John Bunyan » Revisited : Robert White and Images of the Author », *Bunyan Studies*, 2009, à paraître.



## Errata. Volume 1, document de synthèse

### Préliminaires

- p. v réf. de DRAGONNADE p. 86-12, lire « p. 86-112 »  
p. vii réf. VOYAGE : à la fin une ) parasite

### Chapitre 1

- p. 28 : c'est cette perspective qui a (omis) été adoptée  
p. 29 : « mis à jour », lire « mis au jour »  
p. 39, §2, l.4 : « à la fin du 17<sup>e</sup> et au début du (omis) 18<sup>e</sup> »

### Chapitre 2

- p. 51 : « HOLY WAR, et dans » lire « HOLY WAR et, dans »  
p. 59 : « Apporterai deux nuances », lire « apporterais »  
p. 62 : « *A Considerations and Proposals* », lire « *Considerations and Proposals* »  
p. 66 : note 20, « *Exorcisme* », lire « *Exorcism* »  
p. 67 : note 21, « *Monoply* », lire « *Monopoly* »

### Chapitre 3

- p. 73 : « mettre à jour », lire « mettre au jour »  
p. 75 : fin du §1: « qu'il qu'il est était », lire « qu'il était »  
p. 80 : « le 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles », lire « les 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles »  
p. 92, l. 7 : pas de tiret à « quasi mystiques »  
p. 99, l. 3 : « puisque qu'elle », lire « puisqu'elle »  
p. 108, §2, l. 1 : « les protestants en exil souffrait », lire « les protestants en exil souffraient »  
p. 108, §2, l. 5 : « J'ai en tiré », lire, « j'en ai tiré »

### Chapitre 4

- p. 124, n. 10 : « memiors », lire « memoirs »  
p. 130, l. 8 : « de Eld Lane », lire « d'Eld Lane »  
p. 115, n. 24 : « plus anciennce », lire « plus ancienne »  
p. 147, §2, l. 3 : « d'une congrégation à une autre », lire « d'une congrégation à l'autre »  
p. 152, l. 11 : « sans que l'on voit bien », lire « sans que l'on voie bien »  
p. 153, dernière ligne : « pour tenter mettre fin », lire « pour tenter de (omis) mettre fin »

## **Introduction**

L'exercice de synthèse est une spécificité du système universitaire français à laquelle les candidats à l'Habilitation à Diriger des Recherches se soumettent avec plus ou moins de bonheur et de conviction. Ayant assuré pendant plusieurs années un cours sur les institutions américaines, j'ai souvent plaisir à comparer les rédacteurs des « conseils méthodologiques » aux Pères Fondateurs de la Constitution : ils nous ont laissé un nombre réduit de préceptes, suffisamment souples pour se prêter aux réinterprétations des différentes générations de chercheurs, mais suffisamment prescriptifs pour ne pas nous mener au chaos. Ce qui suit est ma propre interprétation de cet héritage.

Tel que je le conçois, cet exercice est une étape qui a pour but de présenter l'évolution et le point d'aboutissement d'une pensée scientifique sur le moyen terme (en ce qui me concerne, sept ans après la thèse) et de proposer à la fois un bilan de la recherche accomplie, un état des lieux de la recherche en cours et des perspectives de travail. En outre, il permet de souligner la cohérence et la logique d'un parcours intellectuel et de démontrer, ce faisant, des capacités à encadrer la recherche. Puisque nous possédons aujourd'hui assez de recul depuis la création de l'Habilitation à Diriger des Recherches, il semble se dégager, tout du moins dans les exemples récents qu'il m'a été donné de lire, de grandes orientations, peut-être même des écoles de pensée, sur la nature d'un document de synthèse et la façon de maintenir l'équilibre entre ses diverses composantes. Puisque l'exercice nous encourage cependant à présenter un parcours personnel, à

démontrer l'originalité et la vivacité d'une pensée de chercheur toujours en devenir, j'ai ici opéré des choix sans véritable affiliation à tel ou tel modèle.

Je préviendrai d'emblée mes lecteurs qu'ils ne trouveront pas dans les pages suivantes un travail de recherche original qui pourrait avoir une existence autonome en dehors du présent exercice. Le dernier chapitre de cette synthèse propose d'entrevoir les recherches futures, mais il ne constitue en aucun cas un chapitre de ma prochaine monographie, ni un essai indépendant sur le point d'aboutissement de mes travaux<sup>1</sup>. J'y propose des hypothèses, présente des envies, dessine des orientations, mais en l'envisageant comme un laboratoire d'idées et non comme un acte abouti. J'aurai l'occasion de revenir plus longuement sur ces prises de position, mais je commencerai en affirmant que j'ai à dessein souhaité que la partie méthodologique, l'explicitation synthétique de la genèse, de la gestation et de l'évolution de mes travaux, constituent le cœur du présent travail.

Ce parti-pris a alors dicté des choix de présentation, exercice délicat puisque les candidats sont astreints à préparer en parallèle un dossier administratif et un dossier scientifique, ce dernier étant destiné à leurs rapporteurs et aux membres de leur jury. Le document de synthèse assorti d'une bibliographie et d'un index compose ici le premier volume. Dans le second volume, apparaît le texte des travaux publiés, un curriculum vitae étoffé et trois annexes. Je souhaitais que ce second volume puisse avant tout permettre à mes lecteurs de prendre la

---

<sup>1</sup> La bibliographie présentée en toute fin de volume n'est donc pas, loin s'en faut, une compilation exhaustive des ouvrages sur la dissidence à la Restauration, mais la récapitulation des seules sources secondaires citées dans les pages qui suivent.

mesure de l'évolution de ma démarche. J'y ai donc classé mes travaux par ordre de composition. C'est un choix très peu conventionnel, alors que dominant ailleurs les classements formels par catégories de publications, par ordre d'importance scientifique ou par thèmes. Cet arrangement ne trahit ni une tentative de reniement des travaux les plus anciens, ni l'instauration d'une échelle de valeur purement chronologique, ni, on le verra, l'impossibilité de donner une cohérence thématique à mes travaux. Il m'est apparu que suivre les études au fur et à mesure de leur composition allait véritablement illustrer un progrès au sens « Bunyanesque » du terme : un voyage dont toutes les étapes fondamentales révèlent, lorsqu'elles sont lues dans leur ensemble, les continuités, mais aussi les détours, les infléchissements, les césures, voire les ruptures, de la pensée. Au total, ces travaux comprennent une monographie, trois directions d'ouvrages (une quatrième direction d'ouvrage est sous contrat) et vingt-deux articles ou chapitres d'ouvrages scientifiques. Pour constituer le présent dossier, ont été retenus la monographie *Grace Overwhelming*, rédigée entre 2000 et 2006, ainsi que seize articles ou chapitres d'ouvrages postérieurs à la thèse, composés entre janvier 2001 et septembre 2007, dont quatre sont parus dans les ouvrages dirigés.

Le travail de synthèse nous invite, dans l'idéal, à retracer la maturation d'une pensée, mais aussi à revenir sur des défauts personnels, à corriger certains travers avec honnêteté ; par ailleurs, il exige que nous imposions à l'ensemble de nos travaux une cohérence parfois factice. Certes, ce peut être un exercice particulièrement formateur que de rassembler en une synthèse des éléments qui nous semblent à première vue épars ; certains, parfois, y découvrent même en

toute sincérité, une logique à laquelle ils n'avaient pas d'abord songé. Il n'en reste pas moins que l'on peut être contraint à des mariages contre-nature et à inventer une unité masquant à peine le fait que les thèmes abordés émanent des concepteurs des sujets de concours, des organisateurs de colloques ou des directeurs de volumes qui nous sollicitent.

À titre personnel, c'est précisément cette question de la logique des publications qui me posait problème, mais pour des raisons inverses à celles habituellement invoquées. Il n'était pas question de ne pas la trouver ou de l'inventer artificiellement pour les besoins de l'exercice : au contraire, elle sautait aux yeux. J'allais donc avoir toutes les peines du monde à dissenter sur une cohérence évidente pour tous. J'ai travaillé, en effet, pendant sept ans sur la dissidence à la Restauration et la totalité de mes publications se réfère à ce thème. On pourrait alors me reprocher de travailler sur un corpus qui ne manque certes pas de cohérence, mais qui est trop étroit, sur une période trop restreinte, pour prétendre à former étudiants et jeunes chercheurs sur l'ensemble du XVII<sup>e</sup> siècle.

Je peux commencer à répondre à cette objection en revendiquant ce que je laisse le soin à mes lecteurs de considérer comme un atout ou une faiblesse : mon travail n'est pas un travail sur le long terme et il ne s'est jamais épanoui, et ne s'épanouira probablement jamais, dans le butinage des textes, des genres, des périodes et des auteurs. C'est un travail synchronique plus que diachronique qui correspond à un tempérament de chercheuse affleurant dans des études précises et minutieuses d'un nombre important de sources primaires.

Ce tempérament ne m'a en outre jamais portée vers la théorisation de ma pratique. Ce fut sans doute le défi majeur à relever dans cette synthèse. Dans ma thèse, on m'avait reproché une introduction méthodologique qui se réclamait de l'« archéo-historicisme » de Robert Hume (qu'incidemment je continue de considérer comme une réévaluation, peut-être mineure, mais tout à fait saine et bienvenue, du néo-historicisme américain)<sup>2</sup>. Je ne crois pas, avec le recul des années, que ce soit le choix de cette école qui m'ait été reproché, mais mon incapacité à en évaluer précisément les contours et les apports. Il venait artificiellement, tel un codicille à ma pensée, une justification inscrite a posteriori pour apaiser les inquiétudes de mon directeur de thèse face à l'absence d'unité dans les choix méthodologiques. Je ne reposais plus la question de l'angle théorique de ma recherche. Je pensais naïvement « lire » mes textes sans devoir analyser l'influence de perspectives théoriques qui ne me passionnaient guère, libre, en quelque sorte, de toute « méthode » trop contraignante. J'abordai ainsi cette synthèse avec le plus néfaste des a priori : elle allait me réclamer un travail à l'encontre de tous mes instincts.

La pratique fut tout autre parce que je pense avoir finalement conçu ce document selon la même logique que celle présidant à mes recherches les plus récentes. Dans ma thèse, quelques chapitres avaient été composés dans la douleur et sans grand intérêt parce que je pressentais que leur absence pourrait m'être reprochée. La profonde liberté que ressent tout jeune chercheur au sortir de ce travail, mais aussi le courage intellectuel qui vient avec les années, font ensuite se

---

<sup>2</sup> Robert D. HUME, *Reconstructing Contexts : The Aims and Principles of Archaeo-Historicism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

produire l'inverse : j'ai écrit des chapitres de l'histoire et de la littérature dissidentes en fonction des thèmes sur lesquels j'avais envie de m'exprimer. J'allais donc aussi écrire la synthèse que j'avais envie d'écrire. Il n'est peut-être pas tout à fait inutile de rappeler que même un rite de passage imposé doit nourrir les réflexions et la pratique du candidat qui s'y soumet et lui être profitable. Je ne crois pas en outre que ce travail doive être considéré comme une occasion de revenir sur des travaux en les faisant entrer dans un cadre théorique, mais comme la mise en lumière, ou même la révélation, d'affinités plurielles préexistantes, affinités souvent pressenties, mais non encore formulées.

Mon deuxième élément de réponse a trait à l'importance et au statut de mes sources. On ne définit ni un sujet, ni un corpus, ni une méthode de travail en dehors des conditions matérielles de la recherche. Collectivement, nous affûtons nos outils d'analyse en fonction du corpus de sources dont nous disposons. La définition de l'objet d'étude et du corpus est d'ailleurs l'une des questions fondamentales, que j'aurai l'occasion de reposer dans le dernier chapitre, de l'encadrement des étudiants souhaitant poursuivre des études dix-septiémistes. La semestrialisation de mes enseignements en 2004, conjuguée avec une *Visiting Fellowship* à Cambridge, puis un congé sabbatique ultérieurement accordé par le C.N.U, m'ont permis de passer au total près d'une année en Grande-Bretagne et donc de disposer de toutes les sources primaires nécessaires.

L'impossibilité des anglicistes français de province d'obtenir un accès direct à la base de données EEBO (reproduisant la quasi-totalité des publications des *Short Title Catalogues* de Pollard et Redgrave puis de Wing et la totalité des

*Thomason Tracts*) est un scandale national qui porte un préjudice, dont l'avenir dira nul doute l'ampleur, à la recherche française sur les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Ma situation m'a permis de m'affranchir de cette contrainte pour développer un travail dont la force réside dans la recherche, la comparaison et l'analyse d'un nombre important de sources auxquelles il est encore souvent difficile à d'autres d'avoir accès. Les temps forts de ma recherche sont donc étroitement liés à la variété de mon corpus.

Ces sources, jusqu'à l'année 2005, étaient des sources imprimées consultées, pour l'essentiel, dans trois institutions, *Cambridge University Library*, *Bodleian Library* et *British Library*. Depuis environ deux ans, je me suis davantage tournée vers les sources manuscrites, que j'avais jusqu'alors relativement peu exploitées, et donc sur la recherche en archives. En témoigne, par exemple, ma communication d'avril 2008 sur le rôle des femmes dans les premières communautés baptistes, lors d'une journée d'études du Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire (GRIHL-EHESS) intitulée « Femmes, irrégion et dissidences religieuses » (voir *infra*, chapitre 4, section 3)<sup>3</sup>. Pour préparer cette intervention, j'ai dépouillé sur une période d'environ dix mois vingt-sept livres d'Église rédigés entre 1643 et 1689 dans le *Public Record Office* du comté de Bedford, à *Regent's Park Baptist College* (Oxford) et à la *Guildhall Library* (Londres). Ce type de travail n'est pas inconcevable, mais il aurait été sans aucun doute beaucoup plus long et fastidieux, sans la possibilité d'effectuer de longs séjours de recherche en Angleterre, même si j'ai, en parallèle,

---

<sup>3</sup> La communication proposée avait pour titre « « La perversité de leur langue » : les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église anglais et gallois (1640-1689) ».



travaillé aux Archives du Ministère des Affaires Étrangères à Paris, plus accessibles aux chercheurs français.

Pour les mêmes raisons de facilité d'accès aux sources, depuis environ deux ans, la bibliographie matérielle ou, plus généralement, l'histoire du livre et de la lecture, ont pris une place plus importante au sein de mes travaux : dans *L'ESTRANGE, huguenots*, j'ai procédé à des comparaisons de tous les exemplaires existants de certains ouvrages ou pamphlets et montré, entre autres, comment l'identité de leurs propriétaires nous éclairait sur leur réception. Dans *WHITE*, j'ai étudié des portraits conservés au *British Museum*, ainsi que leur passage sur plaques de cuivre et leur fonction comme frontispices. J'ai fait appel à la collaboration entre auteur, artiste et « *publisher* » pour faire émerger des considérations sur le statut, l'importance, mais aussi l'ambiguïté, de la représentation de l'auteur dissident en tant que ministre, théologien, ou écrivain<sup>4</sup>.

Mon troisième et dernier élément de réponse concerne ma volonté de travailler par agrégat. Il ne s'agit pas ici de tenter de rassembler des éléments discrets parce que l'exercice académique l'exige, mais bel et bien de montrer que cette méthode correspond aux spécificités de mon objet d'étude. Si toutes mes publications touchent à des aspects de la dissidence à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, au sein de ce vaste thème, j'ai toujours procédé de façon impressionniste, par petites

---

<sup>4</sup> Il me faut mentionner ma dette envers Roger Chartier. Dans ses très nombreuses publications, on ne retiendra ici que celles qui ont véritablement inspiré les nouvelles recherches dans le domaine de l'histoire du livre sous l'Ancien Régime, notamment, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot & Rivages, 1993 (1984), *Culture écrite et société. L'ordre des livres, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin Michel, 1996. Voir également les travaux plus anciens, Lucien FEBVRE et Henri-Jean MARTIN, *L'Apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1971 (1958) et Henri-Jean MARTIN, *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVII<sup>e</sup> siècle, 1598-1701*, Genève, Droz, 1999 (1969). Dans les pages suivantes, le terme anglais *publisher* a été conservé puisqu'il ne recoupe pas exactement les catégories françaises telles qu'« éditeur » ou « marchand-libraire ».

touches. Au lieu de proposer des synthèses de la Restauration, je me suis, par exemple, penchée sur quelques périodes charnières (1658-1661, dans *AUTORITÉ* ; la Crise de l'Exclusion dans *L'ESTRANGE*, *huguenots*) et quelques événements particulièrement marquants (le geste iconoclaste visant à souiller la mémoire du Comte d'Essex en 1646 dans *FUNÉRAILLES*, la révolte de Venner en janvier 1661 dans *VENNER*, la dragonnade de l'été 1681 dans *DRAGONNADE*). Ce faisant, pour chacune de ces périodes, ou pour chacun de ces événements, j'étais alors capable de présenter un corpus, sinon exhaustif, du moins très représentatif, et mes remarques se sont enrichies de multiples comparaisons entre les textes et les manuscrits.

Plutôt que d'étudier la dissidence comme un phénomène uniforme, comme je l'avais fait dans ma thèse, j'ai ensuite tenté d'en saisir la diversité par des études ciblées de certaines communautés (les huguenots, les femmes dans *VENNER* et dans ma communication à la journée d'études du GRIHL, les baptistes particuliers dans *Grace Overwhelming*, les quinto-monarchistes dans *VENNER*). Enfin, et toujours dans le même esprit, au lieu d'aborder le discours dissident dans l'optique d'une histoire de la littérature au XVII<sup>e</sup> siècle, j'ai proposé cinq études génériques (le martyrologe dans *MARTYRS*, l'allégorie dans *PARABOLES* et *Grace Overwhelming*, l'utilisation d'un *topos* scientifique, emblématique et méditatif dans *VOYAGE*, le récit de guerre dans *HOLY WAR*, la traduction dans *L'ESTRANGE*, *traductions*), puis trois études de grandes questions ou débats théologiques (la peur dans *AUTORITÉ*, le désespoir et l'abandon spirituel dans *ENFER*, le baptême des adultes dans la première partie

de *Grace Overwhelming*). Un dernier article s'intéresse aux rapports entre textes et images (WHITE). Il s'agit sans doute du plus difficile à classer parmi mes autres publications puisqu'il relève de l'histoire du livre et de l'histoire de l'art à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, plus précisément de l'histoire de la gravure et des miniatures.

Mes recherches ont donc clairement été menées dans le sens d'une étude de la variété des écritures, des formes et des représentations de la dissidence. Si l'on reprend ces publications avec une classification cette fois thématique, on observe que j'ai publié dans cinq principaux domaines : dissidence et politique (FUNÉRAILLES, AUTORITÉ, HOLY WAR, VENNER), dissidence et science (*Grace Overwhelming*, Partie II et MÉLANCOLIE), dissidence et spiritualité (ENFER, MARTYRS, VOYAGE, PARABOLES), dissidence et protestantisme français (HUGUENOTS, *introduction*, L'ESTRANGE, *huguenots*, L'ESTRANGE, *traductions*, DRAGONNADE), dissidence et art (WHITE). Ces thèmes m'ont amenée à prendre position sur une question fondamentale et encore débattue, à savoir la constitution d'une identité – qu'elle soit politique, théologique, spirituelle, culturelle ou nationale. J'observai deux aspirations inconciliables : d'une part, la volonté affichée des dissidents de faire valoir leurs différences, tant ils étaient inquiets de voir se développer des amalgames dangereux qui ne tenaient aucun compte des nuances de leurs positions respectives ; d'autre part, un désir profond de s'entendre, mais aussi, pour certains presbytériens, de créer des liens avec les anglicans. De cette union aurait alors

émergé un protestantisme, on pourrait même dire un « esprit de la Réforme », cohérent et uni face à la menace du papisme stuart, des hérésies ou de l'athéisme.

Ces facteurs de cohésion ont bel et bien existé. Les dissidents s'entendaient sur le rejet de l'épiscopalisme, l'opposition aux prétendues dérives papistes de l'Église anglicane, la méfiance envers la France louis-quatorzienne ou encore la condamnation sans merci des vices de la cour. Cependant, les tentatives d'union politique ou ecclésiastique échouèrent, pour différentes raisons, à différentes époques de la Restauration. Dédire de cet échec une absence d'identité dissidente est cependant un bien grand pas, que je me décide pourtant à franchir parce que le problème se pose, selon moi, en sens inverse : c'est l'absence, ou plutôt la faiblesse, d'une véritable identité, tout au moins jusqu'en 1689, qui a entraîné les difficultés à exploiter les possibles facteurs de cohésion. Qu'il suffise à ce stade de préciser qu'il s'agit d'une prise de position contestable puisque les historiens de la littérature dissidente, comme Neil Keeble dans son étude pionnière *The Literary Culture of Nonconformity* (1987), ou Isabel Rivers, quelques années plus tard, ont justement montré que les dissidents avaient su construire un discours identifiable, une littérature, des réseaux de diffusion qui fonctionnaient comme autant d'agents de cohésion culturelle <sup>5</sup>.

On me pardonnera d'avoir employé ici le terme un peu convenu et parfois galvaudé d'« identité ». Il a été ici utilisé dans un sens très large pour décrire les

---

<sup>5</sup> Neil H. KEEBLE, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester, Leicester University Press, 1987, Isabel RIVERS, *Reason, Grace, and Sentiment : A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, vol. 1, *Whichcote to Wesley*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Voir également Nigel SMITH, « Non-conformist Voices and Books », dans John BARNARD et D.F. MCKENZIE (éds), *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. 4, 1557-1695, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 410-30. Parmi les travaux plus anciens sur la littérature dissidente, on peut citer C.E. WHITING, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-1688*, Londres, Franck Cass, 1988 (1931).

traits et caractères communs à un groupe, les facteurs de cohésion, mais également la conviction, ou tout du moins le sentiment, d'appartenir à ce groupe, conviction qui prend corps, d'abord et avant tout, dans la façon de se nommer (voir *infra*, chapitre 3, section 1). L'identité relève donc à la fois des faits (l'élaboration d'un programme commun qui soude un groupe de dissidents donné), des représentations (on peut inventer une identité à des fins polémiques, pour soi, ou pour d'autres) et des mentalités (un sentiment d'appartenance).

L'ensemble de mes recherches, mais notamment celles menées sur John Bunyan dans *Grace Overwhelming* et sur Roger L'Estrange dans *L'ESTRANGE, huguenots*, m'ont permis de poser le problème de l'identité en ne l'envisageant plus comme un idéal des dissidents : attachés à la diversité de leurs origines, à la variété du discours théologique, à la multiplicité des formes d'expression du sentiment religieux, ils ne conçoivent pas l'union comme une nécessité, ni même comme un bienfait. On trouve parmi eux des théologiens de la « Lumière » intérieure, des calvinistes, des universalistes, même des arminiens. Pour les presbytériens calvinistes modérés, s'unir avec les dissidents plus radicaux aurait signifié abandonner leur attachement de toujours à une Église nationale. Ensuite, au-delà d'une envie légitime de ne pas se voir confondre avec d'autres groupes, les dissidents furent acculés à préciser sans cesse leurs différences par la polémique anglicane. Je suis convaincue qu'il est aujourd'hui impossible d'étudier leurs œuvres sans prise en compte préalable d'un corpus de critiques et de satires composées par les défenseurs du régime restauré.

J'ai ainsi davantage étudié durant les trois dernières années le discours anglican et tory et la façon dont la propagande politique et ecclésiastique du gouvernement a évolué. Je montre comment le discours anti-dissident, construit à l'origine sur la peur de la multiplication des sectes, s'est transformé, et ce très tôt après le retour du roi, en un discours qui, au contraire, mettait l'accent sur les similitudes entre les groupes. Il ne restait plus alors aux dissidents qu'à tenter de répondre à ces grossières représentations en mettant en avant leurs différences, et donc à nier une identité imposée de l'extérieur. De cet effet pervers naquit le besoin de se définir les uns par rapport aux autres, d'asseoir une orthodoxie et d'inventer des hérésies. C'est autour de cette tension entre diversité et homogénéité (et la variété des différents discours qui nous la révèlent) que j'ai décidé d'organiser mes travaux dans le troisième chapitre de cette synthèse.

On l'aura donc compris, mes lecteurs ne trouveront pas dans les lignes qui suivent des études sur l'ensemble du XVII<sup>e</sup> siècle, ni même sur l'ensemble de la Restauration, mais, je l'espère, une approche dichotomique qui est la plus à même de rendre compte de la variété du mouvement dissident tel que je le conçois aujourd'hui. Ce mouvement, par nature hétérogène, conflictuel, protéen, me semble finalement un objet d'étude idéal, ou en tout cas en parfaite adéquation, avec ma tendance à observer le fait religieux à travers le microscope de l'histoire.

La nature de mes publications est ensuite double et c'est à dessein que j'ai souhaité les maintenir séparées. J'ai d'abord travaillé sur le long terme à une monographie de littérature qui a pour sujet John Bunyan, auteur que j'avais déjà étudié dans ma thèse. Il est rapidement apparu évident que certains éclairages de

ma thèse, qui étaient trop superficiels, exigeraient une complète réécriture pour être publiables et que mon intérêt pour la recherche sur la pastorale puritaine était épuisé. Au sortir de la thèse, il était temps d'explorer d'autres pistes. Plutôt donc que de chercher à en publier une version remaniée, comme c'est généralement le cas pour une première monographie, je me suis attelée à la composition d'un nouvel ouvrage.

L'écriture de cette monographie s'est déroulée sur une période de six ans, période pendant laquelle il a fallu maintenir dans le volume une cohérence dans la méthode et les partis-pris. J'entreprenais en parallèle un deuxième travail, plus ponctuel et plus varié dans les thèmes, sous la forme de directions d'ouvrages, d'articles et de chapitres, au rythme moyen de deux par an. Ce rythme n'est d'ailleurs pas entièrement fortuit, mais il s'est imposé relativement naturellement : je pouvais, de façon réaliste, effectuer en une année les recherches pour un chapitre sur John Bunyan et pour deux travaux sur des sujets différents – guère plus, si je souhaitais conserver la variété de mon corpus et tenir compte des pistes avortées. Par exemple, à l'origine, presque six mois de recherche ont été consacrés à des études du corpus luthérien et de la théologie de la Croix, études qui n'ont pas été finalement intégrées aux travaux publiés. La recherche, loin d'être linéaire et « progressive », grandit et s'affine tout autant en fonction des éléments utilisés que de ceux laissés en suspens parce qu'ils ne produisent pas de résultats probants ou ne peuvent immédiatement s'intégrer dans les projets en cours.

J'ai tenté de faire en sorte que ces publications annuelles, à l'exception de HOLY WAR, n'aient pas pour sujet John Bunyan ou, du moins, qu'il n'y figure pas en tant que seul exemple. Ce choix fut dicté par ma volonté de maintenir un équilibre entre mes études de fond sur Bunyan et des études qui devenaient statistiquement de plus en plus nombreuses sur d'autres aspects du mouvement dissident et, plus récemment, sur ses détracteurs. Les deux aspects s'enrichissaient alors mutuellement. Je n'ai pas sciemment recherché l'équilibre, mais j'ai aujourd'hui presque autant publié dans les deux domaines.

Il serait profondément malhonnête de prétendre avoir choisi la totalité de ces thèmes et peu crédible d'affirmer avoir toujours orienté mes travaux exactement de la façon dont je le souhaitais. Nous savons tous que certaines de nos publications émanent d'invitations à participer à des manifestations aux thèmes imposés, à des ouvrages pensés par d'autres. Ce qui n'empêche en rien qu'à l'intérieur de ces limites, nous puissions jouir d'une grande liberté. Par exemple, si je me suis intéressée aux récits de guerre (HOLY WAR), c'est à l'origine parce que j'avais été invitée à participer à une manifestation sur le thème « Guerre et religion ». Cette exploration m'a cependant permis de montrer comment, dans une allégorie qui traite des représentations de la guerre sur le mode de la chronique historique, des tensions affleurent entre les codes martiaux et les codes religieux. Ces conclusions peuvent être ensuite étendues aux représentations de la violence dans l'ensemble de la littérature dissidente.

Certains autres travaux sont le fruit d'heureuses collaborations, plusieurs collègues décidant indépendamment de travailler sur un même sujet et de



regrouper leurs forces : j'ai organisé un colloque sur les huguenots avec Marie-Christine Munoz-Teulié et Bertrand van Ruymbeke, dont a été tiré un volume d'actes ; j'ai dirigé un volume sur Roger L'Estrange avec Beth Lynch. Enfin, certaines orientations sont entièrement personnelles, comme celles adoptées dans ma monographie *Grace Overwhelming*, dans mes travaux sur la taxinomie du tourment spirituel dans la piété puritaine (voir, par exemple, ENFER) ou dans l'initiative de présenter un *Cambridge Companion to John Bunyan* à *Cambridge University Press*. Mes publications ont donc été le fruit soit d'invitations, soit de collaborations, soit d'initiatives personnelles et je pense que cette triple origine, et les liens ainsi tissés entre la France et la communauté internationale, est profondément salubre pour des chercheurs qui ne travaillent pas toujours dans la solitude de leur bureau mais ont pour vocation de contribuer collectivement à la recherche scientifique.

L'ensemble de mes travaux doit enfin être mis en perspective avec mon travail au sein d'un département d'études anglophones. Mon parcours d'enseignante, peut-être là encore relativement original par rapport à d'autres, m'a tenue largement à l'écart des aléas de la carrière d'un enseignant-chercheur français. En effet, d'abord en poste pendant deux ans dans une antenne universitaire qui n'avait pas encore obtenu son autonomie et ne préparait qu'aux deux premières années du cursus, puis dans l'*alma mater*, mais au sein d'une UMR où travaillaient déjà bon nombre de chercheurs sur la période 1500-1700, je n'ai pas accédé à l'enseignement de Master, et peu accédé à l'enseignement de concours – à l'exception de *Some Thoughts concerning Education* de John Locke,

pendant deux ans. De ce fait, je n'ai pas à intégrer artificiellement dans la présente synthèse, ni à tenter de justifier, des articles ou des programmes de recherches en fait entièrement imposés par les questions de concours ou par les éditeurs. Les trois ouvrages collectifs que j'ai déjà dirigés ou co-dirigés sont donc en prise directe avec ma recherche et n'ont été dictés que par des choix personnels. Si j'ai décidé de ne pas publier sur John Locke et l'éducation, il ne faut pas y voir un commentaire détourné sur la qualité des ouvrages auxquels on me proposait de contribuer. Il m'apparaissait tout simplement impossible de produire dans un délai très restreint de quelques mois des réflexions scientifiquement solides sur un auteur et un sujet que je n'avais finalement que peu abordés dans mes recherches, même si je m'étais intéressée aux relations que Locke entretenait avec les tuteurs huguenots employés par la famille Clarke à l'occasion de la direction de l'ouvrage *The Religious Culture of the Huguenots*, paru en 2006 chez Ashgate.

La synthèse suivante est organisée en quatre chapitres qui ne reprennent pas les grands thèmes détaillés plus haut. Puisque nous n'avons pas l'obligation de nous conformer à une seule et unique présentation de la recherche, ce qui masquerait, de fait, l'originalité de chaque trajectoire, j'ai privilégié une exploration d'une méthode et d'un corpus, puis des remarques sur la recherche en cours et à venir et, enfin, la formation de futurs enseignants-chercheurs. J'ai donc été conduite à abandonner une superstructure thématique. Les deux premiers chapitres, qui composent environ la moitié de la synthèse, reflètent les choix de la période et de l'objet d'étude, ainsi que les grandes orientations méthodologiques qui furent les miennes. Le troisième revient sur l'évolution de mon parcours. Il est

divisé en trois principales sous-sections organisées thématiquement autour de la recherche d'une identité dissidente (les discours de l'extrême, littérature et médecine, les huguenots). Enfin le quatrième et dernier chapitre, davantage programmatique, dresse un état des lieux de la recherche et présente les travaux à venir tout en soulignant les interactions entre la recherche et l'encadrement de la recherche.

Pour conclure cette introduction, il peut être utile de donner une définition générale de ce que je conçois aujourd'hui comme le fil conducteur de mon travail. Je m'intéresse avant tout au fait religieux, plus précisément, au fait religieux ayant trait aux phénomènes de dissidence. Ce « fait » peut être une querelle théologique ou, au contraire, un point de ralliement sur une question de doctrine ou de discipline ecclésiastique, un événement particulier, une communauté particulière, un texte ou un ensemble de textes. Il s'agit ensuite, d'une part, de présenter une analyse de mon objet d'étude et, d'autre part, d'élucider les rouages de sa diffusion, les stratégies d'appropriation par l'opinion publique et, dans le cas d'un événement, les conditions de sa mise en scène. Ce faisant, je suis nécessairement amenée à travailler sur une palette de genres au carrefour de la littérature savante et populaire, de la littérature religieuse (sermons, ouvrages théologiques, martyrologes, livres d'Église) et de la littérature politique (pamphlets, libelles, ballades, journaux). Les remarques qui suivent reflètent le parcours d'une chercheuse qui revendique une double appartenance à la littérature et à la civilisation telles qu'elles sont définies dans le découpage des études anglicistes dans les départements français, tout en justifiant l'extension de la « littérature » à

des productions textuelles variées, ce qui correspond davantage à la position britannique. Les deux chapitres suivants se proposent de préciser cette dichotomie fondamentale, après des considérations sur le choix de la période, pour mettre en lumière un travail sur la culture religieuse de la Restauration.

## CHAPITRE 1

### La dissidence à la Restauration :

#### historiographie, méthodes, révisionnisme

##### 1) Périodisation

Le règne de Charles II débuta officiellement le 30 janvier 1649, jour où son père monta sur l'échafaud. En 1660, il entame donc déjà la douzième année de son règne et le parlement date naturellement ses actes « 12 Car. II ». Ses sujets, en revanche, voient les choses un peu différemment, d'où la nécessité de présenter, expliquer, autoriser et pérenniser une « Restauration » à grand renfort de déclarations, de sermons, de récits et de spectacles. De Bréda, le 4 avril 1660, Charles adresse des promesses de pardon à toute la nation, alors même que son retour est encore incertain : ce n'est que le 2 mai que la Convention annonce que le gouvernement de l'Angleterre est officiellement à nouveau composé d'un roi, de la Chambre des Lords et de celle des Communes.

La royauté « restaurée » dépend cependant moins d'une déclaration néerlandaise de bonnes intentions que du retour d'exil de la personne du roi. Dès avril, Charles entame un « *King's Progress* », très étudié, qui le mène de Bruxelles à Bréda et Scheveningen, jusqu'à Douvres puis Londres, alors qu'enfle à ses côtés le nombre d'admirateurs venus l'accueillir et dont on ne manque pas de faire la propagande. Il embarque le 23 mai à bord de l'ironique *Naseby*, rebaptisé en toute hâte – et avec grande originalité – le *Charles*, et foule le sol

anglais à Douvres, à 13 heures, le 25 mai 1660. Il patiente quatre jours supplémentaires afin de faire une entrée triomphale dans la capitale le jour de son trentième anniversaire <sup>6</sup>.

Pour certains, cependant, le retour de Charles Stuart ne signifie pas pour autant le retour du roi. Il faut encore attendre son couronnement, près d'un an plus tard, dont la pompe, minutieusement décrite par Ogilby, semble un peu trop grandiose pour un souverain prétendument acclamé par tous et sûr de son immense popularité <sup>7</sup>. Quand on risque de perdre la tête, et accessoirement plusieurs autres membres, comme le quinto-monarchiste Thomas Venner en janvier 1661, il est finalement tentant de clamer qu'un procès pour trahison est illégal en Angleterre car le pays n'a pas encore de roi (voir VENNÉR).

Enfin, le terme même « Restauration », à l'origine orthographié à la française, a une histoire complexe : en 1660, s'il s'agit du vocable de prédilection de l'apologétique royaliste, certains futurs dissidents (notamment Lucy Hutchinson, Edmund Ludlow, Andrew Marvell) l'évitent, lui préférant tout simplement « changement » ou « retour » du roi <sup>8</sup>. Étant donnée la confusion institutionnelle qui régnait depuis la mort de Cromwell dix-huit mois auparavant (et dont j'ai tenté de démêler la trame dans AUTORITÉ), il est peu surprenant que les contemporains aient eu un certain mal à dater et à nommer l'instant où ils rentrèrent en monarchie, selon qu'ils préféraient y voir une restauration, avec

---

<sup>6</sup> Sur ce thème, voir Ronald HUTTON, *The Restoration : A Political and Religious History of England and Wales, 1658-1667*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 111-18, Neil H. KEEBLE, *The Restoration : England in the 1660s*, Londres, Blackwell, 2002, p. 40-46.

<sup>7</sup> Voir *The Relation of his Majesty's Entertainment passing through the City of London to his Coronation*, Londres, 1661 et *The Entertainment of his most Excellent Majestie Charles II in his passage through the City of London*, Londres, 1662.

<sup>8</sup> KEEBLE, *Restoration*, p. 52.

l'irréversibilité que le terme impliquait, ou un simple changement de régime que l'on pouvait encore espérer temporaire.

La synthèse de mes études sur la Restauration ne peut que débiter par cette évocation d'un chaos chronologique et linguistique qui trahit des incertitudes profondes sur le plan institutionnel, religieux et littéraire et qui place d'emblée mon objet sous le signe de l'excès, et non sous celui de l'ordre et de l'harmonie, thèmes chers à certains historiens de la période. Il ne suffit pas de rebaptiser un navire pour balayer le spectre de sanglantes batailles : les traîtres millénaristes rôdent (voir VENNÉR), le futur roi a peur, son entourage lui souffle de se montrer magnanime, d'étourdir Londres dans un tourbillon de feux d'artifice et de spectacles grandioses accompagnés de références croisées à l'impérial Auguste et au noble David.

Dans la langue des poètes en quête de nouveaux mécènes, le retour de la monarchie s'accompagne de celui de la culture, des arts et du goût, en sommeil pendant l'époque prétendue obscurantiste du régime puritain. Dryden nous le dit bien : avec Charles, les muses sont restaurées, et l'Esprit revient enfin d'exil<sup>9</sup>. Les extravagances auliques, où se met en scène la sexualité débridée d'un monarque héréditaire (par opposition à la castration publique des traîtres comme Venner<sup>10</sup>), l'accélération des connaissances scientifiques au sein de la *Royal Society*, l'innovation culturelle et littéraire (la réouverture des théâtres avec la

---

<sup>9</sup> Voir, par exemple, « To my Lord Chancellor ».

<sup>10</sup> Pour d'excellentes remarques sur les « corps » de Charles II, voir Paul HAMMOND, *The Making of Restoration Poetry*, Woodbridge : Boydell, 2006, p. 107-36 ; également Harold WEBER, *Paper Bullets : Print and Kingship under Charles II*, Lexington, University Press of Kentucky, 1996. Pour la littérature libertine et la contre-attaque puritaine, voir James Grantham TURNER, *Libertines and Radicals in Early-Modern London*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

présence d'actrices sur scène, le libertinage, le néoclassicisme), les inventions dans le domaine des arts, les institutions économiques, tout alors évoque la rupture par rapport à une époque marquée par la guerre, le meurtre d'un roi et la tyrannie politique et culturelle de ceux que l'on méprisait pour leur fanatisme illettré. Au printemps 1660, on remonte les mâts de mai : bien plus que « fin de siècle », la Restauration a un goût « d'années folles ».

Les chercheurs ont cependant encore bien des difficultés à périodiser la Restauration et à la saisir dans ses continuités et ses ruptures, le terme évoquant tour à tour un événement (le retour d'exil de Charles Stuart), un processus institutionnel (le retour d'une monarchie après une république) et une période (les années 1660-1688). La Restauration, chronologiquement dans le XVII<sup>e</sup> siècle, est séparée des premières décennies par le bouleversement des Guerres civiles. Les historiens et critiques littéraires ont eu souvent tendance à l'assimiler au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans une tradition attachée à la reconnaissance des *épistèmês*. En littérature, par exemple, c'est l'« Âge de Dryden » qui domine, le grand Milton ayant été depuis longtemps coopté par les études sur la période précédente qui pouvait s'enorgueillir d'un puritanisme militant et victorieux<sup>11</sup>. En histoire des idées et de la philosophie, les appellations sont multiples : « la Restauration et le XVIII<sup>e</sup> siècle », « le long XVIII<sup>e</sup> siècle », « les derniers Stuarts », « les premières Lumières » ou « Lumières précoces » (*early Enlightenment*).

---

<sup>11</sup> Pour ne citer qu'un seul symptôme de ce mouvement, depuis de nombreuses années, la revue *Studies in English Literature, 1500-1900*, organise dans son numéro de fin d'année, des articles de fond qui recensent et commentent toutes les publications parues dans l'année sur une période donnée. La Restauration y apparaît encore avec le XVIII<sup>e</sup> siècle.



Si la périodisation de Paul Hazard est maintenant largement dépassée, notamment par les récents travaux de Jonathan Israel sur la naissance de la modernité, *La Crise de la conscience européenne* a cependant attiré l'attention sur un profond bouleversement épistémologique, étudié dans ses rapports avec la science et la philosophie, qui sapa les fondements du christianisme européen. Alors que les débats religieux des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles avaient essentiellement suivi des lignes de partage confessionnelles, surgit ensuite la pensée radicale dont parle Israel, sous l'effet d'un double processus de rationalisation et de sécularisation<sup>12</sup>. Alors qu'Hazard avait identifié une crise aux alentours de 1680, Israel l'avance de quelque trente ans et la situe en 1650. Ces trente ans correspondent à une transition, une remise en question, une sorte de « prélude aux premières Lumières », tandis que les années 1680-1750 furent témoins de bouleversements bien plus profonds<sup>13</sup>. L'Interrègne et les vingt premières années de la Restauration anglaise constitueraient ainsi un prélude à un prélude.

Pourquoi alors considérer, comme je l'ai souvent fait, que rien n'a changé avec le retour de Charles II et que, s'il est utile de ne pas s'attacher à la seule période 1660-1688, c'est vers le XVII<sup>e</sup> siècle, et non vers le XVIII<sup>e</sup>, qu'il nous faut nous tourner ? Il me semble que mes dix ans d'études sur la Restauration me permettent de fournir certaines précisions concernant le découpage du temps à l'échelle de l'Angleterre et de lier la question de la périodisation à celle de mon objet d'étude : les radicaux, comme Bunyan, ne sont pas les sociniens, libres

---

<sup>12</sup> Paul HAZARD, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 (1935), Jonathan I. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005 (2001). Je cite ici la traduction française.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 40.

penseurs, déistes ou athées d'Israël, mais les héritiers en droite ligne d'un calvinisme qui se replie et se crispe sur son orthodoxie ; les anglicans, comme L'Estrange, ne sont pas les chantres d'un nouveau rationalisme, mais les défenseurs d'une uniformité ecclésiastique qui ne se pense pas en dehors de l'apologétique stuart. Mes réflexions, centrées sur les relations entre la dissidence et l'Église nationale dans le cadre de leur manipulation respective de l'opinion publique anglaise, m'ont donc amenée à envisager la Restauration sous l'angle des débats spirituels, théologiques et ecclésiologiques des premiers, et non des derniers Stuarts, à me tourner vers les Réformateurs plutôt que vers les Lumières, précoces ou non. Jacqueline Rose, dans le tout dernier article historique entièrement consacré à politique ecclésiale de la Restauration, conclut d'ailleurs : « In its ecclesiology the Restoration is part of England's « long Reformation », not the « long eighteenth century » »<sup>14</sup>.

Tout d'abord, le régime de Charles II, dont on sait maintenant qu'il n'a guère fait l'unanimité, ne pouvait évoluer que grâce à un savant dosage entre magnanimité et vengeance, évocation du passé et louange de l'oubli. Les corps de John Bradshaw, d'Oliver Cromwell, d'Henry Ireton et de Thomas Pride sont déterrés, pendus, puis re-enterrés sous l'échafaud de *Tyburn*, leurs têtes empalées à *Westminster Hall*, les régicides exécutés, le *Solemn League and Covenant* brûlé en place publique. Charles inaugure cependant son règne à Bréda sous le signe du pardon et de la reconstitution du tissu politique, religieux et social, auxquels

---

<sup>14</sup> Jacqueline ROSE, « Royal Ecclesiastical Supremacy and the Restoration Church », *Historical Research*, 80 (2007), p. 324-45 (p. 344).

même les presbytériens vont croire pour un temps <sup>15</sup>. Comme l'a montré Paul Hammond, tout restait alors à faire pour inventer les représentations d'un jeune monarque que le peuple connaissait mal, jusqu'à ce que la conjoncture change au milieu des années 1660 et que commencent à paraître des satires du régime, elles-mêmes féroce­ment condamnées par les idéologues des années 1670 et 1680 qui reprennent le thème du patriarcat sacré cher aux Stuarts <sup>16</sup>.

Ensuite, mon domaine d'étude (les formes, écritures et représentations de la dissidence) se prêtait mal à une analyse des phénomènes de rupture, tant au niveau religieux que littéraire. C'est une affirmation apparemment paradoxale puisque, par définition, le non-conformisme de la Restauration n'a vraiment vu le jour qu'avec l'Acte d'Uniformité de 1662 et le traumatisme du 24 août de la même année. En ce jour anniversaire de la Saint-Barthélemy, près de 2 000 ministres perdirent leur chaire, une hémorragie de talents pastoraux qui allait ouvrir plusieurs siècles de dissidence religieuse, entacher l'héritage spirituel des Stuarts et faire évoluer la littérature que j'examine plus loin. Cependant, des critiques comme Stephen Zwicker, en appliquant des méthodes issues de la statistique au corpus littéraire des années 1660, ont démontré l'impossibilité de définir une « coupure » autour du retour de Charles <sup>17</sup>.

Le chercheur qui étudie les phénomènes de dissidence, après 1660, ne peut ignorer que la plupart des groupes ont fait une apparition relativement récente en

---

<sup>15</sup> Voir en particulier *An Act of Free and General Pardon, Indemnity and Oblivion* du 29 août 1660.

<sup>16</sup> HAMMOND et KEEBLE, *Restoration*, p. 58-64. Voir également Franck LESSAY, *Le Débat Locke-Filmer, avec la traduction du Patriarcha et du Premier traité du gouvernement civil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, coll. « Léviathan ». Pour les événements entre 1660 et 1661, voir KEEBLE, *Restoration*, p. 1-84, HUTTON, *Restoration*, p. 125-84.

<sup>17</sup> Steven N. ZWICKER, « Is there such a Thing as Restoration Literature ? », *Huntington Library Quarterly*, 69, 2006, p. 425-49 (p. 425-26).

Angleterre, quakers, baptistes, congrégationalistes, a fortiori quinto-monarchistes, se référant sans cesse aux origines de leur mouvement et à une liberté chèrement conquise à la chute de Charles I<sup>er</sup>. Les anglicans, quant à eux, pensent être revenus à la monarchie idéalisée qui précédait l'« inversion du monde » puritaine, sorte de hiatus sans doute dramatique mais qui n'a fait qu'interrompre, et non achever, la dynastie. Les dissidents, à la Restauration, vont alors devoir répondre à une rhétorique qui les représente comme les instigateurs d'un schisme profond : ce sont les meurtriers du roi et les responsables de toutes les plaies du royaume. Les littératures anglicane et tory ne cessent de jouer sur des comparaisons parfois faciles, comme, par exemple, le parallèle entre 1641 et 1681 pendant la Crise de l'Exclusion. Enfin, la plupart des auteurs et des ministres dont les travaux ont été examinés (John Bunyan en est l'exemple le plus flagrant) sont issus d'une génération qui a connu la Guerre civile et l'Interrègne <sup>18</sup>.

## 2) Retour sur les appellations : non-conformistes et dissidents

Les termes « dissident » et « non-conformiste » ont été généralement utilisés de façon interchangeable dans les travaux rassemblés ici, mais avec une nuance : si les deux sont bien présents dans la littérature de la Restauration, « dissident » suggère des désaccords politiques profonds avec le gouvernement, tandis que « non-conformiste », terme juridique, décrit la position des ministres

---

<sup>18</sup> Le débat sur la périodisation est loin d'être clos, comme en témoigne par exemple le cycle de colloques sur la Restauration organisé par Tony Claydon et Thomas Corns à l'Université de Bangor, et découpé en décennies (les années 1660 en 2005, 1670 en 2007 et 1680 en 2009). Lors du colloque de juillet 2007, les échanges entre les tenants d'une Restauration tournée vers le XVII<sup>e</sup> siècle et la Guerre civile et ceux d'une Restauration qui annonce les Lumières, se sont cristallisés autour de la conférence plénière de Nigel Smith qui termine une biographie d'Andrew Marvell. Smith propose aujourd'hui une lecture de Marvell, du moins dans ses ouvrages tardifs, comme un libre penseur qui annonce les « Lumières radicales ». Il revient ainsi sur les travaux d'Israel pour qui ces Lumières se situent sur le continent.

qui se sont opposés à l'Acte d'Uniformité et qui ont donc été acculés à la séparation d'avec l'Église nationale. Autrement dit, au sens le plus strict du terme, ce sont d'abord les pasteurs qui sont « non-conformistes », même si les assemblées se voient, par extension, qualifiées du même terme.

Suite à l'éclatement confessionnel de la Guerre civile, on distingue, en règle générale, quatre grands groupes non-conformistes à la Restauration : les presbytériens (dont au moins les plus anciens, surnommés *dons* par opposition aux plus jeunes, les *ducklings*, étaient opposés à l'idée de séparation et donc de tolérance des sectes, mais eurent les mains liées par leur refus de se soumettre à l'Acte d'Uniformité), les congrégationalistes (*Congregationalists*), les baptistes, qu'ils soient généraux (*General Baptists*), particuliers (*Particular Baptists*), ou du « Septième Jour » (*Seventh-Day Baptists*) et les quakers. J'y ai ajouté les quinto-monarchistes (*Fifth-Monarchy Men*). Ces derniers sont difficiles à analyser comme faisant partie d'un « groupe » car se superposaient parfois plusieurs allégeances : il est assez clair que les assemblées nommées « quinto-monarchistes » dans les textes de la période étaient en vaste majorité des assemblées de baptistes (particuliers ou du Septième Jour). Il semble toutefois évident, à la lumière de ces textes, que les spécificités de la Cinquième Monarchie étaient reconnues par tous (voir VENNERS). Le choix du vocabulaire est évidemment délicat : plus qu'un groupe à part entière, il s'agit plutôt d'une mouvance ou d'un mouvement, mais que les autorités traitaient sur un pied d'égalité avec les autres. La proclamation royale du 10 janvier 1661 contre les

conventicules est ainsi bel et bien destinée aux « Anabaptists, Quakers, and Fifth Monarchy men ».

Enfin, le sens à donner au terme « secte » diffère à la fois dans les sources primaires et secondaires et je ne l'ai personnellement utilisé que pour décrire les mouvements les plus radicaux. Pendant la Guerre civile, tous les groupes séparatistes, des indépendants (*Independents*) aux baptistes, divagateurs (*Ranters*), niveleurs (*Levellers*) et adamites (*Adamists*), furent considérés comme des membres de « sectes » (*sectaries*). Seuls les presbytériens échappèrent à cette catégorisation puisqu'ils ne remettaient pas en question les fondements d'une Église nationale, même s'ils en contestaient l'épiscopalisme. Les études sur la Restauration adoptent un découpage légèrement différent et considèrent, en règle générale, que l'orthodoxie calviniste de la plupart des indépendants (ou congrégationalistes), ainsi que le refus de leurs dirigeants d'opposer une résistance active au régime, n'en font pas une secte, mais plutôt un mouvement<sup>19</sup>. C'est cette perspective qui a été adoptée dans mes travaux, le terme « secte » étant réservé aux baptistes, quakers et divagateurs.

À ce stade, il faut pourtant préciser que mes recherches n'ont pas souvent été étendues aux quakers. Cette exclusion s'est opérée selon trois critères, outre le fait qu'il s'agit sans doute du mouvement le plus étudié par l'historiographie contemporaine. En premier lieu, leur refus de tout acte de désobéissance active leur a fait subir le gros des persécutions puisqu'ils ne recherchaient nullement à opérer clandestinement ou à se soustraire aux tentatives d'emprisonnement des

---

<sup>19</sup> Le terme « indépendants » est utilisé en histoire politique alors que l'histoire religieuse lui préfère « congrégationalistes », les deux ne désignant d'ailleurs pas exactement les mêmes individus.

autorités. L'historiographie contemporaine a mis au jour un *underground* dissident. Il n'existe pas d'*underground* quaker. La position des quakers vis-à-vis des autorités temporelles leur a valu d'endurer la privation de liberté (spirituelle et physique) de façon plus aiguë que les autres dissidents, mais elle a aussi eu pour effet de ne pas les amener à partager avec eux l'expérience de la clandestinité.

Deuxièmement, les spécificités théologiques des quakers les éloignaient des autres dissidents. Bien que le terme soit à prendre avec les précautions d'usage, la majorité des écrits analysés dans mes travaux proviennent de la plume de calvinistes qui considéraient les positions des quakers sur la grâce et le rapport personnel de l'homme à Dieu comme de graves menaces pour la tradition réformée (l'exception est Richard Baxter, dont les positions « universalistes » sont mentionnées plus loin). Enfin, un récent examen des livres d'Église trahit l'animosité grandissante des autres dissidents envers les quakers à une époque où la survie des Églises de taille modeste dépendait de leur capacité à ne pas tomber sous un seuil critique de membres (voir *infra*, chapitre 4, section 3). Les quakers pratiquaient apparemment un prosélytisme inacceptable auprès des fidèles des autres communautés qui traversaient des périodes de doute ou s'étaient querellés avec leur ministre. C'est sur cette question qu'éclataient les disputes les plus violentes.

Ce rapide survol des sectes, mouvements et courants dessine l'une des grandes orientations qui fut la mienne : toute étude sur la dissidence de la Restauration se doit de prendre en compte sa quasi-absence d'homogénéité. Au début de la Restauration, avec en particulier l'échec de la conférence du *Savoy*, les

affiliations ne respectent pas précisément la ligne de partage conformisme/non-conformisme. Alors que les positions personnelles pouvaient largement varier en termes de degrés, comme le démontre l'exemple du « conformisme partiel », les alliances s'établissaient souvent au gré des affinités : sympathie ou hostilité envers les « dissidents », d'où l'intérêt pour le critique de se placer sur le terrain de la manipulation affective des masses <sup>20</sup>.

C'est pour cette raison que j'ai pris très tôt le parti de fournir des études ciblées. Lorsqu'elles sont lues dans leur ensemble, elles proposent des éclairages différents sur la dissidence anglaise sans la confiner dans une homogénéité de surface qui ne me semble plus correspondre à la réalité <sup>21</sup>. Le seul reproche que l'on pourrait peut-être adresser, a posteriori, à l'étude magistrale de Neil Keeble, est qu'elle a eu pour effet de gommer les aspérités entre les différentes factions en se concentrant sur l'expérience de la défaite politique et de la persécution des « consciences tendres ». Keeble en conclut donc à l'existence d'un « milieu » dissident (un terme qui figurait dans le titre de ma thèse), d'une « culture » littéraire dissidente, d'une « piété » dissidente, contrepoints du manque d'unité politique. Sans nullement renier ces travaux, j'ai en revanche choisi un titre d'Habilitation présentant à la fois une énumération et des termes au pluriel : mon travail examine la diversité et la variété des écritures, des représentations et des identités.

---

<sup>20</sup> Tim HARRIS, *London Crowds in the Reign of Charles II : Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (1987), p. 10.

<sup>21</sup> Voir par exemple sur ce point, Gary DE KREY, « Rethinking the Restoration : Dissenting Cases for Conscience, 1667-1672 », *The Historical Journal*, 38, 1995, p. 53-84, particulièrement, p. 67 et suiv.



### 3) Le courant révisionniste

Cette position se réclame d'un courant historiographique particulier. En 1990, est paru le volume d'articles selon moi le plus fondamental des études sur la Restauration, *The Politics of Religion in Restoration England*, volume qui n'a cessé d'influencer mon parcours récent, en particulier sur ces questions préliminaires, mais essentielles, de périodisation. Y contribuaient la plupart des grands noms d'une nouvelle génération de chercheurs : Tim Harris, John Spurr, Paul Seaward, Mark Goldie, Jonathan Scott, Gary de Krey, Jonathan Barry et Newton Key<sup>22</sup>. À l'origine recueil de communications présentées lors d'un séminaire à Churchill College, Cambridge, en 1984, le volume offre des contributions de toute première qualité, mais il se pose surtout en pionnier des nouvelles études sur la période. À cet effet, la courte préface signée par les trois directeurs du volume, Tim Harris, Paul Seaward et Mark Goldie, fait figure de manifeste :

This book is a testimony, and we hope a further provocation to a renaissance of interest in the history of Restoration England. It is a period which has scarcely begun to shake off its reputation as an unconstructive episode in English history, an era marking time between the climacteric of the puritan revolution and the apparently enduring resolution of a century's problems in the Glorious Revolution. The landmarks of Restoration history seem few and familiar, and the need is growing for a more imaginative cultivation of its rich soil. The contributors to this volume offer some of the varieties of history now emerging. We do not set out to present a single view, but we do share similar preoccupations<sup>23</sup>.

Avant la parution du volume, les chercheurs travaillaient essentiellement à partir de J.R. Jones dont *The First Whigs* avait dominé l'historiographie de la

---

<sup>22</sup> Tim HARRIS, Paul SEAWARD et Mark GOLDIE (éds), *The Politics of Religion in Restoration England*, Oxford, Blackwell, 1990.

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

génération précédente<sup>24</sup>. L'accent était mis sur une politique de partis qui aurait émergé pendant la Crise de l'Exclusion. La conséquence logique de ce type d'approche fut de considérer que la politique de la Restauration devait être pensée en des termes essentiellement constitutionnels, selon des divisions entre parlementaires, monarchistes et républicains. Jones sous-estime donc très clairement l'importance de la religion, une position maintenant revue par les historiens susdits. À l'inverse, Douglas Lacey avait bien mis la religion au centre des débats politiques, mais sans ébranler la conviction que tout se jouait dans les hautes sphères de la cour et du parlement<sup>25</sup>.

Les auteurs de *Politics of Religion* rejettent le terme « révisionnistes » que je leur applique ici et qui est couramment employé pour les historiens de la Guerre civile. Ils considèrent, en effet, qu'une telle appellation serait susceptible de masquer la variété de leurs positions personnelles et qu'elle risquerait d'engendrer une « nouvelle orthodoxie ». Ils avouent pourtant que leurs travaux, lorsqu'ils sont examinés dans leur ensemble, révisent l'historiographie traditionnelle sur quatre points fondamentaux. En premier lieu, ils s'attaquent à l'idée que la Restauration serait en rupture avec les décennies précédentes. Deuxièmement, politique et religion ne s'expriment pas uniquement dans les couloirs de *Whitehall* et de *Westminster* mais dans les rues de la capitale et des villes de province, dans les campagnes où l'on colporte les dernières ballades ou les

---

<sup>24</sup> J.R. JONES, *The First Whigs : The Politics of the Exclusion Crisis, 1678-1683*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

<sup>25</sup> Douglas LACEY, *Dissent and Parliamentary Politics in England, 1661-1689 : A Study in the Perpetuation and Tempering of Parliamentarianism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1969. Pour une autre perspective, voir John C. SOMMERVILLE, *Popular Religion in Restoration England*, Gainesville : University of Florida Press, 1977, et sur le plus long terme, Michael R. WATTS, *The Dissenters : From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1999 (1978).

derniers libelles, dans les cours des comtés où se règlent les litiges religieux, dans les *coffee houses* où on lit et commente du L'Estrange entre deux tasses. Troisièmement, la religion doit être remise au cœur de la politique (d'où le titre de l'ouvrage), alors même que les épisodes malheureux de la Guerre civile et de l'Interrègne semblaient avoir consommé l'énergie et le zèle des puritains, traumatisés par l'expérience d'une défaite politique et spirituelle sans précédent. Enfin, les auteurs proposent une « histoire sociale de la politique » qui ne tient plus compte de la frontière entre la politique imposée par les élites et celle subie par le « peuple ».

Les liens étroits entre le programme whig et le non-conformisme ont alors fait l'objet de nouveaux débats, dont je me suis directement inspirée, notamment dans mes travaux sur Roger L'Estrange, puisque j'étudiais alors la période cruciale de la Crise de l'Exclusion : la participation des non-conformistes aux clubs whigs comme le *Green Ribbon*<sup>26</sup> – donc aux rituelles « processions papales » de l'automne –, leur engagement dans les provinces auprès des candidats whigs des trois parlements exclusionnistes, l'affiliation confessionnelle des auteurs et des agents de diffusion de la propagande whig (on pense par exemple au polémiste Henry Care et aux *publishers* et libraires Langley Curtis, Benjamin Harris et Francis Smith dont je reparle plus loin), le discours anti-épiscopalien, l'élargissement de la tolérance pour les dissidents afin d'œuvrer pour une union protestante. C'est dans ce contexte qu'il faut analyser les

---

<sup>26</sup> Le ruban vert était aussi le signe de ralliement des niveleurs, en particulier lors des obsèques de Rainsborough en 1648. À l'été 1649, Richard Overton les interpelle du titre de « *Brethren of the sea-green order* » dans *The Baiting of the Great Bull of Bashan* ; voir Luc Borot, « Richard Overton and radicalism : the new intertext of the civic ethos in mid seventeenth-century England », dans Glenn BURGESS et Matthew FESTENSTEIN (éds), *English Radicalism, 1550-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 37-61.

discussions de projets de loi sur la tolérance (« *toleration* ») ou sur la réintégration des dissidents dans l'Église nationale (« *comprehension* »), ainsi que les diverses demandes d'annulation du statut Élisabeth 35 de 1593 qui servait à poursuivre en justice les dissidents.

Au milieu des années 1990, Jonathan Scott et Mark Knights sont revenus, cette fois à titre individuel, sur la question de la périodisation en exposant le rôle central de la Crise de l'Exclusion. Pour Scott, l'idée que la division des partis au XVIII<sup>e</sup> siècle, et même une « crise », aient pu émerger à la Restauration est erronée. Selon lui, il faut y lire un symptôme d'un « long » XVIII<sup>e</sup> siècle qui « se donne naissance prématurément »<sup>27</sup>. Ses positions, exprimées par exemple dans *Algernon Sidney and the Restoration Crisis* (Cambridge, 1991), résultent d'une étude systématique des pamphlets des bibliothèques universitaires et collégiales de Cambridge. Elles ont fait l'objet de nombreuses réinterprétations, notamment la thèse selon laquelle les whigs de 1678 auraient eu recours à une littérature identique à celle des tories de 1681, thèse à laquelle Tim Harris s'est opposé en montrant que si les thèmes semblaient en surface similaires, les deux partis les utilisaient à des fins différentes<sup>28</sup>.

Dans *Politics and Opinion in Crisis* (1994), Mark Knights reprend la thèse de Scott en rejetant à son tour le terme « crise » de l'Exclusion. Selon lui, la formule est réductrice, voire fausse, parce qu'elle sous-entend que les débats furent dominés par l'exclusion d'York, ce qui fut loin d'être le cas, et qu'elle

---

<sup>27</sup> Jonathan SCOTT, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-1683*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>28</sup> Voir le numéro de la revue *Albion* entièrement consacré à Scott, 25.4, 1993, et récemment, Elizabeth CLARKE, « Re-Reading the Restoration Crisis », *Seventeenth Century*, 21.1, printemps 2006, p. 141-59. Pour une reformulation, voir HARRIS, *Restoration*, p. 139.

connote une crise parlementaire que Knights souhaite élargir à d'autres domaines <sup>29</sup>. Scott, puis Knights, avec des positions et des sensibilités différentes (l'un parle de répétition des crises, par exemple, tandis que l'autre préfère travailler sur l'importance de la mémoire) ont ainsi contribué à tourner la religion et la politique de la Restauration résolument vers le XVII<sup>e</sup>, et non vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, comme l'avaient fait certains de leurs prédécesseurs préoccupés par les seules questions politiques et donc amenés à pratiquer des coupures chronologiques infondées.

#### 4) Révisionnisme et sociologie

Dans ce contexte, il me faut prendre position dans le débat que les révisionnistes ont un peu plus tard entamé avec les sociologues, en particulier avec David Zaret qui, à partir du milieu des années 1990, a réinterprété à la fois les travaux de Durkheim et de Weber sur les liens entre protestantisme et démocratie et ceux d'Habermas sur la notion d'« opinion publique ».

Pour Durkheim et Weber, l'émergence du libéralisme dépendait d'un protestantisme sécularisé et débarrassé de tout ritualisme. La justification par la foi seule et la prêtrise universelle auraient ainsi conduit à une conception particulière de l'individu, des droits de la conscience, de la non-intervention de

---

<sup>29</sup> Mark KNIGHTS, *Politics and Opinion in Crisis, 1678-1681*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Certaines de ses conclusions suivent celles de Michael Finlayson qui, quelques années auparavant, avait plaidé pour qu'on cesse de séparer les préoccupations de la Restauration de celles de la Guerre civile, l'anti-papisme et la peur de l'absolutisme étant deux des plus évidents thèmes communs, une position à l'époque critiquée par Steven Zwicker. Voir Michael FINLAYSON, *Historians, Puritanism and the English Revolution : The Religious Factor in English Politics Before and After the Interregnum*, Toronto, Buffalo et Londres, Toronto University Press, 1983 et Steven N. ZWICKER, « Lines of Authority : Politics and Literary Culture in the Restoration », dans Steven N. ZWICKER et Kevin SHARPE (éds), *The Politics of Discourse : The Literature and History of Seventeenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 230-70.

l'État en matière de religion, de la tolérance – autant de thèmes développés pendant la Révolution anglaise et qui semblaient annoncer la démocratie. Zaret se propose alors de démontrer que ces modèles traditionnels sont entièrement dépassés. Selon lui, il faut considérer le libéralisme comme une réponse à la volonté de certains dissidents de mettre en œuvre l'idéal politique puritain. Pour Zaret, le puritanisme ne peut se penser en dehors du contexte de la double prédestination qui n'étend les principes d'égalité et de tolérance qu'aux seuls élus (en politique, le *commonwealth* chrétien), les réprouvés devant se contenter d'une discipline coercitive qui leur impose des réformes morales. Il en conclut, « In its theory and practice, the Puritan vision of godly politics had little, if any, relevance to liberal-democratic principles of tolerance and voluntarism »<sup>30</sup>. Les revendications de certains membres des sectes les plus radicales visant à encourager la tolérance ont donc en fait pour origine un soutien anti-démocratique aux seules élites spirituelles.

L'idéologie libéral-démocrate n'affleure qu'à l'instant où le puritanisme, libéré de certaines contraintes théologiques, se tourne vers la religion naturelle. S'ouvre alors inévitablement un conflit avec l'idéal politique du règne des Saints fondé sur la dégénérescence et l'inefficacité de la raison post-lapsaire. Zaret, comme Richard Ashcraft avant lui, étudie donc les idéologues whigs (notamment Locke, Shaftesbury et Sidney) en analysant leurs liens personnels et intellectuels, ainsi que leurs réseaux<sup>31</sup>. Il s'intéresse ainsi à ce qu'il nomme un milieu

---

<sup>30</sup> ZARET, « Religion and Liberal-Democratic Ideology », p. 169.

<sup>31</sup> Richard ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Lockes's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

d'« innovateurs culturels », ses principaux exemples étant des latitudinaires, des platoniciens de Cambridge et des membres de la *Royal Society*.

Dès lors, on saisit mieux les réserves émises par certains révisionnistes. Leurs ouvrages, pourtant, semblent bel et bien se fonder, comme ceux de Zaret, sur la prise en compte d'un contexte « organisé » (*organizational*), mais aussi « épisodique » (*episodic*), pour rendre compte des changements d'idéologie<sup>32</sup>. De même, les couples antinomiques que Zaret emprunte à la sociologie (les « marges » et la « périphérie ») ont leur contrepartie dans la terminologie révisionniste qui parle de cultures du « haut » et du « bas », même si c'est pour mieux nier les fondements d'une telle distinction. Cependant, sociologues et historiens adoptent un éclairage radicalement différent. Pour les révisionnistes, les bouleversements du protestantisme sont à étudier dans le contexte de la propagande religieuse et politique, qu'elle soit whig ou tory, et surtout dans les réactions de l'opinion publique, et donc dans la culture politique des masses urbaines.

Si j'ai eu tendance à les suivre, c'est par souci d'appliquer une démarche théorique cohérente aux sources primaires dissidentes que j'analyse bien davantage en tant qu'historienne des religions que des idées politiques. Religion et politique ne peuvent jamais être étudiées indépendamment à l'époque moderne, mais les affinités personnelles des chercheurs, et leur corpus, peuvent les conduire à des études plus ciblées de l'un ou de l'autre domaine. Bunyan ne s'est jamais prononcé en tant qu'auteur, prédicateur, et même polémiste, sur ce qu'il

---

<sup>32</sup> David ZARET, « Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology in 17th-Century England », *American Sociological Review*, 54, 1989, p. 163-79 (réf. p. 164).

considérerait sans aucun doute comme un régime détestable. Ses ouvrages de controverse (sur le baptême, les assemblées séparées de femmes, la nature de la grâce) sont d'ordre théologique ou spirituel. Même une allégorie comme *The Holy War*, qui livre des réflexions complexes sur la nature du pouvoir, reste une allégorie religieuse. Les querelles entre anglicans et dissidents présentées dans *Grace Overwhelming*, de même que les querelles entre anglicans, dissidents et huguenots, sont des querelles théologiques et ne m'ont que rarement conduite à investir le domaine politique. À l'inverse, politique et religion ont été examinées de concert, et à part égale, à l'occasion de travaux sur la difficulté d'un Milton vieillissant à trouver une solution à la vacance du pouvoir politique et spirituel et sur la révolte des quinto-monarchistes pour substituer une théocratie de saints à la monarchie héréditaire (voir AUTORITÉ et VENNER). Cependant, ces thèmes ont été nécessairement abordés avec une expérience de l'histoire et de la littérature religieuses, non du point de vue de l'histoire de la philosophie ou des institutions politiques. Chez Milton, j'ai accordé une place prépondérante à la conception et à la justification de l'autorité politique par la manipulation des arguments bibliques ; chez Venner, à l'accomplissement des prophéties à l'initiative d'une poignée d'inspirés.

##### 5) Religion et opinion publique



La principale différence entre sociologues et historiens se situe finalement moins dans les méthodes que dans les points de vue : l'insistance de Zaret sur les « innovations » des élites et sur le rôle central de la politique se déplace, chez les historiens révisionnistes, dans le domaine de la culture des masses et dans la sphère religieuse. Ces oppositions se retrouvent, à l'identique, dans un second débat, sur la notion encore très contestée d'« opinion publique »<sup>33</sup>.

Il y a une dizaine d'années, ce débat fut ouvert par Zaret à l'occasion d'un long article publié dans une revue de sociologie où il proposait une révision radicale de la thèse d'Habermas selon laquelle l'émergence de l'opinion publique aurait été liée, à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup>, à la « sphère bourgeoise » issue des bouleversements économiques et mercantiles<sup>34</sup>. On me permettra un résumé assez grossier de Zaret : l'« invention » de la notion d'opinion publique date en fait de la Révolution anglaise. Elle se manifeste grâce à l'émergence d'une culture de l'écrit (ce par quoi Zaret entend l'imprimé et non les manuscrits), en particulier dans les pétitions. Avant 1640, les pétitions n'étaient somme toute pas différentes des pétitions médiévales qui formalisaient les doléances présentées par certaines communautés au pouvoir central, en déférant à l'autorité et en évitant de porter les débats dans la sphère juridique. Ces pétitions « spontanées » ne disaient jamais émaner de la volonté populaire. À partir de 1640, le changement fut incontestable et Zaret l'impute aux évolutions de la culture de l'imprimé. Ainsi,

---

<sup>33</sup> Je me sers ici d'abord d'un article synthétique de Zaret paru en 1996, puis de sa monographie : « Petitions and the « Invention » of Public Opinion in the English Revolution », *The American Journal of Sociology*, 101, 1996, p. 1497-1555 et *Origins of Democratic Culture : Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

<sup>34</sup> Voir Jürgen HABERMAS, *L'Espace public*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1993 (1962). Pour des remarques spécifiques sur l'Angleterre, voir en particulier p. 67-76, 99-112. Pour un survol des études sur la question de l'opinion publique, voir ZARET, *Origins of Democratic Culture*, p. 3-17.

pour le sociologue, la naissance de l'opinion publique va de pair avec une transformation des systèmes de communication dans la sphère politique. Lorsque deux pétitions au contenu opposé circulent, Zaret observe chez les auteurs un appel à la raison, aux capacités de jugement et à la réflexion critique du peuple et donc y lit les prémices de la liberté d'expression et de la centralité de l'opinion publique – deux piliers de la démocratie.

Les historiens révisionnistes, notamment Mark Knights, reconnaissent certaines vertus au nouveau modèle proposé tout en soulignant ses défaillances, notamment, une fois de plus, une prise en compte très largement insuffisante du rôle de la religion dans l'émergence de l'opinion publique<sup>35</sup>. Luc Borot, dans une communication non publiée présentée en 2001 lors d'un séminaire à l'Université d'East Anglia (que je le remercie de m'avoir communiquée sous forme tapuscrite), émet deux autres objections : tout d'abord, Zaret passe entièrement sous silence les recherches récentes sur l'illettrisme et donc sur la portée de la communication orale des nouvelles et de la diffusion de la rumeur (voir également mes remarques sur ce point dans *AUTORITÉ*). Deuxièmement, Borot propose un concept original pour affiner certaines prises de position de Zaret : l'application au domaine politique du concept de « mentalités » utilisé depuis bien longtemps en religion, notamment par les historiens français<sup>36</sup>. Une étude des « mentalités

---

<sup>35</sup> Voir par exemple la recension par Mark Knights de l'ouvrage de Zaret pour le forum de discussion en ligne H-net Albion.

<sup>36</sup> Pour des précisions méthodologiques, voir George DUBY, « Histoire des mentalités », dans Charles SAMARAN (éd.), *L'Histoire et ses méthodes*, coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 937-66, Jacques LE GOFF, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éds), *Faire de l'Histoire*, t. 3, *Nouveaux Objets*, Paris, Gallimard, 1974, p. 76-94, Philippe ARIÈS, « L'histoire des mentalités », dans Jacques LE GOFF (éd.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Edition Complexe, 2006 (1978), p. 167-90.

politiques » permettrait de nuancer certaines analyses de Zaret, comme l'appel à la raison dans le discours pétitionnaire. Selon Borot, les conditions de rédaction des pétitions, les tactiques pour recueillir des signatures et certains procédés coercitifs représentent un ensemble de pratiques bien plus « désordonnées » que ne veut le faire croire Zaret : « The appeal to reason reminds us of the classical tradition of citizenship, whereas the manipulation of a tumultuous rabble (even to change them into a civic petitioning people) or the manipulation by a mob rather resembles a carnival or a skimmington »<sup>37</sup>.

« *Carnival* » ou « *skimmington* », la pétition retourne dans la sphère de la culture populaire et c'est précisément sur l'articulation entre émergence de l'opinion publique et culture populaire que les analyses de Zaret sont par endroits contestables. Mark Knights et Luc Borot, tous les deux sans le nommer, me semblent donc finalement revenir à la démarche précédemment adoptée par Tim Harris (dont les deux principales publications sont antérieures à celles de Zaret) et dont je me suis directement inspirée dans ma propre recherche.

L'originalité d'Harris, d'abord dans *London Crowd in the Reign of Charles II* (1987), puis dans *Politics and Religion under the Later Stuarts* (1993), réside dans son analyse des propagandes tory et whig. J'ai conservé dans mes travaux le terme « propagande » qui dénote la taille et l'importance de l'opinion publique anglaise, les efforts considérables pour s'adresser à elle en des termes « populistes » et la conviction qu'aborder la Restauration par la seule étude de la

---

<sup>37</sup> Luc BOROT, « Publicity's the Thing... or is it Mentality ? », communication non publiée, 2001, p. 9. Zaret ne consacre qu'une trentaine de pages à la diffusion orale et manuscrite des nouvelles (voir *Origins of Democratic Culture*, p. 100-132).

religion des élites est aujourd'hui difficilement défendable. C'est ainsi qu'un changement d'orientation s'est peu à peu imposé dans ma propre recherche : tandis que j'étudiais dans ma thèse les catégories génériques de la littérature populaire, je m'intéresse aujourd'hui davantage aux conditions de composition et de diffusion d'ouvrages destinés à un grand nombre de lecteurs et à la façon dont les auteurs tentent de faire réagir l'opinion. Le changement peut paraître subtil mais il fut décisif : il m'a permis de m'intéresser à des textes beaucoup plus variés, de mieux lier religion et politique, et enfin de ne plus m'intéresser à la seule littérature dissidente, mais à la littérature dissidente et à celle de ses détracteurs.

Harris n'étudie d'ailleurs pas exactement le « peuple », comme ses prédécesseurs, mais la « foule », là encore un changement d'orientation à première vue sans grande importance, mais qui s'est révélé fondamental. Avant lui, les travaux sur ces thèmes étaient quasi-inexistants et le principal ouvrage de référence était *The Crowd in History* de George Rudé<sup>38</sup>. Mais Rudé (on peut d'ailleurs noter le singulier dans son titre) ne s'intéressait qu'aux seules manifestations contestataires et agressives, du type émeutes, pillages, manifestations, rébellions, alors qu'Harris postule, ce qui me paraît entièrement justifié, la présence d'une foule largement silencieuse et disciplinée que les auteurs ne cessent de courtiser. Autrement dit, l'étude de l'opinion publique ne passe pas simplement par une étude de ses insatisfactions, mais bien par celle de mouvements plus subtils et moins bien définis. Même si Harris doit finalement

---

<sup>38</sup> George RUDÉ, *The Crowd in History : A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, New York, Wiley, 1964.

lui-même reconnaître, « I do not believe the concept of the crowd to be a very helpful organizational category », son éclairage a pourtant le mérite de mettre en valeur une « opinion », présente, influençable et influencée à défaut de pouvoir être très précisément définie. Pour le chercheur, l'intérêt de cette « foule » réside dans le fait qu'elle n'agit pas nécessairement comme l'entendent les auteurs<sup>39</sup>. Harris étudie ainsi les phénomènes de rupture et les échecs de certaines stratégies rhétoriques, des analyses qui manquent à Zaret.

Harris considère enfin que le peuple est capable d'actions politiques concertées qui ne recourent pas forcément celles des élites<sup>40</sup>. Il remplace ainsi le « modèle polarisé » burkéen (« *polarized model* »), une séparation entre la culture des élites et la culture populaire utilisée dans ma thèse, par un « modèle participatif » (« *participatory model* ») dénotant l'impossibilité du gouvernement à agir – ou l'impossibilité de l'opposition à se manifester – s'il ne parvenait pas à convaincre une large partie de la population du bien-fondé de sa politique. On agissait alors, soit positivement, à l'aide d'une littérature appropriée (journaux, pamphlets, tracts), de manifestations savamment orchestrées (processions papales) et de réseaux d'actions (clubs), soit négativement, par la censure (*Licensing Act*, en place de 1662 à 1679) ou la tentative de suppression des *coffee houses* (1675-1676).

Harris rejette ainsi l'idée selon laquelle le peuple serait simplement « changeant », comme le veut le proverbe. Il montre le danger à considérer

---

<sup>39</sup> HARRIS, *London Crowds*, p. 5.

<sup>40</sup> *Ibid.*, chapitre 2, p. 14-35.

certaines prises de position comme purement irrationnelles puisque chaque mouvement de foule est en quelque sorte différent du précédent :

Whig and tory crowds at different times might not mean that « the London crowd » changed its mind. Instead, we might be witnessing two different aspects of London political culture that were present (in some form) throughout the period, but which required different historical conjunctures for them to manifest themselves in protest and therefore become visible to the historian.

It is thus essential to begin by exploring the contours of London political culture, and then to investigate the ways in which the concerns and preoccupations of Londoners developed and were shaped over time so that we can achieve a satisfactory diachronic approach<sup>41</sup>.

Reste évidemment un dernier obstacle méthodologique. En étudiant l'émergence de l'opinion publique, certains historiens risquent de perdre de vue que l'opinion qui semble poindre – pour réunir les différents courants, disons « autour » des années 1640 – n'a peut-être que peu de réalité en dehors des écrits de ceux qui nous la donnent à voir. Harris a beau tenter d'isoler ce qui relève des pratiques de ce qui relève des représentations, il n'échappe pas entièrement au paradoxe révisionniste : à trop vouloir étudier l'opinion publique à travers le prisme de la littérature de controverse, on risque d'en oublier que cette littérature avait précisément pour fonction de s'inventer des alliés. Le « peuple » et l'« opinion publique » peuvent relever davantage des représentations que des faits.

En outre, il faudrait aujourd'hui entreprendre des analyses croisées des auteurs de la propagande whig, que l'on connaît encore moins bien que leurs homologues tories, et qui seraient susceptibles de fournir un sujet de thèse fécond. Il s'agirait, par exemple, de les envisager davantage comme des intermédiaires culturels. Que connaissons-nous exactement des activités de John Aylofffe, Charles Blount, Benjamin Claypool, Lawrence Mowbray, Elkanah Settle, John

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

Humphrey, William Hughes, Thomas Benskin (un tory converti au parti whig), ou même Vincent Alsop, Edward Fitzharris et Stephen College, des noms plus connus ? Comme le fait très justement remarquer Tim Harris, il se peut que ces polémistes aient travaillé de façon indépendante, mais aussi que leurs relations avec les grandes figures du courant whig n'aient pas été suffisamment prises en considération<sup>42</sup>. On pourrait alors aboutir à une sorte de synthèse entre le courant révisionniste, attaché à l'influence des débats théologico-politiques via la littérature de controverse urbaine, et le courant sociologique qui s'intéresse aux figures de proue et théoriciens du mouvement whig. Ces quelques remarques n'invalident en rien les fondements de la démarche révisionniste. On peut tout simplement constater qu'elle peut aujourd'hui se nourrir de nouvelles influences.

Pour conclure ce chapitre, dans les quinze dernières années, les hypothèses de travail des révisionnistes que je viens d'évoquer ont parfois été corrigées, notamment par les sociologues, parfois remplacées, mais sans que soient remis en question les éléments fondamentaux d'un courant qui a profondément influencé mon parcours de chercheuse sur quatre points essentiels : l'insistance sur le fait religieux, en particulier sur le rôle de la dissidence, la relation avec les périodes précédentes, le déplacement des *loci* traditionnels des pouvoirs religieux et politique des institutions à la rue, la prise en considération de la notion d'opinion publique et de son influence. Enfin, il existe un dernier volet de cet agrégat méthodologique dont je me réclame : la définition d'un corpus « littéraire » à la Restauration, un terme qui, tel que je le conçois, comprend des publications et des

---

<sup>42</sup> « Much more propaganda was produced than the Whig leaders could possibly have encouraged », *London Crowd*, p. 101.

genres extrêmement variés, de la fiction puritaine aux publications hebdomadaires des nouvelles, qui composent une « culture » littéraire.



## CHAPITRE 2

### Dissidence et littérature

#### 1) Littérature, civilisation, critique historique

Un travail de reconstruction et d'explicitation d'un parcours intellectuel, pour aussi personnel qu'il se doit d'être, s'effectue nécessairement au sein de traditions intellectuelles nationales et internationales. Le premier chapitre de cette synthèse méthodologique fut volontairement historique, mais je ne suis pas historienne. Dans le système de dichotomie des disciplines qui se trouve être le nôtre en France, il nous faut en outre arriver à résoudre l'opposition qui perdure, malgré les efforts des chercheurs sur la période moderne, entre la civilisation et la littérature dans les départements d'études anglophones.

Au sein des « humanités » se pose inévitablement la question du croisement de textes qui n'ont pas le même statut énonciatif<sup>43</sup>. Les sciences sociales mettent au cœur de leur projet un objet scientifique, par exemple, une vision du monde, des habitudes sociales, des modes de pensées, des mentalités, n'excluant pas la prise en compte de la littérature comme document particulier. Cette dernière, quant à elle, s'intéresse à un objet esthétique qui n'est pas clos sur sa seule « littérarité », mais qui exprime une connaissance du réel tout en la déplaçant, la transfigurant et la transcendant par l'acte créatif, imaginatif et narratif qui lui est propre.

---

<sup>43</sup> Voir à ce sujet, les premiers chapitres méthodologiques dans Pierre LASSAVE, *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*, Presses Universitaires de France, 2002, p. 7-66, mais Lassave travaille en sociologue et non en critique littéraire.

Il serait extrêmement judicieux de proposer, dans le cadre d'une école doctorale, une journée d'étude visant à expliciter les enjeux de ces croisements disciplinaires entre histoire, géographie, ethnologie, sociologie, psychologie et littérature. Elle permettrait, pour ne prendre qu'un seul exemple, aux doctorants en littérature anglaise de s'interroger sur les rapports que leur recherche entretient avec les sciences sociales (en ce qui les concerne, essentiellement histoire, sociologie et psychologie) et ainsi sans doute de dépasser le clivage purement formel que l'on observe encore dans certaines thèses de littérature entre le « contexte » d'une part et le « texte » de l'autre, simple et réductrice juxtaposition. Cette enquête pourrait se révéler plus fructueuse pour les jeunes chercheurs qu'une pratique, même assidue, mais parfois paralysante, d'une seule théorie critique.

À partir de ce postulat sur l'altérité, somme toute très superficielle, des objets d'étude et des visées des différentes humanités, s'ouvre alors le champ de tous les possibles pour souligner combinaisons, échanges et jeux intertextuels. On peut citer comme exemple le « Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire », à l'EHESS, dont la création est apparue nécessaire parce que les historiens prennent en compte la littérature « comme un objet d'analyse historique à part entière » et que les littéraires s'interrogent sur « des questions qui paraissaient, il y a peu, relever de l'histoire sociale de la culture, de l'histoire politique, de l'histoire dite des idées, voire de l'anthropologie historique »<sup>44</sup>. Cependant, dans le cadre d'une institution vouée aux sciences sociales, les

---

<sup>44</sup> <http://www.ehess.fr/centres/grihl/Presentation.htm>, consulté le 23 novembre 2007.

directeurs ont eu recours au néologisme « le littéraire » pour préciser leur postulat méthodologique et définir leur originalité par rapport aux groupes de recherche en « littérature ».

Il n'est pas bien sûr dans mon intention de proposer un essai général sur ces questions qui déborderait largement du cadre du présent exercice, mais simplement d'éclaircir ma position sur quelques grands courants décisifs pour les seuls anglicistes. D'abord, inévitablement, se pose la question de la position du chercheur français vis-à-vis du néo-historicisme américain inspiré par Stephen Greenblatt qui se veut, ne l'oublions pas, une « pratique » plus qu'une « doctrine »<sup>45</sup>. En effet, si l'on s'intéresse aujourd'hui à un texte littéraire en relation avec les autres productions culturelles on peut parfois être accusé d'un travers néo-historiciste, de négliger le texte au profit du contexte et de nier la spécificité du texte de littérature comme objet esthétique<sup>46</sup>. Le mouvement néo-historiciste correspond à des développements du climat intellectuel américain (on pourrait même dire, « californien ») dans les années 1970 et 1980 et à la prise en compte d'un ensemble de théories s'inspirant de la réinterprétation de l'approche phénoménologique des *Annales* par Michel Foucault, très présent sur le campus de Berkeley<sup>47</sup>. Le néo-historicisme, dans son ensemble, a engendré une réinterprétation particulièrement salutaire du canon, des productions des élites et

---

<sup>45</sup> Stephen GREENBLATT, « Towards a Poetics of Culture », dans H. Aram VEESER (éd.), *The New Historicism*, New York et Londres, Routledge, 1989, p. 1-19 (réf., p. 1) et sa position vis-à-vis des théories de Jameson, Lyotard et Derrida.

<sup>46</sup> Voir Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning From More to Shakespeare*, Chicago, Chicago University Press, 1980. Je remercie Line Cottagnies d'avoir attiré mon attention sur son article, « The New Historicism : A French Perspective », dans François LAROQUE (éd.), *Histoire et Secret à la Renaissance*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 73-80. Voir également dans le même volume, Michael HATTAWAY, « Describing and Explaining : The New Historicism and Its Metaphors », p. 59-72.

<sup>47</sup> Voir notamment, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990 (1966) et *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

du statut d'un « document » historique (Greenblatt dit « matériau », *material*) dont il me serait difficile, étant donnée la nature de mon corpus, de ne pas me réclamer :

[T]he work of art is itself the product of a set of manipulations, some of them our own (most striking in the case of works that were not originally conceived as « art » at all but rather as something else – votive objects, propaganda, prayer, and so on), many others undertaken in the construction of the original work. That is, the work of art is the product of a negotiation between a creator or class of creators, equipped with a complex, communally shared repertoire of conventions, and the institutions and practices of society<sup>48</sup>.

Peut-on alors me reprocher de pratiquer une critique historique (terme que je préfère nettement au péjoratif « historicisante ») qui dilue, masque ou nie la spécificité du texte littéraire et l'utilise comme simple témoignage pour l'explicitation d'un fait religieux ? Absolument. Je l'ai souvent fait et j'espère le refaire souvent, lorsque j'étudie une manifestation ou un événement. Les textes littéraires, comme les nombreuses élégies à la gloire du comte d'Essex dans ESSEX, la pièce d'Abraham Cowley dans VENNER, les fables dans AUTORITÉ, sont analysés dans leurs rapports avec les autres productions textuelles et iconographiques. À l'inverse des néo-historicistes, je leur concède cependant des spécificités et ne nie pas, par exemple, que la satire théâtrale des quinto-monarchistes par Abraham Cowley soit de même nature, ou qu'elle ait la même portée, que la déclaration royale visant à interdire les conventicules suite à la rébellion millénariste. Cependant, ces spécificités ont été prises en compte parce qu'elles véhiculent un type de discours particulier m'informant sur la diversité des représentations d'un mouvement, d'un personnage ou d'un événement.

---

<sup>48</sup> GREENBLATT, « Poetics of culture », p. 12. On pourrait d'emblée s'interroger sur le rejet de la propagande, mais surtout de la prière, comme objets à visée « artistique ».

La critique exclusivement historique d'un texte littéraire peut parfaitement se justifier, elle est même essentielle, mais je la privilégie lorsque je travaille hors du champ spécifique de la littérature, à l'encontre des néo-historicistes dont le but premier reste la production d'un discours visant à expliciter le texte de fiction. Dans certains de mes autres travaux, le rapport texte/contexte ou littérature/histoire se complexifie toujours et s'inverse parfois. Quatre de mes articles VOYAGES, PARABOLES, HOLY WAR et, dans une moindre mesure, MARTYRS, sont des études littéraires : je m'intéresse à la nature des métaphores et de l'allégorie en relation avec des genres mixtes comme l'emblème, à la représentation de la figure du martyr, à la difficulté dans un récit de guerre de juxtaposer les impératifs spirituels et les codes martiaux. Je ne pense pas avoir proposé des études « historicisantes », quand bien même ce corpus est toujours envisagé dans un rapport dialectique avec les conditions de sa production.

*Grace Overwhelming* est un troisième cas de figure que je sépare de mes autres publications, ne serait-ce que par sa taille. J'y ai donc nécessairement développé une méthode de lecture plus stable et plus soutenue que dans des travaux beaucoup plus courts. Ai-je alors adopté une lecture purement historique de l'œuvre de fiction ? Je ne le crois pas non plus. Pour la raison évoquée dans mon introduction, à savoir que l'écriture de l'ouvrage a toujours évolué en parallèle avec des publications plus circonscrites, j'ai abordé l'allégorie religieuse, du moins je l'espère, avec une expertise dans le domaine de l'histoire religieuse de la dissidence. Les études du *Pilgrim's Progress* que j'y propose se fondent cependant sur un questionnement de l'expression littéraire de la piété et de

l'identité dissidentes (voir *infra*, chapitre 3, sections 1 et 2). Je pense donc fort heureusement avoir étudié l'œuvre de Bunyan en résonance avec un nombre important de textes de nature très variée, mais sans jamais nier le statut particulier des texte originaux ou les limiter à de simples documents.

## 2) Le corpus

Mes lecteurs pourront peut-être maintenant conclure que si j'ai travaillé en littéraire dans ma monographie, mes autres travaux marquent un passage progressif de la littérature à la civilisation. On peut certes prétendre qu'une telle dichotomie est aujourd'hui largement dépassée dans les départements français, l'ensemble de la communauté universitaire s'accordant en apparence à dénoncer son artificialité pour les périodes reculées. Une récente anecdote s'impose cependant pour illustrer à quel point la distinction perdure. Mon article sur les pamphlets, journaux et récits de la dragonnade française de 1681 (DRAGONNADE) s'intitulait, à l'origine, « L'exil des huguenots dans la littérature anglaise ». Un rapporteur anonyme a alors souligné que mon travail n'était pas un travail sur la « littérature » et qu'il fallait donc obligatoirement donner à l'article un titre qui reflète davantage la nature des publications utilisées. J'ai opté, sans aucune conviction, pour « littérature de controverse », un terme très réducteur ne correspondant guère mieux aux sources étudiées, mais qui a apparemment satisfait mon lecteur.

On peut alors tenter de résoudre le problème des appellations sans recours au néo-historicisme américain, sans recours à une séparation finalement

artificielle et récente entre civilisation et littérature dans les départements français d'études anglophones, mais en convoquant une tradition britannique qui elle, ne se nomme pas. Outre-Manche, depuis déjà de nombreuses années, la « littérature » comprend un ensemble fluide de publications qui composent une « culture littéraire », un foisonnement de textes que Nigel Smith, David Norbrook, Joad Raymond, puis récemment Nicholas McDowell et Ann Hughes, ont étudié pour la période de la Guerre civile et Neil Keeble, Sharon Achinstein, David Loewenstein, David Appleby et Paul Hammond pour la Restauration<sup>49</sup>. Les études les plus fécondes sur le XVII<sup>e</sup> siècle s'appuient sur les sermons (David Appleby, Lori Ann Ferrell, Peter McCullough), les pamphlets (Joad Raymond, David Loewenstein), les hérésiographies (Ann Hughes), la littérature de controverse (Richard Ashcraft, Tim Harris), les récits de conversion (Patricia Caldwell, Neil Keeble), les *newsbooks* (Joad Raymond, James Sutherland), les ballades (Margaret Spufford, Alexandra Walsham, Tessa Watts), les récits d'exécution (Peter Lake), les catéchismes (Ian Green), les hymnes et les psaumes (Sharon Achinstein)<sup>50</sup>. La quasi-totalité de mes travaux présentent des analyses de ces genres.

---

<sup>49</sup> Nigel SMITH, *Perfection Proclaimed : Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989, David NORBROOK, *Writing the English Republic : Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Sharon ACHINSTEIN, *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, Nicholas MCDOWELL, *The English Radical Imagination : Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2003, Ann HUGHES, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2004, Joad RAYMOND, *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, KEEBLE, *Nonconformity* et HAMMOND. Voir également KEEBLE (ed.), *The Cambridge Companion to the Writing of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>50</sup> Hormis les titres précédemment cités, les références sont les suivantes : Patricia CALDWELL, *The Puritan Conversion Narrative : The Beginnings of American Expression*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, Peter MCCULLOUGH, *Sermons at Court : Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, Lori Ann FERRELL et Peter MCCULLOUGH (éds), *The English*

En France, dans une culture littéraire attachée aux Belles Lettres, cette riche palette de textes n'a pas encore atteint le même statut qu'en Grande-Bretagne. En effet, elle exclut souvent les grands genres poétiques et dramatiques. Ensuite, la « littérature » est censée pouvoir transcender l'événementiel, l'éphémère, le détail d'actualité, la querelle de clocher, l'*hic et nunc* des lecteurs. À l'inverse, la ballade, le pamphlet, voire le sermon semblent englués dans des réseaux d'allusions si nombreux qu'ils finissent par devenir incompréhensibles, le lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle éprouvant bien des difficultés à retrouver les clés d'interprétation de l'anecdotique, à déplier le tissu intertextuel, à capter les innombrables échos de la petite histoire.

Il semble cependant trop facile de résumer la différence de perspective à une simple opposition entre des ouvrages « imaginatifs » (perspective française) et des ouvrages à caractère polémique ou informatif (perspective anglaise), ou même entre des ouvrages canoniques et non-canoniques, puisque la critique française est capable de très grandes entreprises de réhabilitation. La principale différence se situe peut-être dans l'importance encore accordée en France à une figure (et même à une figure unique) de l'écrivain. Dans la liste mentionnée plus

---

*Sermon Revisited : Religion, Literature and History, 1600-1750*, Manchester, Manchester University Press, 2000, David LOEWENSTEIN, *Representing Revolution in Milton and His Contemporaries : Religion, Politics, and Polemics in Radical Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, Ian GREEN, *The Christian's ABC : Catechisms and Catechizing in England, c. 1530-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1996, Peter LAKE, « Popular Form, Puritan Content ? Two Puritan Appropriations of the Murder Pamphlet from Mid-Seventeenth-Century London », dans Anthony FLETCHER et Peter ROBERTS (éds), *Religion, Culture, and Society in Early Modern England : Essays in Honour of Patrick Collinson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 313-34 et « Deeds against Nature : Cheap Print, Protestantism and Murder in Early Seventeenth-Century England », dans Kevin SHARPE et Peter LAKE (éds), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Basingstoke, Macmillan, 1994, p. 257-83, Joad RAYMOND, *The Invention of the Newspaper : English Newsbooks, 1641-1649*, Oxford, Clarendon Press, 1996 ; Margaret SPUFFORD, *Small Books and Pleasant Histories : Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (1981), James SUTHERLAND, *The Restoration Newspaper and Its Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (1986), Alexandra WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 1999, Tessa WATTS, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (1991).



haut, les sources primaires sont parfois anonymes, parfois composées à plusieurs mains (pour utiliser le terme de Greenblatt mentionné ci-dessus par une « classe » de « créateurs »), parfois écrites par quelque obscur personnage dont le nom ne nous est parvenu qu'au hasard de sa brève intrusion dans la sphère publique. Ces sources composent des genres, elles prennent vie et force les unes par rapport aux autres, sont souvent éphémères, et peu d'entre elles réclament des études monographiques, *Gangraena* étant sans doute l'exception qui confirme la règle, et encore a-t-il fallu l'imagination, l'audace et le talent d'Ann Hughes pour y parvenir. On ne saurait toutefois les exclure, les considérer comme marginales, ou les négliger, puisqu'elles se situent véritablement au cœur de la culture de la Restauration et des rapports entre Église et État.

En France, si l'on travaille sur les sermons de John Donne, on est « littéraire », sur ceux de John Owen ou de Richard Baxter, on est « civilisationniste »<sup>51</sup>. Si l'on étudie les sermons de Donne en résonance avec ceux de Baxter et d'Owen, on assiste alors à une sorte d'étrange contamination et l'appellation de « critique littéraire » se met tout à coup à déranger. Du moins, elle ne va pas de soi. La critique littéraire française s'articule souvent autour de l'œuvre d'un auteur (études « monographiques ») ou d'un thème abordé diachroniquement dans un nombre restreint d'œuvres. C'est incidemment la finalité de la critique néo-historiciste, malgré son insistance sur le déplacement du centre vers les marges. Je me suis, à l'inverse, efforcée de créer des passerelles et

---

<sup>51</sup> Luc Borot m'indique d'ailleurs que certains étudiants en Master de traductologie sont très surpris lorsqu'il leur propose de travailler sur la traduction de méditations ou de sermons de Donne dans le cadre de la partie « sciences humaines », même si la théologie en relève pourtant et que la recherche documentaire est identique à celle effectuée en philosophie ou en histoire.

même des points de rencontre entre l'histoire littéraire de la Restauration et le courant historiographique révisionniste, à l'instar de ce qui se pratique dans les départements britanniques. Mes travaux s'interrogent donc, non pas sur la « littérature » ou sur la « civilisation », mais sur la « culture » de la première modernité en tentant de penser l'articulation entre « culture » et « civilisation ».

### 3) Littérature populaire

Les travaux de Scott, de Knights et d'Harris mentionnés dans le premier chapitre ont eu des répercussions majeures non seulement dans les recherches historiques, mais également littéraires, puisqu'ils ont fait émerger la centralité de la littérature de controverse pendant la Restauration. Si l'on postule l'importance de l'opinion publique, en religion comme en politique, on peut alors observer qu'elle est façonnée de différentes façons : oralement, visuellement, par la circulation des manuscrits et de l'imprimé, qui engendrent un faisceau de réactions souvent en désaccord avec la volonté première des auteurs.

Les recherches entreprises durant ma thèse portaient non pas sur l'opinion publique telle que je la conçois maintenant grâce aux travaux d'Harris, mais sur le peuple et sur la littérature populaire. La formule « littérature populaire » me paraît donc aujourd'hui réductrice, en particulier parce que je n'avais pris pour point de départ que des textes de fiction ou des ouvrages de vulgarisation religieuse. Si l'on porte attention à ces seules catégories, on établit alors un cloisonnement entre des lecteurs auxquels ce type de textes est exclusivement destiné et un public plus large pouvant accéder à des publications plus variées. Or, il est apparu évident

dans mes travaux postérieurs, d'une part, que très peu d'auteurs avaient conscience de n'écrire que pour un seul type de public, d'autre part, que si l'on devait parler de littérature populaire, les plus grands enjeux ne se situaient pas dans le domaine de la littérature de divertissement (du type *romances*, *chapbooks*, *penny merriments*), ni même dans celui de la seule religion (*penny godlinesses*), mais bien dans l'articulation entre le politique et le religieux. Autrement dit, mon propos s'est déplacé vers une littérature plus engagée : des *chapbooks* de Margaret Spufford et de Tessa Watts aux tracts, pamphlets et *newsbooks* de Tim Harris et de Joad Raymond.

Certains problèmes d'appellation sont alors apparus dans mes travaux. Dans des publications comme *AUTORITÉ*, *MARTYRE*, *L'ESTRANGE*, *huguenots*, *VENNER*, j'ai utilisé des textes courts, topiques, polémiques, présentant des éléments d'actualité avec un fort parti-pris et une rhétorique gonflée à l'excès dans l'intention de provoquer et de choquer. Certains de ces ouvrages correspondent à ce que Joad Raymond a nommé *pamphlets* dans sa propre étude, terme parfois conservé en anglais, parfois francisé, ou auquel j'ai substitué « opuscules ». On peut les définir, comme le fait Raymond, d'abord en termes purement bibliographiques (des publications cousues et non reliées comprenant entre une et douze feuilles, soit entre huit et quatre-vingt seize pages dans le format in-quarto)<sup>52</sup>, puis en termes de contenu, « propaganda, news and moralistic fictions »<sup>53</sup>. Pour Raymond, le pamphlétaire type est d'ailleurs Roger L'Estrange, surnommé l'« Adonis » de la *coffee house tory* « chez Sam » : « the

---

<sup>52</sup> RAYMOND, *Pamphlets*, p. 5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 20.

stereotypical pamphleteer was greedy, unprincipled, arrogant, witty, but wielding the wit of the bludgeon rather than the rapier »<sup>54</sup>. J'ai parfois, en français, substitué « tracts » à « pamphlets », terme certes un peu vague mais qui fait référence à des traités apportant des commentaires courts et engagés sur un événement précis ou une personne précise, assortis de réflexions de fond plus générales.

#### 4) Une littérature dissidente ? Croisement des points de vue

En dernier lieu, l'héritage des historiens de la littérature dissidente appelle un commentaire. Il y a tout juste vingt ans, l'ouvrage déjà cité à deux reprises, *The Literature of Nonconformity*, a révolutionné les recherches sur la littérature de la Restauration. Neil Keeble s'y attaquait aux idées reçues avec véhémence :

The received impression is that, as Puritanism petered out after its political defeat in 1660-2, its cultural and literary life became henceforth a backwater, increasingly narrow-minded, sectarian and dull, with nothing to offer as lively and interesting as the work produced for, and under the patronage of, the Restored court, church and beau monde [...]. Literary creativity, composition and reading were vital not merely to the survival of nonconformity but to its very nature [...]. Discussion of the literary characteristics of this writing suggest that it was quite as interesting and innovative, and in some ways more persuasively engagé, more appealingly humane and more richly imaginative, than the witty posturings, satirical topicalities and urbane disinterestedness of Restoration plays, poems and prose<sup>55</sup>.

Beaucoup serait à commenter, et peut-être à nuancer, dans cette profession de foi faussement simpliste. Keeble met avant tout l'accent sur la littérature du puritanisme, dans sa version de la Restauration ; ensuite, cette littérature est abordée avec la conviction qu'elle est « intéressante », « innovante », « engagée »,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>55</sup> KEEBLE, *Nonconformity*, p. VII.

« imaginative » et, en ce sens, même supérieure aux productions plus convenues de la Restauration qui avaient jusqu'alors intéressé les historiens de la littérature. Enfin, il considère que la défaite politique n'a pas précipité une défaite culturelle mais, au contraire, qu'elle a stimulé la richesse et la variété du discours non-conformiste. J'en étais restée à ce stade en me référant très largement à Keeble dans ma thèse.

Aujourd'hui, j'y apporterais deux nuances. D'une part, comme mentionné plus haut, l'ouvrage de Keeble fut certes une étape nécessaire, mais elle a conduit à la conception d'une « littérature du non-conformisme » relativement uniforme, même si Keeble se défendrait ardemment contre cette affirmation. Deuxièmement, Keeble travaille strictement en historien de la littérature. Si la première moitié de *Literary Culture* est essentiellement consacrée à une définition du non-conformisme et aux conditions de diffusion de sa littérature, la seconde moitié présente des études textuelles thématiques qui culminent dans une étude purement stylistique des auteurs. Mon corpus recoupe nécessairement en de nombreux endroits celui de Keeble, mais en prenant davantage en considération l'articulation entre politique et religion et les enjeux de querelles strictement théologiques.

Je me réclame donc aujourd'hui de la réinterprétation par Sharon Achinstein de l'héritage de Keeble. Quelque quinze ans après son prédécesseur, (*Literature and Dissent in Milton's England* est paru en 2003), Achinstein dresse pourtant un bilan qui n'est guère positif. La situation qu'elle peint de la littérature qu'elle appelle non plus « non-conformiste » mais « dissidente » ne s'est guère

améliorée puisqu'elle entend que son ouvrage rende hommage à des textes encore largement « négligés »<sup>56</sup>. L'originalité d'Achinstein se situe toutefois moins dans la réhabilitation de textes individuels que dans la réhabilitation de genres souvent passés sous silence : les sermons funèbres, la poésie composée en prison et les hymnes. Cette exploration de la diversité générique n'a fait que s'amplifier depuis en Grande-Bretagne : par exemple, David Appleby vient tout juste de faire paraître une monographie très attendue sur les sermons d'adieux (« *farewell sermons* ») des ministres évincés en 1662 (l'ouvrage n'a pu être consulté à temps pour ce travail) ; Michael Davies travaille sur la composition, la diffusion et les échanges de lettres pastorales entre les assemblées dissidentes<sup>57</sup>.

Achinstein prend également en compte, de façon beaucoup plus systématique que Keeble, les évolutions de la littérature de 1660 à 1688. Elle substitue à l'organisation thématique de Keeble un arc chronologique allant de l'expérience des premières persécutions à celle de la tolérance, après 1688. Achinstein suit les dissidents en fonction des aléas des persécutions et de la législation : une première période très punitive jusqu'à la Déclaration d'Indulgence de 1672, suivie d'une relative accalmie, la reprise des persécutions dans le sillage du *Popish Plot* et de la réaction tory entre 1678 et 1687 (notamment après la rébellion de Monmouth en 1685), enfin l'abrogation des lois pénales par Jacques II en 1687, suivie de la deuxième Déclaration d'Indulgence

---

<sup>56</sup> ACHINSTEIN, *Literature and Dissent*, p. 3.

<sup>57</sup> Davies est l'un des invités à un colloque international sur les lettres et les correspondances religieuses, co-organisé avec Clotilde Prunier, dont la présentation est jointe en annexe du CV.

en 1688<sup>58</sup>. Tandis que Keeble insistait davantage sur la piété des auteurs, Achinstein ancre fermement la dissidence dans le contexte politique de la Restauration et étudie l'interface entre action politique et expression du sentiment religieux. Ces trois approches : prise en compte de la diversité générique, études ciblées des différentes époques de la Restauration, mise en relation des dissidences religieuse et politique ont été essentielles dans l'évolution de mes propres travaux.

#### 5) Diffusion, censure et controverse anglicane

Par exemple, ma recherche s'est clairement infléchi ces dernières années pour prendre en compte la « contre-littérature » anglicane et les conditions d'accès des dissidents à la culture de l'imprimé. Il est aujourd'hui difficile de concevoir une étude des ouvrages dissidents sans tenir compte des conditions matérielles de leur diffusion ou des mesures de censure mises en place par le gouvernement, avec plus ou moins de bonheur, grâce notamment à Roger L'Estrange, nommé *surveyor* puis, officiellement, *licenser*<sup>59</sup>.

Au tout début de la Restauration, les autorités prennent pour cible un nombre relativement réduit de textes jugés hostiles aux Stuarts et au clergé anglican : *The Speeches and Prayers* des régicides, véritable martyrologe des responsables du meurtre du roi, les deux parties de *Mirabilis Annus* (compilations de récits de jugements sur les *cavaliers* et anglicans), *The Lords Loud Call to*

---

<sup>58</sup> Pour les années 1670, qui ne furent pas les plus difficiles pour les dissidents, voir par exemple, John SPURR, *England in the 1670s : « This Masquerading Age »*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 214-40.

<sup>59</sup> Voir notamment Annabel PATTERSON, *Censorship and Interpretation : The Condition of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

*England* d'Henry Jessey (moins politique que *Mirabilis*, mais qui adopte la même stratégie), *The Phenix : Or the Solemn League and Covenant*, un peu plus tard *Mene Tekel*, et finalement, *The Panther Prophecy* du quinto-monarchiste Owen LLOYD. Ces textes sortaient des presses clandestines des imprimeurs Simon Dover et Thomas Creake et étaient diffusés par des dissidents, Richard Janeway, Francis Smith, Livewell Chapman, Giles Calvert, Thomas Brewster, Benjamin Harris, Langley Curtis (et leurs épouses), le groupe cauteleux des « confédérés » comme L'Estrange les surnommait.

Selon les dispositions des lettres patentes qui officialisaient son rôle de censeur, L'Estrange était autorisé à fouiller en toute impunité la propriété privée des auteurs, imprimeurs, *publishers* et libraires et à saisir sur le champ tous les documents jugés séditieux, qu'il s'agisse de manuscrits, d'images ou de feuilles imprimées. Il avait mis sur pied un puissant réseau d'espions qui le renseignait, moyennant finance, sur la moindre activité suspecte. Ces pratiques, à l'origine tout à fait expérimentales, furent par la suite théorisées dans *Considerations and Proposals in Order to the Regulation of the Press*, paru en février 1663, l'un des plus grands manifestes contre la liberté de la presse. Quelques années plus tard, peut-être à l'initiative de L'Estrange, une proposition fut soumise au gouvernement pour tenter d'exclure la diffusion clandestine de textes interdits dans les *coffee houses*, véritables nids de sédition : tout propriétaire d'établissement qui verrait circuler des textes au contenu potentiellement dangereux serait tenu de les remettre aux autorités, sous peine de voir sa licence



d'exploitation immédiatement révoquée<sup>60</sup>. L'Estrange s'attaquait donc à la fois aux auteurs dissidents, mais surtout et avant tout à l'ensemble des acteurs chargés de la distribution de leurs ouvrages.

Lorsque l'on s'intéresse aux manifestations et aux représentations de la dissidence, la presse à la Restauration devient un objet d'étude fondamental. Les deux principales publications dans ce domaine n'existent hélas que sous forme tapuscrite : ce sont les deux thèses de doctorat de S.T. Hetet et de Timothy Crist qui n'ont jamais été publiées en totalité et qui ne sont donc consultables qu'à Cambridge, même si Crist a par la suite fait paraître des articles sur des domaines plus restreints<sup>61</sup>. Sans avoir encore abordé ce thème dans toute sa complexité, je me suis abondamment servi des relations entre la presse radicale et les dissidents de la Restauration lorsque j'entamai un travail de fond sur Roger L'Estrange.

Environ à la moitié de la rédaction de ma monographie (voir *infra*, chapitre 3), globalement dans le courant de l'année 2003, il devenait évident que je m'intéressais de plus en plus non seulement aux écrits dissidents, mais à la façon dont ces derniers interagissaient avec les textes des autorités politiques ou ecclésiastiques. Roger L'Estrange, figure emblématique et grand pourfendeur de la dissidence, s'imposa alors comme un objet d'étude essentiel. À mon sens, il restait encore trop souvent confiné dans des notes de bas de pages ou, au mieux, dans quelques rares chapitres en marge du thème principal d'un chercheur. J'en

---

<sup>60</sup> PRO SP 29/51/10.1 cité dans Richard L. GREAVES, *Deliver Us from Evil. The Radical Underground in Britain, 1660-1663*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 217.

<sup>61</sup> Timothy CRIST, « Francis Smith and the Opposition Press in England, 1660-1688 », thèse de doctorat non publiée, Cambridge, 1977 et « Government Control of the Press after the Expiration of the Printing Act in 1679 », *Publishing History*, 5, 1979, p. 49-77, S.T HETET, « A Literary Underground in Restoration England : Printers and Dissenters in the Context of Constraints, 1660-1689 », thèse de doctorat non publiée, Cambridge, 1987. Voir également KEEBLE, *Nonconformity*, p. 93-26.

conclus donc, dans un premier temps, qu'une fois ma monographie sur John Bunyan achevée, j'allais entreprendre un travail de longue haleine sur Roger L'Estrange qui prendrait certainement la forme d'une biographie, le sujet ayant vécu une vie longue, haute en couleurs, riche en rebondissements.

Il n'est pas coutume de l'admettre avec franchise dans un exercice de synthèse, mais c'est tout simplement un heureux concours de circonstances qui m'a fait dévier de ma première position. Lors d'une discussion avec ma collègue Beth Lynch, que je connaissais par ailleurs pour son travail sur John Bunyan, j'ai découvert qu'elle souhaitait également poursuivre des recherches sur Roger L'Estrange. Nous avons donc décidé de collaborer en dirigeant un volume collectif et en invitant une dizaine de chercheurs à réfléchir sur la carrière et l'œuvre du censeur.

Ce volume présente des contributions dans le domaine de la littérature, de l'histoire, de l'histoire du livre et de la musique, L'Estrange ayant été un compositeur habile et un mécène respecté. C'est pour refléter cette interdisciplinarité que nous l'avons nommé *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*. « *Making* » dénote un processus et souligne l'aspect créatif de la carrière de L'Estrange. En effet, les faiblesses structurelles du gouvernement de Charles II obligeaient ce dernier, peut-être plus que d'autres monarques, à composer avec des agents indépendants qui se voyaient alors récompensés par des positions officielles (donc des pensions) au gré de leurs performances. Roger L'Estrange est un pur produit de ce type de fonctionnement, le thuriféraire attitré du régime stuart. Cependant, comme le montre parfaitement Beth Lynch dans le

premier chapitre de l'ouvrage, quiconque se familiarise avec ses écrits y décèle un zèle qui va bien au-delà de l'empressement du mercenaire : ses attaques personnelles incessantes, qui allèrent jusqu'à précipiter l'exécution du libraire John Twyn en 1665, trahissent une animosité et une haine peu communes envers tous les représentants de la dissidence et du sectarisme.

Ce que nous avons tendance à considérer comme des entreprises collectives – en particulier la mise en place de la censure et la formation du discours tory – nous apparaissait de plus en plus fréquemment comme les initiatives d'un seul homme. Nous évoluions, en quelque sorte, dans le sens inverse d'une recherche traditionnelle, qui vise souvent à présenter un phénomène sous plusieurs angles, à le rendre plus complexe, à démontrer qu'il s'est nourri du travail de plusieurs acteurs. Plus nous avançons, plus Roger L'Estrange dominait presque à lui seul les grandes crises de la Restauration. Il est cependant difficile de nous accuser d'être tombées dans le travers de certains auteurs dont le sujet mineur finit par prendre une ampleur disproportionnée. Les onze collaborateurs ont abouti à des conclusions similaires, qu'ils ne soupçonnaient parfois même pas. Nous savions Roger L'Estrange influent. Nous l'avons tous découvert indispensable.

Il nous appartenait enfin, si nous voulions que notre tâche de directrices d'ouvrage soit véritablement complète, de présenter au terme de ces études le tout premier catalogue raisonné des œuvres de L'Estrange. Nous avons alors fait appel à Geoff Kemp pour écrire le chapitre de loin le plus long du volume et sans doute le plus important pour les futurs chercheurs : une bibliographie commentée de

tous les ouvrages de L'Estrange, classés à la fois par ordre chronologique et par genres – un outil de référence indispensable.

Pour souligner, si besoin est, les liens entre Roger L'Estrange et la culture politique londonienne telle qu'elle fut définie au chapitre précédent, on peut citer un paragraphe de *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, tiré du chapitre 6 de Mark Goldie sur *The Observer*. La citation peut paraître un peu longue mais sa forme énumérative imite les excès, les débordements et les prises de position passionnées et mercuriennes de cette politique des rues :

Accordingly, the *Observer* is a rich source, not for « high » politics, but for popular political culture, for evidence of an entire society riven by partisanship, engaged in the agitprop and ritual performances of urban politics. This was the politics of clubs, petitions, placards, pamphlets, cartoons and doggerel; of street brawls, pope burning, ticket sales for rival feasts, assaults for refusing toasts, harassing of « mercury women » for hawking the « wrong » papers, and partisan funeral processions that produced traffick gridlock; of the public execution of traitors, pillorying of the seditious, ostracism of shopkeepers for informing, smashing of inn signs ... and chanting of the mob .... Some of it was brutal; some carnivalesque, politics in « holiday dress »; all of it deadly serious. L'Estrange was conscious that authority depended upon opinion .... He feared that the century's history might repeat itself, first in tragedy and then in farce, regicide by the po-faced godly succeeded by a king stripped naked by charivari Whiggery<sup>62</sup>.

Tandis que je travaillais sur Bunyan et ses confrères dissidents, L'Estrange m'incitait donc à examiner en détail la critique anglicane et tory et j'étais alors davantage capable de disséquer le discours des deux partis, qui se répondaient dans une sorte de dialogue immédiat et vivant puisque j'étudiais les deux littératures en parallèle et au même moment. Enfin, ce fut l'occasion de commencer à m'intéresser à deux genres particuliers : d'abord les *newsbooks*, puis les traductions d'une littérature engagée.

---

<sup>62</sup> Mark GOLDIE, « Roger L'Estrange's *Observer* and the Exorcism of the plot », dans *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, pp. 67-88 (référence, p. 71).

L'Estrange me fournissait une entrée en matière idéale en ce qui concerne les *newsbooks*. Je connaissais ses très nombreux pamphlets, mais mal son œuvre de journaliste. Hormis l'ouvrage relativement superficiel de James Sutherland, et celui, beaucoup plus ancien, de J.C. Muddiman sur son ancêtre, il n'existe pas à ce jour d'étude entièrement consacrée aux journaux de la Restauration qui s'inspirerait des méthodes et des analyses de Joad Raymond pour les périodes de la Guerre civile et de l'Interrègne<sup>63</sup>. Mon premier travail, munie de *A Short-Title Catalogue of British Newspapers and Periodicals*, fut donc de tenter de mettre en place une typologie, même grossière, de ce que la critique contemporaine nomme parfois sans distinction *newsbooks* ou *newspapers*. Je décidai donc pour l'heure de ne pas m'intéresser aux « journaux » à proprement parler, c'est-à-dire aux publications à caractère strictement informatif, avec une exception toutefois pour *The London Gazette*, le seul journal officiel du régime. Par opposition, je constituai un corpus de journaux polémiques que leurs auteurs nommaient non pas *newsbooks* mais *pamphlets*, une catégorie à laquelle appartient *The Observer* de L'Estrange, qu'il publia pendant six ans, deux, trois, voire quatre fois par semaine, entre 1681 et 1687. Ces publications, hebdomadaires ou bi-hebdomadaires, commentaient l'actualité de la semaine avec des partis-pris religieux et politique évidents et souvent de féroces critiques *ad hominem* de leurs adversaires (pour la typologie, voir DRAGONNADE).

---

<sup>63</sup> J.C. MUDDIMAN, *The King's Journalist, 1659-1689: Studies in the Reign of Charles II*, Londres, John Lane, 1923 et SUTHERLAND. Voir également Peter FRASER, *The Intelligence of the Secretaries of State and their Monopoly of Licensed News, 1600-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956. Il faut également signaler une thèse qui vient d'être soutenue à l'université de Cambridge et qui n'était pas encore disponible à la date du dépôt de ce dossier, Susannah RANDALL, « The London Newspaper Press, 1677-1685 » (2007). Elle a pour objet les seuls journaux d'information et non les *pamphlets*. Je remercie Mark Goldie pour cette référence.

Sans prétendre avoir lu les 931 numéros des trois folios reliés de *The Observer*, soit quelque deux millions et demi de mots d'après les calculs de Geoff Kemp, je peux dire avoir lu tous les numéros de la période englobant la Crise de l'Exclusion et ses conséquences immédiates (entre avril 1681, date du premier numéro, et décembre 1682). Par souci comparatiste, je procédai alors de la même manière pour les journaux dissidents et consultai les numéros composés semaine après semaine par la *nemesis* de L'Estrange, le journaliste et pamphlétaire Henry Care <sup>64</sup>. Enfin, je m'intéressai aux publications qui soutenaient un point de vue identique à celui de L'Estrange, notamment *Heraclitus Ridens*, auquel contribuaient de façon régulière Edward Rawlin et Thomas Flatman. Ces études furent d'abord réunies dans mon propre chapitre (voir *infra*, Chapitre 3, section 3), mais j'en présentai par la suite une seconde analyse, en y ajoutant de nombreuses autres sources, pour l'été 1681. Avec mes recherches dans les archives du Ministère des Affaires Étrangères, ces journaux constituèrent le point de départ de mon article sur les représentations anglaises de la dragonnade du Poitou (DRAGONNADE).

Le deuxième grand apport de mon travail sur L'Estrange fut dans le domaine de la traduction, un aspect relativement nouveau dans ma recherche et dont je ne prétends pas encore maîtriser, loin s'en faut, tous les contours. Invitée à présenter une communication au séminaire de la nouvelle Maison des Sciences de L'Homme de Montpellier intitulé « Transmission, Traduction, Propagande » (intégré dans un programme de recherche sur le fait religieux), je ne souhaitais

---

<sup>64</sup> A son sujet, voir Lois G. SCHWOERER, *The Ingenious Mr Care, Restoration Publicist*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 2001.

pas reprendre entièrement mes travaux déjà presque achevés pour le volume sur Roger L'Estrange, même si la dernière partie de mon article s'y réfèrait largement. Je proposai alors une étude des traductions de ses œuvres en français, qui n'étaient pas tant destinées à la France (même si elles y présentent une conception de l'anglicanisme, par opposition au protestantisme français, comme un parfait compromis entre protestantisme et catholicisme), mais bel et bien aux communautés protestantes françaises en exil à Londres, mais aussi en Hollande.

Dans le chapitre de *Roger L'Estrange and the Making of Restoration Culture*, il était question de la manière dont L'Estrange parvenait à manipuler, voire à travestir, la position des protestants français pour son lectorat britannique. Les recherches sur les textes français apportèrent sensiblement les mêmes conclusions, mais en sens inverse : les traducteurs français taisaient les positions des dissidents anglais pour inviter la communauté protestante française à se ranger du côté de l'autorité, des Stuarts et de la hiérarchie anglicane, alors même qu'on subodorait une collaboration clandestine entre dissidents et huguenots exilés. Ce type de réflexions viendra à terme s'intégrer dans l'un des chapitres de ma monographie à venir sur les huguenots (voir *infra*, Chapitre 4, section 2).

Un tout dernier point reste à mentionner, mais tout simplement pour reconnaître qu'il manque à mes travaux : c'est la question de la tolérance. Là encore, c'est un domaine qui s'est récemment enrichi de contributions majeures en France comme en Angleterre, notamment avec la dernière monographie d'Alexandra Walsham, l'ouvrage de John Marshall sur John Locke, et le volume

dirigé par Sharon Achinstein et Elizabeth Sauer, *Milton and Toleration*<sup>65</sup>. La carrière de L'Estrange, en tant que censeur du régime stuart et pamphlétaire opposé à la liberté de la presse, trahit une sévère opposition à l'idée de tolérance. Il faut, selon lui, entièrement la rejeter selon l'argument, somme toute conventionnel, qu'elle n'entraînerait que le chaos religieux, politique et social, les épisodes fâcheux de la Guerre civile et de l'Interrègne étant les exemples les plus parfaits de cette dérive. On retrouve d'ailleurs ici certains arguments de Locke au début des années 1660, selon lesquels les *adiaphora*, pratiques non prescrites par la Bible, peuvent être imposées par le magistrat<sup>66</sup>.

Dans les pamphlets dépouillés en parallèle avec mes principales sources primaires, L'Estrange ne me semblait guère dévier de la critique traditionnelle de certains tories et *high anglicans*, en particulier dans les années 1678 et 1681. Dans le cadre d'une Église nationale dont la force résidait dans une uniformité que ses partisans jugeaient minimale (alors que les non-conformistes la croyaient au contraire en parfaite opposition avec leur conscience), la tolérance ne pouvait être admise, sous peine de mettre en danger l'ensemble de la nation. L'Estrange

---

<sup>65</sup> Voir N. PIQUÉ et G. WATERLOT (éds), *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999. Pour la Grande-Bretagne, W.J. SHEILS (éd.), *Persecution and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1984, Ole Peter GRELL, Jonathan I. ISRAEL et Nicholas TYACKE (éds), *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Oxford University Press, 1991, John MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture : Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and « Early Enlightenment » Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, Alexandra WALSHAM, *Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006, Sharon ACHINSTEIN et Elizabeth SAUER (éds), *Milton and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Pour la France, voir (Yves-Charles) ZARKA, (Franck) LESSAY et (John) ROGERS (éds), *Les Fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle*, 3 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 2002, coll. « Fondements de la Politique ».

<sup>66</sup> Voir les deux textes anglais et latin communément appelés traités (ou tracts) sur le magistrat civil (ou le gouvernement), le premier étant dirigé contre le non-conformiste Edward Bagshaw, cible préférée à la fois de Roger L'Estrange et de Richard Baxter au début des années 1660. Voir, *Two Tracts on Government*, éd. Philip ABRAMS, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.



redoutait donc, d'une part, que les anglicans puissent trouver un terrain d'entente avec les dissidents, d'où sa volonté de rallier à sa cause les protestants du continent, quitte à travestir leurs positions. D'autre part, il se défendait de vouloir octroyer un régime spécial aux catholiques parce qu'il serait un « crypto-papiste ». Pour L'Estrange, ne pas leur accorder un régime de faveur équivaldrait à nier leur respect des institutions politiques du royaume. De plus, si l'on pouvait les accuser de certaines « erreurs », rien ne les rapprochait des « hérétiques » antinomiens, anabaptistes ou sociniens. Comme dans d'autres domaines, les critiques de L'Estrange, extrêmement personnelles, eurent pour cible les seuls dissidents et sa justification de leur exclusion resta en parfaite adéquation avec son animosité personnelle et professionnelle envers les ennemis du roi et des évêques. Les travaux présentés ici ne proposent cependant pas d'analyses approfondies sur la tolérance, un manque difficile à justifier d'un point de vue strictement scientifique. Ce sont tout simplement d'autres aspects de l'œuvre de L'Estrange qui ont été privilégiés.

L'exploration des orientations méthodologiques présentées dans ces deux premiers chapitres est essentielle pour engager à présent une étude de détail de mes travaux. J'y ai montré la place de la religion dans les travaux sur la Restauration, les spécificités des études sur les courants dissidents, l'importance de la critique historique des œuvres littéraires, l'intérêt des auteurs pour l'opinion publique, l'extension du corpus à une littérature dont le contenu est polémique et, enfin, l'importance des conditions de diffusion des ouvrages dissidents. Il me reste maintenant à proposer une présentation synthétique de l'ensemble de mes

travaux qui ont tenté de mettre en lumière les tentatives de création d'une identité dissidente, notamment à travers des analyses d'une poétique de l'excès.

## **CHAPITRE 3**

### **Identités dissidentes**

#### 1) La dissidence et les discours de l'extrême

##### a) Dissidence et radicalisme

Certaines faiblesses de ma thèse sur la pastorale m'ont conduite à la rédaction d'un nouvel ouvrage entièrement indépendant. Cette fois, la monographie fut pensée autour d'une première interrogation : John Bunyan était-il un radical et peut-on alors tenter de mettre au jour une écriture du radicalisme dans ses œuvres de fiction ? Si Bunyan était un membre représentatif d'une communauté particulière, on pouvait alors légitimement étudier certains aspects de son œuvre en relation avec ceux de ses collègues baptistes, congrégationalistes et presbytériens. Or les premières recherches sur ses ouvrages polémiques ont très vite révélé que, loin d'être représentatif, comme on l'avait supposé, Bunyan avait été considéré comme un schismatique, non seulement par les anglicans, les dissidents modérés, les dissidents plus radicaux, mais aussi par sa propre communauté.

J'ai donc naturellement entamé des recherches liminaires sur le radicalisme à la Restauration. Ces dernières années, la question du radicalisme a connu un immense renouveau dans les études historiques et littéraires, alors que les historiens s'émancipaient peu à peu de la position de Christopher Hill et de

l'école marxiste consistant à minimiser sa survivance après 1660<sup>67</sup>. Je citerai, sans tous les commenter en détail, les travaux de Tim Cooper, Colin Davis, Richard Greaves, Conal Condren, Gary De Krey, Sharon Achinstein, et les volumes collectifs de Timothy Morton et Nigel Smith, de Glenn Burgess et Matthew Festenstein<sup>68</sup>.

Pour le chercheur sur la Restauration, la trilogie de Richard Greaves sur les rébellions non-conformistes est une première étape essentielle. Elle est organisée chronologiquement, de 1660 à 1663 dans *Deliver Us from Evil* (1986), de 1664 à 1677 dans *Enemies Under his Feet* (1990) et de 1678 à 1688 dans *Secrets of the Kingdom* (1992). Greaves, à la même époque, tentait de donner une définition acceptable des différentes formes de radicalisme politique et religieux dans son *Biographical Dictionary of British Radicals* pour lequel il fut très sévèrement critiqué<sup>69</sup>. Conscient de n'opter, dans son choix du terme « radical », que pour un anachronisme ou une « catégorie de discours », Greaves entreprend cependant une défense de ce terme, comme l'avaient fait avant lui Colin Davis et Christopher Hill<sup>70</sup>. Greaves utilise en fait les trois catégories mises en place par Davis pour définir un « acte » radical, à savoir le rejet des structures existantes, la légitimation de nouvelles structures, la mise en place d'un mécanisme de transfert pour faire passer des anciennes institutions aux nouvelles. Plus récemment, il est revenu sur sa définition pour en proposer quelques exemples concrets :

---

<sup>67</sup> Par exemple, Christopher HILL, *The Experience of Defeat : Milton and Some Contemporaries*, Londres, Faber, 1984.

<sup>68</sup> Timothy MORTON et Nigel SMITH (éds), *Radicalism in British Literary Culture, 1650-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, BURGESS et FESTENSTEIN (éds).

<sup>69</sup> Voir J. Colin DAVIS, « Radical Lives », *Political Science* 37, 1985, p. 166-72.

<sup>70</sup> GREAVES, *Deliver Us*, p. 4.

Generally, radicals espouse disobedience to an existing regime, socioeconomic structure, or religious establishment, typically by such means as physical resistance, ranging from assaults on magistrates to open rebellion ; assassination or kidnapping, illegal publishing and the dissemination of banned works ; participation in unlawful assemblies or conventicles; violent, destructive acts against institutions or the property; and attempts to overthrow a government <sup>71</sup>.

Greaves conclut à l'échec d'un radicalisme éclaté et morcelé, l'opposition à la religion et à la monarchie restaurées n'étant pas un facteur identitaire suffisamment puissant <sup>72</sup>. On peut cependant reprocher à cette approche son aspect purement quantitatif : un seul de ces actes, par exemple, suffisait-il à faire d'un individu un radical ? Si on reprend la liste de Greaves, Bunyan ne faisait que participer à des conventicules (on ne peut même pas l'accuser d'avoir fait imprimer ses ouvrages clandestinement puisque des privilèges pouvaient être obtenus, comme le démontre l'exemple du *Pilgrim's Progress*). Suivant cette logique, il n'a donc pas d'entrée dans le *Dictionary of British Radicals*, bien qu'il fût sans l'ombre d'un doute perçu comme un radical par les autorités de la Restauration.

À la fois par opposition à Hill et à Greaves (et se situant davantage dans la perspective de Richard Ashcraft) Gary De Krey, dans l'un des articles les plus fondamentaux des années 1990, a proposé une définition du radicalisme plus opératoire que celle de Greaves. Pour De Krey, est radical celui qui nie les affirmations centrales de l'ordre de la Restauration, qu'elles soient politiques, intellectuelles ou ecclésiastiques : « Restoration dissenters who challenged the political orthodoxies of their day, whether by word or by action, may be

---

<sup>71</sup> Richard L. GREAVES « « That Kind of People » : Late Stuart Radicals and their Manifestoes, a Functional Approach », dans BURGESS et FESTENSTEIN, p. 87-114 (p. 92).

<sup>72</sup> Voir GREAVES, *Deliver Us*, p. 3-19 et *Secrets of the Kingdom : British Radicals from the Popish Plot to the Revolution of 1688-1689*, Stanford, Stanford University Press, p. VII-XI.

considered radical, provided that their answers or assumptions clearly elevated individuals over authorities »<sup>73</sup>. Cette définition contient trois aspects essentiels : d'abord, encore fallait-il l'exprimer, on ne peut pas envisager une étude du radicalisme sans avoir défini au préalable ce qui constitue l'orthodoxie que les radicaux vont défier. Deuxièmement, le radicalisme n'a pas nécessairement besoin de se matérialiser en actions radicales. Troisièmement, le radical témoigne pour une communauté, mais il magnifie le rôle de l'individu par rapport à l'autorité. De Krey analyse les discours sur la conscience et montre ainsi que le rapport singulier et personnel de l'homme à Dieu prévaut, pour le radical, sur toute orthodoxie. Ces trois composantes me semblèrent alors pouvoir s'appliquer à John Bunyan (contrairement à Greaves, De Krey l'intègre d'ailleurs parmi les radicaux avec Marvell, Milton et Locke) alors même que ses actions face au gouvernement furent toujours exemplaires. C'est enfin aussi dans cette perspective que se situe Sharon Achinstein lorsqu'elle affirme :

Radical action [is to be understood] not simply as overt or covert political intention, then, but also through the social settings in which Dissenters produced their resistance ; in the theologies that underscored the role of God in human actions ; and in the imaginative resources from which they built schemes of apocalyptic revenge<sup>74</sup>.

Tandis que ces définitions du radicalisme se multipliaient à vitesse vertigineuse et que tout et son contraire pouvait être affirmé, Conal Condren présentait les dangers méthodologiques qu'il y avait à imposer des catégories anachroniques aux prétendus radicaux de l'époque moderne<sup>75</sup>. En effet, le terme « radical »,

---

<sup>73</sup> DE KREY, « Rethinking the Restoration », p. 69.

<sup>74</sup> ACHINSTEIN, *Literature and Dissent*, p. 9.

<sup>75</sup> Conal CONDREN, « Radicals, Conservatives and Moderates in Early Modern Political Thought : A Case of Sandwich Islands Syndrome ? », *History of Political Thought* 10, 1989, p. 525-42 et « Will All the Radicals

jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, n'était pas tant réservé à des individus prônant un changement par des actions violentes, qu'à ceux qui souhaitaient retourner aux « racines » (par un rappel de l'étymologie latine, *radix*), autrement dit, à des conservateurs. Ceux qui sont parvenus jusqu'à nous en tant que « radicaux » sont, selon Condren, ceux qui n'ont pas réussi à sortir vainqueurs de joutes polémiques visant à imposer l'étiquette d'« innovateurs » à leurs opposants, tout en se réclamant du plus pur conservatisme.

Si l'on prend en compte ces divers modèles et les mises en garde de Condren, il apparaît que le « radical » à la Restauration ne peut pas être défini par une simple suite de critères, comme le fait Richard Greaves. Plus qu'un individu qui préconise des solutions violentes pour s'opposer aux modèles traditionnels, le « radical » est une construction de l'idéologie dominante, au même titre que l'« hérétique » qui fait l'objet de la section suivante. Les radicaux n'ont guère d'existence en dehors de ceux qui leur créent une identité, même si l'on peut définir certains *minima* : par exemple, prôner la liberté de conscience et défier l'uniformité ecclésiastique.

Il est ensuite nécessaire de remarquer que le « discours » radical, pour la vaste majorité des observateurs, était subordonné aux manifestations du radicalisme, manifestations qui semblaient menacer les fondements de la société moderne : la hiérarchie sociale, la religion (en particulier les rites attachés à la naissance et à la mort), la famille, ou les liens de voisinage. On peut se demander si, dans un village de province, les quakers étaient marginalisés du fait de leur

---

Please Lie Down, We Can't See the Seventeenth Century », dans *The Language of Politics in Seventeenth-Century England*, New York, St Martin's Press, 1994, p. 140-68. Voir également Tim COOPER, « Reassessing the Radicals », review article, *Historical Journal*, 50.1 (2007), p. 241-52 (p. 247 et suiv.).

insistance sur le libre-arbitre et la Lumière intérieure ou parce qu'ils refusaient de se découvrir en public, de prêter serment, et qu'ils interrompaient parfois l'office dans la tenue d'Adam pour symboliser le retour à la pureté de l'Église primitive. John Bunyan n'a jamais proclamé l'arrivée imminente du Christ sur terre, n'a jamais baptisé un chat, n'est jamais entré dans Bedford, à la James Nayler, assis sur un âne tandis que des jeunes femmes se prosternaient en criant « Saint ! Saint ! Saint ! » sur son passage (voir « Introduction », *Grace Overwhelming*). Pourtant, il fait très peu de doute que ses contemporains l'aient perçu comme un « radical ». A alors été formulée l'hypothèse que, dans son cas, c'était la simple appartenance à une communauté baptiste qui avait créé de profondes tensions avec les paroissiens plus conservateurs, avec les théologiens anglicans, mais aussi avec les membres de sa propre communauté.

C'est alors que *Grace Overwhelming* s'est organisé selon les trois accusations qui paraissaient essentielles dans le discours de la Restauration pour définir et stigmatiser le radical : le schisme, le fanatisme, et une tendance à une prédication sévère qui condamnait les fidèles aux tourments éternels. Cette dernière partie allait s'opposer à la fois à l'ouvrage de John Stachniewski, *Persecutory Imagination*, qui fait des pasteurs et des auteurs dissidents des prisonniers des rigueurs théologiques du calvinisme, mais aussi à certaines tendances récentes de la critique sur Bunyan (notamment les travaux de Richard



Greaves et de Michael Davies, postérieurs à ma thèse) qui ne retiennent que les aspects les plus positifs de sa théologie et de sa prédication <sup>76</sup>.

Une troisième et dernière étape, plus surprenante dans la gestation de mon ouvrage, fut l'abandon du terme même « radical » qui me semblait alors trop politique, pour ne pas dire politisé. Ce que mes trois thèmes avaient en commun, c'était davantage une vision particulière de l'« extrême » que du radicalisme, extrême qui pouvait être littéraire, politique, religieux et spirituel, d'où le sous-titre choisi, *John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*. Les représentations de tous les excès de la dissidence construisaient le mythe d'une identité à laquelle les auteurs allaient devoir réagir. Enfin, le projet était bien trop ambitieux pour englober les six textes de fiction de Bunyan, comme il avait été prévu à l'origine. Il était alors possible, étant donnée la variété des sources primaires utilisées, de ne prendre que les deux parties du *Pilgrim's Progress*, et dans une moindre mesure *Grace Abounding*, comme principaux exemples.

Cet ouvrage a apporté deux conclusions essentielles, détaillées dans les sections suivantes. La première, est que la fiction de John Bunyan n'a évidemment pas été produite dans un vide culturel, ni même, ce qui était l'argument essentiel de ma thèse, dans le milieu culturel des dissidents. Au contraire, il était nécessaire de prendre en compte la façon dont des ouvrages polémiques l'avaient forcé à adopter certaines stratégies narratives. Ces ouvrages

---

<sup>76</sup> John STACHNIEWSKI, *The Persecutory Imagination : English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford, Clarendon Press, 1991, Richard L. GREAVES, *Glimpses of Glory : John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford University Press, 2002, Michael DAVIES, *Graceful Reading : Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Voir ma recension de ces deux derniers ouvrages dans *Cahiers Elisabéthains* 66, Autumn 2004, p. 86-8.

provenaient d'ailleurs indifféremment de la plume des membres de l'Église anglicane ou de celle d'autres dissidents, puisqu'on pouvait toujours trouver plus radical que soi dans le spectre des confessions. La seconde conclusion est davantage littéraire et a trait au choix de la méthode allégorique. Confronté à des accusations de fanatisme, de radicalisme, d'extrémisme pastoral, quel langage fallait-il inventer pour y répondre, sans abandonner totalement la piété « affective », voire affectée, qui restait le lieu commun de la littérature puritaine dont Bunyan se réclamait ?

#### b) Dissidence et hérésie

Les contemporains de John Bunyan n'accusaient d'ailleurs pas directement ses confrères et lui, d'être des radicaux, mais des hérétiques. Il peut être utile de commencer par donner une définition minimale de l'hérésie, comme l'ont fait très récemment David Loewenstein et John Marshall dans un remarquable recueil d'articles publié après ma monographie. Dans leur introduction, les deux chercheurs précisent que les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ont été témoins de querelles liées à la définition de ce qui constituait la « vraie » doctrine : « [There was] bitter contention over the definition of « heresy » and « heretics » in a deeply religious society in which nothing was more important to many English men and women than identifying, maintaining, and propagating the true beliefs required for salvation »<sup>77</sup>. Définir l'hérésie présuppose de définir un certain nombre d'« idées » que les hérétiques ne suivent pas, ou, selon la

---

<sup>77</sup> David LOEWENSTEIN John MARSHALL (éds), *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1.

définition particulièrement utile de Peter Lake : « In order to make heresy or heretics, you need at least two things : a belief or idea available to be labeled as « heresy », and a body of other ideas whose status as « orthodoxy » is threatened by that idea and/or established or confirmed through that labeling process »<sup>78</sup>. Cette définition nous rappelle que l'hérésie était loin d'être toujours perçue comme un phénomène de déviance par rapport à une doctrine donnée, tant la définition même de la « doctrine » était fluide dans le contexte anglais. Pour prendre un exemple antérieur à la Restauration, lorsque le presbytérien John Vicars publie une critique féroce des congrégationalistes, il les accuse de prêcher trois fausses « doctrines », ce par quoi il entend une tolérance étendue à l'ensemble des sectes, la liberté de conscience et l'abandon de toute discipline ecclésiastique. Sans paraître se contredire, il peut alors affirmer qu'en chaire, un sermon congrégationaliste ne peut nullement se distinguer, sur le fond, d'un sermon presbytérien<sup>79</sup>.

Un dernier point fondamental est la prise en compte de l'ancienneté de l'orthodoxie, d'où les accusations de « nouveauté » à l'encontre des hérétiques. Dans un article dont je me suis souvent inspirée, Dayton Haskin a montré le rapprochement des termes « *heresy* » et « *novelty* » dans le discours de la Restauration, termes qui deviennent alors quasiment synonymes<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Peter LAKE, « Puritanism, Familism, and Heresy in Early Stuart England : The Case of John Ethington Revisited », *ibid.*, p. 82-107 (p. 82).

<sup>79</sup> John VICARS, *The Schismatick Sifted ; or, The Picture of Independents*, Londres, 1647, p. 3 et suiv.

<sup>80</sup> Dayton HASKIN, « *The Pilgrim's Progress* in the Context of Bunyan's Dialogue with the Radicals », *Harvard Theological Review*, 77, 1984, 73-94. Voir également, Ted L. UNDERWOOD, « « For then I should be a Ranter or a Quaker » : John Bunyan and Radical Religion », dans David GAY, James G. RANDALL et Arlette ZINCK (éds), *Awakening Words : John Bunyan and the Language of Community*, Newark, University of Delaware Press ; Londres, Associated University Presses, 2000, p. 127-40.

Il est aujourd'hui attesté que l'orthoxie réformée s'est constituée à partir d'une succession de confessions (de la première confession helvétique de 1536 au synode de Dordrecht en 1619), crédos, catéchismes, qui ne définissaient pas l'hérésie avec une grande précision<sup>81</sup>. L'arminianisme, par exemple, fut plus souvent entendu par les calvinistes comme une « erreur » que comme une hérésie, de même que la consubstantiation luthérienne. Dans l'ouvrage d'un théologien français, *Apologie pour les Protestans* (1680), les luthériens sont féroce­ment critiqués pour leur croyance en la consubstantiation, mais certainement pas pour « hérésie » et il en va de même, de façon plus surprenante, pour le catholicisme romain (voir L'ESTRANGE, *huguenots* et L'ESTRANGE, *traductions*).

Dans le cadre de ces définitions générales, il restait à examiner les spécificités de la Restauration, dont le retour de certains arminiens à la tête de la hiérarchie ecclésiastique, comme l'ont fait des historiens de l'Église anglicane de Robert Bosher à John Spurr<sup>82</sup>. Toute accusation d'hérésie a pour but de consolider l'identité religieuse et culturelle du groupe dominant, mais à la Restauration, elle se déplace du dogme à la discipline ecclésiastique, un point exprimé de façon remarquablement claire dans l'Acte d'Uniformité. Il est parfois très délicat de séparer les deux, mais l'uniformité anglicane, dans les années 1660, s'exprime dans l'utilisation du Livre des Prières Publiques, le respect de la hiérarchie épiscopale et des cérémonies, le serment de fidélité au roi, de

---

<sup>81</sup> Voir par exemple sur ce point John COFFEY, « Defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution », dans LOEWENSTEIN et MARSHALL, p. 108-36 (p. 113).

<sup>82</sup> Robert S. BOSHER, *The Making of the Restoration Settlement : The Influence of the Laudians, 1649-1662*, éd. rév., Londres, Dacre Press, 1957, John SPURR, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven et Londres, Yale University Press 1991. Voir également Justin CHAMPION, *The Pillars of Priestcraft Shaken : The Church of England and Its Enemies 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

préférence accompagnés, on l'a vu, d'une conception relativement étroite de la tolérance.

On pouvait en effet difficilement accuser de front les presbytériens ou les congrégationalistes calvinistes d'être des « hérétiques » en termes de doctrine ou de fomenter des insurrections : Richard Baxter, Thomas Bates, Thomas Manton, John Owen, pour ne citer que quelques grands noms, étaient des docteurs en théologie, aumôniers du roi ou vice-chanceliers des universités, piètres va-t'-en-guerre qui avaient tout à perdre à se laisser glisser sur la pente dangereuse de la sédition. Le danger, pour ces conservateurs, provenait au contraire de leur assimilation avec des individus plus radicaux. Il était bien sûr tentant de reprocher à Richard Baxter de se laisser séduire par les positions « universalistes » de Moïse Amyraut (voir *infra*, chapitre 4, section 2), mais son adoption d'une théologie accommodante, fruit du climat intellectuel saumurien, correspondait à la situation très particulière de Baxter qui se proclamait pasteur universel et l'on ne trouve guère trace, au moins dans les écrits du début des années 1660, de reproches concernant cette hérésie <sup>83</sup>.

Les « latitudinaires », en lice avec certains dissidents comme Baxter et John Howe, ont alors beau proposer de s'entendre sur une définition des articles fondamentaux de la chrétienté et sur une uniformité minimale, ils sont eux-mêmes féroce­ment accusés par leurs collègues moins modérés (on dirait aujourd'hui moins « éclairés ») de promouvoir l'« indifférence » en matière de religion et d'encourager un esprit de tolérance au bien-fondé plus que contestable puisqu'il

---

<sup>83</sup> Voir Brian G. ARMSTRONG, *Calvinism and the Amyraut Heresy : Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

ouvre la voie à toutes sortes d'erreurs et d'hérésies<sup>84</sup>. Pour les plus ardents des anglicans, comme Roger L'Estrange, le danger était, au contraire, de voir les dissidents revenir dans le giron de l'Église nationale – d'où l'intérêt d'une étude des différentes littératures unionistes et de leur diffusion (L'ESTRANGE, *huguenots*).

Si l'on prend maintenant le cas particulier de Bunyan, ses ouvrages théologiques sont ceux d'un calviniste, même s'ils sont çà et là mâtinés de ce que Richard Greaves appelle un « arminianisme pastoral » (terme, à mes yeux, très exagéré) qui lui fait parfois atténuer, en particulier dans les versions imprimées de ses sermons, les conséquences les plus extrêmes de la double prédestination<sup>85</sup>. Comme le confirment ses très nombreux ouvrages polémiques, il était cependant parfaitement capable d'identifier ses propres hérétiques, hérétiques qui ne se fondent pas sur le texte biblique, qui mettent en doute la Trinité, qui minimisent le rôle du Christ comme médiateur dans l'ordre du salut, qui ne respectent pas le Sabbat, qui tendent vers l'antinomianisme ou le papisme avec lequel l'Église anglicane est en permanence accusée de frayer.

Bunyan s'en prend aux quakers, aux divagateurs et aux baptistes du Septième Jour, tout comme le congrégationaliste John Owen s'en était pris aux

---

<sup>84</sup> Voir Martin I.J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden et New York, 1992, W.M. SPELLMAN, *The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700*, Athens, University of Georgia Press, 1993 et RIVERS, p. 25-88. Sur Howe, voir notamment, Martin SUTHERLAND, *Peace, Toleration and Decay: The Ecclesiology of Later Stuart Dissent*, Carlisle and Waynesboro, Paternoster Press, 2006, p. 30-48.

<sup>85</sup> Paradoxalement, il me semble que les recherches les plus récentes sur le calvinisme de la Restauration ne prennent pas suffisamment en compte les subtilités de la théologie calviniste. J'ai assisté à l'été 2006 à un colloque sur le thème « Orthodoxie et hétérodoxie » à l'université de Cambridge où se dégagèrent deux tendances : la première, considérer l'hétérodoxie comme le fait d'un nombre réduit de penseurs ; la seconde, l'antinomianisme comme la « conséquence logique » du calvinisme. Les calvinistes du XVII<sup>e</sup> siècle seraient nul doute très surpris de constater que leur sont imputées toutes sortes de dérives qui ne découlent que de leur volonté de ne pas tenir compte des œuvres dans le salut.

presbytériens pendant l'Interrègne et le presbytérien Richard Baxter à la fois à Bunyan et à Owen parce qu'il les considérait comme des antinomiens<sup>86</sup>. Le phénomène est bien connu : plus la cohésion identitaire est faible, plus on se définit par un rejet des moindres variations. Avant 1660, d'ailleurs, les grandes hérésiographies furent composées par des presbytériens, donc de futurs dissidents, tels Thomas Edwards, Robert Baillie, Ephraim Pagitt et John Vicars, un point que Roger L'Estrange ne manque pas plus tard de leur rappeler (voir L'ESTRANGE, *traductions*)<sup>87</sup>. Dans *The Dissenter's Sayings* (1680 et 1681), L'Estrange ironise sur le prétendu manque de tolérance des dissidents, le seul point, selon lui, sur lequel il serait susceptible de s'entendre avec eux.

L'uniformité anglicane « fabrique » donc à la fois des non-conformistes et des hérétiques qui, à leur tour, créent leurs propres hérésies, dans une spirale sans fin. Le danger, cependant, est que les hérétiques soient si nombreux, qu'ils aient si peu en commun, que les combattre de façon efficace soit purement illusoire. Selon moi, les autorités de la Restauration ont identifié cette faille dans la logique du système d'exclusion plus tôt que les dissidents et je me suis donc penchée sur la nature de leurs récits étiologiques.

Il s'agissait notamment de trouver un moyen d'unifier la dissidence (de transformer les hérétiques en un « hérétique » archétypal) alors même que les

---

<sup>86</sup> Voir David COMO, *Blown by the Spirit : Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil War England*, Stanford, Stanford University Press, 2004, en particulier, p. 392-414 pour la définition de l'hérésie antinomienne et Michael WINSHIP, *Making Heretics : Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636-1641*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

<sup>87</sup> Sur cet aspect du puritanisme, voir la remarquable analyse de Lake dans MARSHALL et LOEWENSTEIN qui considère l'échec du puritanisme anglais, incapable de mettre sur pied une véritable discipline réformée à l'image de celles d'Écosse et du continent.

dissidents ne cessaient de revendiquer leur absence d'homogénéité. En un sens, il s'agissait d'imposer aux dissidents une identité fictive pour mieux les combattre.

Mes travaux ont alors montré comment cette stratégie a été utilisée pour marginaliser les baptistes, en particulier en pratiquant des comparaisons entre le mouvement baptiste de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et l'anabaptisme allemand des premiers temps de la Réforme. La rébellion, le siège et la prise de Münster devinrent les exemples les plus probants de la fureur dissidente. Mes recherches ont tout d'abord conclu à des manipulations onomastiques : il s'agissait bel et bien de « nommer l'hérétique », avant de pouvoir le combattre efficacement. Je me suis donc longuement penchée sur l'emploi du terme « anabaptiste » dans les textes de la période, en retraçant l'effet produit sur les baptistes eux-mêmes et la façon dont ils ont tenté de s'opposer à cet enfermement rhétorique (voir *Grace Overwhelming*, Partie I)<sup>88</sup>. Les quakers portent leur nom, une allusion insultante à leurs transes, comme signe de leur séparation d'avec les infidèles. Ils se glorifient d'un terme prononcé chaque jour, en signe de dérision, par les oubliés de Dieu<sup>89</sup>. À l'inverse, les baptistes sont entièrement déroutés par l'appellation « anabaptistes », au point d'inventer une série de néologismes : le nom ou adjectif *baptists* est utilisé, mais aussi *sebaptists*, *catabaptists*, *antipaedobaptists*, *brothers of the baptised way*. Ces hésitations ne sont cependant pas le fruit de la seule

---

<sup>88</sup> Pour des remarques sur ce thème, voir MCGREGOR J.F., « The Baptists : Fount of all Heresy », in J.F. MCGREGOR et Barry REAY (éds), *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 23-63 et Gary S. DE KREY, *London and the Restoration, 1659-1683*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>89</sup> Voir Christopher DURSTON et Jacqueline EALES, « The Puritan Ethos » dans Christopher DURSTON et Jacqueline EALES (éds), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke, Macmillan, 1996, p. 1-31 (p. 1-6) et la seconde partie de Kate PETERS, *Print Culture and the Early Quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 89-150.



propagande anglicane : elles sont également symptomatiques des faiblesses et des hésitations inhérentes au mouvement baptiste.

Ce mouvement, au XVII<sup>e</sup> siècle, hérite d'influences et de traditions très diverses qui provoquent des querelles particulièrement virulentes dans le corps ecclésial. Bunyan est un représentant d'une catégorie minoritaire : les baptistes particuliers (calvinistes) qui ne considéraient pas que le baptême des adultes fût une condition nécessaire pour entrer dans une communauté (communion ouverte). D'autres combinaisons étaient possibles : il existait des baptistes généraux (arminiens) qui pratiquaient la communion ouverte et des baptistes particuliers qui pratiquaient la communion fermée ; des baptistes qui considéraient que le samedi était jour de sabbat (baptistes du Septième Jour), et des baptistes millénaristes (quinto-monarchistes). Pour nommer efficacement un baptiste il fallait au préalable lui attribuer une longue série de qualificatifs.

Sans s'embarrasser de ces nuances et divergences, les anglicans qui assimilent le « baptiste » à l'« anabaptiste » sortent ensuite du cadre linguistique. Les hérésiographies de la Guerre civile (y compris celles parues pendant la Restauration, qui ne sont que des réimpressions d'ouvrages plus anciens) avaient, entre autres, pour fonction de présenter une taxinomie parfois étourdissante des nouvelles sectes comme *Gangraena* et ses célèbres « 180 erreurs »<sup>90</sup>. La multiplicité des sectes, leur nombre, l'aspect protéen de leurs convictions, tout concourait alors à apeurer le lecteur par l'exagération<sup>91</sup>. Les sectes apparaissaient

---

<sup>90</sup> Voir HUGHES, *Gangraena*.

<sup>91</sup> Voir à ce sujet, les excellents articles de John Coffey et d'Ann Hughes dans LOEWENSTEIN et MARSHALL.

comme un assemblage incohérent, un collage de multiples erreurs, d'où les accusations de monstruosité à leur rencontre.

À l'inverse, à la Restauration, il s'agit moins d'insister sur les différences – sinon pour souligner que les sectes sont incapables de s'entendre entre elles – que de faire surgir le spectre d'un dissident unique. On songe, en littérature, aux « Caractères » de Samuel Butler : hérétiques, politiquement dangereux et meurtriers, au sens physique et spirituel. Enfin, il fallait déterminer en quoi les hérétiques représentaient un danger non seulement religieux mais aussi politique et, une fois encore, Münster a catalysé toutes les peurs puisque le siège de la ville se solda par un bain de sang. Les questions complexes de doctrine sont alors mises de côté pour asséner des évidences historiques : personne ne peut mettre en doute la véracité des récits des atrocités de Münster (mais au cas où, toutefois, on réimprime certains récits du siège, en particulier à partir de sources allemandes), et, dans une conception cyclique de l'histoire, les nouveaux anabaptistes ne font que reproduire les méfaits de leurs ancêtres.

Objectivement, la modération d'un ministre comme Bunyan est incontestable : elle se perçoit dans ses convictions théologiques, ecclésiologiques et politiques. En revanche, il devient « anabaptiste », donc « hérétique », pour ses détracteurs, dès l'instant où dissidence et hérésie se confondent dans le discours anglican. Si j'ai consacré tant de pages à examiner les textes parus entre 1658 et 1662, c'est qu'il me semble que c'est précisément au tout début du régime, et notamment sous l'influence de Roger L'Estrange, que ce langage, ces représentations et ces modes d'opposition à la dissidence se sont forgés.

### c) La littérature de l'extrême

Bunyan, en tant que membre d'une communauté baptiste critiquée, mais aussi tournée en ridicule pour ses excès, se doit de répondre au « caractère » dans lequel on tente de l'enfermer sans pour autant trahir son identité. On peut alors se tourner vers la représentation des excès dans son allégorie et la recherche du juste milieu.

Quel discours les anabaptistes hérétiques construisent-ils pour répondre à la critique anglicane ? Depuis les premiers temps de la Réforme, l'Église d'Angleterre n'a cessé de se définir comme une *via media* entre des couples d'extrêmes, le catholicisme et les mouvements protestants les plus radicaux, l'antinomisme et l'arminianisme, l'athéisme et la superstition. À la Restauration, ce sont les presbytériens et les congrégationalistes qui se targuent d'être les représentants du juste milieu, entre les anglicans et les sectes hérétiques. Pour Richard Baxter, en théologie, c'est l'universalisme amyraldien qui permet d'éviter les errances doctrinales. Il songe même à composer un traité en trois colonnes qui représenterait visuellement les bienfaits d'une théologie « équilibrée », avec les différentes erreurs de part et d'autre d'un centre orthodoxe, contenu dans deux lignes verticales qui en marqueraient clairement les limites. Au début de la Restauration, les presbytériens espèrent que leur attitude pendant la Guerre civile leur sera pardonnée, puisqu'il ne s'agissait, selon eux, que d'une simple tentative d'endiguement des excès de Charles I, non d'une apologie du régicide.

Comme l'a parfaitement démontré Joshua Scodel, la littérature du premier XVII<sup>e</sup> siècle hérite des conceptions aristotéliennes de la « médiocrité » et se nourrit de la critique augustinienne du stoïcisme<sup>92</sup>. En politique, comme en religion et en littérature, la modération devient vertueuse : le roi et ses sujets doivent adopter une attitude modérée, afin de ne verser ni dans la tyrannie, ni dans l'anarchie et ainsi préserver l'équilibre entre les prérogatives royales et les libertés du peuple. La Restauration, pourtant, voit s'exprimer des conceptions très différentes de la *via media* ecclésiale et le « *Trimmer* » devient la cible principale des polémistes. Il s'agit d'un terme intraduisible qui fait référence à tout partisan d'un compromis politique ou ecclésial. Il est souvent utilisé pour critiquer les latitudinaires et les presbytériens mais il s'applique aussi à quiconque tente de promouvoir l'« indulgence » sous couvert de « modération ». En 1682, dans son *Observer*, Roger L'Estrange abandonne son dialogue entre « *Tory* » et « *Whig* » pour laisser s'exprimer « *Observer* » et « *Trimmer* », ce dernier étant placé par L'Estrange sur la voie de la tiédeur, de l'indifférence et de l'apathie. En politique, le compromis n'est pas l'issue heureuse des extrêmes.

Concept malléable s'il en est, l'« extrême » religieux échappe donc à toute définition positive, puisqu'il dépend de la recherche et de l'identification de radicaux, d'hérétiques, d'enthousiastes, ou de fanatiques, et qu'il se fonde sur des normes nécessairement subjectives. Comme le rappelle très justement Michael McKeon au sujet de la Restauration, « An evaluative concept has no meaning

---

<sup>92</sup> Joshua SCODEL, *Excess and the Mean in Early Modern English Literature*, Princeton, Princeton University Press, 2002. Voir également la récente thèse de Paula BARROS, « Les vivants à l'épreuve du deuil : discours théoriques et écrits de circonstance en Angleterre, c. 1550-1640 », Montpellier, 2007.

without reference to an evaluative (not simply numerical) context, and the nature of the evaluation of the particular context which is supplied »<sup>93</sup>.

En supposant que le désir de Bunyan, en tant que pasteur, eût été que ses ouvrages puissent être lus par le plus grand nombre, il lui fallait développer des stratégies capables de lui apporter une certaine légitimité et éviter de le transformer en un représentant du sectarisme le plus extrême. Dans ces conditions, pourquoi choisir d'écrire une allégorie sous la forme d'un rêve et se faire représenter sur la première page du *Pilgrim's Progress* dans la position d'un rêveur, sans aucune trace de la Parole divine, alors même que les ouvrages sur la mélancolie et l'enthousiasme attaquaient précisément le rêve comme l'exemple suprême des maladies mentales des dissidents ? Il apparaissait peu à peu évident que Bunyan n'était pas en mesure de répondre de front à des attaques concernant son absence de légitimité (sans compter qu'il n'était pas passé par l'université) en se targuant de représenter une autorité morale ou spirituelle. Il lui fallait alors inventer un nouveau mode d'expression : ne pas répondre directement aux critiques qui criaient à l'hérésie, mais, au contraire, paraître s'y conformer, pour mieux faire exploser les représentations de l'intérieur. Bunyan est un rêveur et jamais ne cesse de se présenter en tant que tel. Ce n'est pourtant pas l'infâme Jean de Leyde qui égorge les bourgeois de Münster : c'est un Joseph, un Jacob, un prophète inspiré. J'ai alors montré comment, par une série de procédés littéraires, mais aussi visuels (voir WHITE), le prophète retourne les accusations à son encontre.

---

<sup>93</sup> Michael MCKEON, *Politics and Poetry in Restoration England : The Case of Dryden's Annus Mirabilis*, Cambridge, MA et Londres : Harvard University Press, 1975, p. 18.

*Grace Overwhelming* met ensuite l'accent sur la recherche d'un équilibre, non pas politique, ni même théologique, mais spirituel, et sur les enjeux de son expression littéraire, une fois examinées les satires de Bunyan comme représentant du courant anabaptiste le plus extrême. On sait, en particulier grâce aux journaux et aux autobiographies spirituelles, que la piété puritaine de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle a tendance à s'exprimer par une rhétorique de l'excès. Les diaristes oscillent entre des transports quasi mystiques qui louent une communication toute personnelle avec le Christ à travers, par exemple, des techniques méditatives souvent empruntées au catholicisme, et les affres du désespoir. C'est d'ailleurs souvent sur ces questions d'expression de la piété que les critiques ont cru voir émerger une identité littéraire puritaine, puis dissidente<sup>94</sup>.

Les auteurs exorcisent ainsi les peurs liées à la tiédeur spirituelle et à l'endurcissement du cœur propres aux réprouvés, d'où leurs nombreux commentaires sur le thème de la pétrification de la femme de Lot (chez Bunyan, on en trouve des exemples dans *The Pilgrim's Progress*, mais aussi *The Heavenly Footman*). Le tourment spirituel est un excès lié au doute et à une mauvaise compréhension des attributs divins, mais il n'est pas nécessairement plus dangereux pour la salut du croyant qu'un manque d'émotion, sauf s'il conduit à l'apostasie. Il peut également avoir pour corollaire un tourment physique, en particulier chez certains baptistes et quakers : jeûnes exagérés, mélancolie,

---

<sup>94</sup> Par exemple, Charles LLOYD COHEN, *God's Caress : The Psychology of Religious Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1986, Charles E. HAMBRICK-STOWE, *The Practice of Piety : Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, David LEVERENZ, *The Language of Puritan Feeling : An Exploration in Literature, Psychology, and Social History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1980.

transes. Il est alors difficile de distinguer ce qui relève du corps de ce qui relève de l'âme, de révéler la véritable causalité. Pourtant, les textes de Bunyan ne m'apparaissent pas comme étant ceux d'un mystique et les transports des fidèles me semblaient souvent avoir pour origine une erreur théologique.

Jusqu'à présent, les critiques ont analysé, de façon d'ailleurs souvent remarquable, la façon dont les puritains tentaient de représenter ce qui n'est guère représentable, c'est-à-dire de fugaces moments de contemplation (certes voilée, certes partielle) de la divinité. C'est d'ailleurs dans cette perspective que s'inscrit le grand biographe de Bunyan, Richard Greaves, en choisissant d'intituler son tout dernier ouvrage, *Glimpses of Glory*. Ma thèse avait pris une direction similaire et consacrait de nombreuses pages à la méditation puritaine.

Maintenant, l'essentiel me semble ailleurs. Chez Bunyan, ces brefs instants de parfaite communion qui révèlent la promesse d'un bonheur parfait et toujours à venir, ne doivent en aucun cas être la quête du pèlerinage terrestre. L'extase est souvent traitée avec suspicion, comme une illusion, une tromperie du Malin. Bunyan la considère comme étant tout aussi dangereuse qu'un désespoir peccamineux qui fait douter de la bonté divine. La quête ultime du pèlerinage n'est pas la joie béate de se sentir aimé par le Créateur, ni l'illusoire contemplation de la Cité Céleste ou du Christ en croix que les pèlerins « croient » apercevoir au détour du chemin, comme ils « croient » apercevoir des monstres et autres créatures diaboliques dans la Vallée de l'Ombre de la Mort. Il ne faut cependant point y lire l'expression littéraire d'une piété somme toute ternie.

Bunyan hérit un sentiment d'équilibre qui maintient le fidèle entre l'espoir et la peur, entre les deux extrêmes du sentiment religieux.

Avec originalité, il se libère ainsi du piège de la représentation convenue de l'excès dont se délectaient bon nombre de ses contemporains, pour amener le lecteur à méditer sur les vertus de l'équilibre spirituel, ce qu'il nomme, en termes allégoriques, « le milieu du chemin ». Cependant cet équilibre, outre le fait qu'il ne correspondait guère à une ère culturelle toute vouée aux excès, le conduisit tout droit à deux apories. Aporie théologique, tout d'abord : l'équilibre est par nature instable, le fidèle incapable de cheminer sur la frontière ténue qui sépare une jubilation outreucidante d'un désespoir tout aussi peu humble. Qu'il se sente aimé de Dieu ou abandonné, dans les deux cas, le péché d'orgueil prévaut et le croyant sombre fatalement soit dans une dangereuse contemplation de la divinité, soit dans une vaine auto-flagellation. L'aporie est ensuite d'ordre littéraire : même si l'auteur puritain parvenait à saisir ces moments privilégiés, comment les représenter, si tel est le véritable bonheur terrestre du chrétien, autrement que par une rhétorique superlative qui en loue la valeur ? On ne peut guère donner de réponse générale, ni affirmer que Bunyan est parvenu à une solution acceptable. Il faut alors tenter d'analyser quelques exemples épars et forcément très divers de sa stratégie, tout en reconnaissant qu'il s'agissait bien là du principal défi de l'auteur de fiction puritain, tel que Bunyan le concevait.

Quelques exemples suffiront ici, les autres pouvant être examinés en détail dans ma monographie. Bunyan porte un soin tout particulier à la définition de la « crainte » de Dieu, une notion envisagée et décrite comme un état d'équilibre



entre la peur et l'espérance (voir aussi ENFER et AUTORITÉ). Cette crainte est le point de départ de la quasi-totalité des dialogues qui interrompent le récit, comme autant de rappels réguliers que les épreuves et les victoires des personnages ne doivent pas engendrer les excès. Un deuxième exemple est sa représentation toute en finesse de l'épisode du « télescope de la foi », examinée en détails dans VOYAGE. Ce *topos* de la littérature méditative, scientifique et emblématique est un tournant de l'allégorie. Presque au terme de leur parcours, les pèlerins, se sentent attirés par les reflets d'or de la Cité Céleste qu'ils contemplent grâce à un instrument qui magnifie leur vision, pour finalement devoir reconnaître que les flammes de l'enfer sont tout aussi lumineuses et attirantes.

Il est nécessaire de consacrer davantage de temps à un troisième et dernier exemple, celui du martyr, parce que je me dois de revenir sur certaines de mes positions. Dans MARTYRS, j'ai examiné la façon dont les scènes de procès et de martyre de la Foire aux Vanités dépendent des conventions génériques des grands martyrologes protestants (Bunyan possédait un exemplaire de Foxe en prison), mais aussi des martyrologes moins connus de la Restauration anglaise. Bunyan a alors choisi de ne pas traiter le martyr de Faithful sur le mode de l'excès, mais, au contraire, d'adopter une sobriété qui semble parfois sombrer dans l'indifférence, tant le récit des souffrances paraît aseptisé. Une telle stratégie permettait donc de représenter les excès charnels de la Foire aux Vanités, où les femmes s'échangent comme les indulgences, tout en vantant la sobriété charnelle et spirituelle des élus de Dieu. Il est ainsi peu surprenant que ce soit l'épisode de

la foire qui ait le plus inspiré les illustrateurs successifs du *Pilgrim's Progress*, de Blake à Cruikshank et Ardizzone.

Cependant, dans MARTYRS, j'ai moi-même adopté une position extrême que je dois aujourd'hui nuancer, sans vouloir totalement la renier : j'ai tenté de montrer que, sur ce thème, Bunyan était en adéquation avec la plupart des auteurs dissidents qui, contrairement à ce que l'on avance parfois sans avoir suffisamment lu et analysé les martyrologes de la période, n'avaient pas un recours systématique, loin s'en faut, à ce grand genre de la littérature protestante. J'en conclus alors que la rhétorique du martyr n'était pas un élément constitutif de la culture littéraire de la dissidence, mais j'avais tort sur deux points. Le premier, même si je m'en suis expliquée plus haut, tient au fait que mes généralisations sur ce thème particulier avaient peu de sens si j'excluais les quakers. Il aurait fallu modérer le propos en montrant que même si certaines analyses étaient fondées, la réception des ouvrages des dissidents les plus modérés était nécessairement mitigée par celle des martyrologes quakers.

Je n'ai jamais eu l'occasion de poursuivre plus avant un second point : à l'époque de la composition de cet article, je connaissais mal, pour ne pas dire pas du tout, certains récits d'incarcération des dissidents. Je ne partage en rien les positions de certains historiens, comme Gerald Cragg, qui exagèrent les conditions de vie des dissidents emprisonnés<sup>95</sup>. L'exemple de Bunyan montre qu'il sortait fréquemment, qu'il recevait des visites, qu'il était autorisé à travailler, à prêcher, à lire et à écrire, qu'il provoquait de stimulants débats avec les quakers

---

<sup>95</sup> Gerald R. CRAGG, *Puritanism in the Period of the Great Persecution, 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

et même qu'il avait réussi à organiser un puissant réseau de baptistes à l'échelle du comté de Bedford. Il n'en reste pas moins que le récit de la mort de certains dissidents pendant leur séjour dans les geôles de Sa Majesté (et je pense ici notamment à Thomas Delaune, mort d'une « fièvre » avec sa femme et ses cinq enfants venus le rejoindre) était publié et diffusé par leurs confrères<sup>96</sup>. C'est un aspect du martyrologe qui m'avait à l'époque totalement échappé et qui mériterait qu'on s'y attarde davantage.

## 2) Littérature et médecine

La deuxième partie de *Grace Overwhelming* revient sur un thème essentiel dans l'histoire de la représentation de la dissidence à la Restauration : celui de l'interaction entre le tourment spirituel et le tourment physique. La Restauration adopte, amplifie et transforme le thème de l'« enthousiasme », déjà théorisé pendant l'Interrègne par Meric Casaubon et Henry More, et qui allait devenir l'une des grandes armes rhétoriques de l'anglicanisme contre la totalité des courants « inspirés ». Il serait fastidieux et hors de propos de retracer ici l'histoire de cette nosologie anglicane. J'ai essentiellement utilisé les travaux de Michael Heyd, en montrant comment les définitions de l'enthousiasme religieux sont étroitement liées à des considérations sur les modes d'expression des enthousiastes<sup>97</sup>. Il s'agissait pour les ennemis des dissidents d'abandonner le terrain de la querelle théologique ou ecclésiologique pour se placer sur celui de la

---

<sup>96</sup> Voir *The Narrative of T[homas] D[elaune]*, Londres, 1684.

<sup>97</sup> Michael HEYD, « *Be Sober and Reasonable* » : *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leyde, Brill, 1995.

médecine : après avoir défini l'hérétique, restait à définir le malade. Alors que les dissidents se targuaient de pratiquer et de promouvoir une religion fondée sur la seule autorité du texte scripturaire, pour leurs détracteurs, ils étaient cependant les plus prompts à se laisser guider par leur imagination.

Partant, il fallait explorer la raison pour laquelle Bunyan avait choisi de s'exprimer sous la forme d'un rêve, dont on sait qu'il était l'une des cibles favorites des anglicans. Les rêveurs étaient accusés de privilégier l'inspiration personnelle au détriment de la religion révélée, donc de nier toute médiation christique. On peut ensuite s'intéresser aux premières illustrations du *Pilgrim's Progress* qui représentaient Bunyan sous les traits d'un rêveur mélancolique<sup>98</sup>. En 1678, la conception néoplatonicienne de la mélancolie associant *furor melancholicus* et *furor divinus* a vécu, et avec elle les *topoi* iconographiques qui la véhiculaient, comme la tête basse soutenue par la main gauche, observée dans maints portraits d'aristocrates et d'artistes de la Renaissance – et dans le frontispice du *Pilgrim's Progress*<sup>99</sup>. En 1678, un prédicateur baptiste de province, quasiment inconnu et sans aucune éducation, se faisant représenter dans la posture traditionnelle, et alors quelque peu dépassée, du mélancolique, s'expose à des accusations d'ordre physiologique. Il ne personnifie pas le génie du poète inspiré.

---

<sup>98</sup> Les trois ouvrages les plus récents consacrés à la mélancolie sont Douglas TREVOR, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, Angus GOWLAND, *The Worlds of Renaissance Melancholy : Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 et Jeremy SCHMIDT, *Melancholy and the Care of the Soul : Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot, Ashgate, 2007.

<sup>99</sup> Pour des références iconographiques autres que celles proposées dans l'ouvrage fondamental, Raymond KLIBANSKY, Erwin PANOFSKY et Fritz SAXL, *Saturn and Melancholy : Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londres, Nelson, 1964, voir Jean CLAIR (éd.), *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris, Gallimard, Réunion des Musées Nationaux, 2005 et la récente et très utile réédition, Maxime PRÉAUD, *Mélancolies. Livre d'images*, 1982, Paris, Klincksieck, 2005.

Bunyan semble accumuler les pièces à charge, construire une représentation de l'auteur dissident et de l'élus de Dieu en parfaite contradiction avec le désir de légitimité de ses pairs souvent déroutés, voire affolés, par les accusations d'enthousiasme et les multiples flétrissures. La contradiction n'est pourtant qu'apparente étant donné qu'elle incarne l'ambition de produire une esthétique du contre-pied, un discours qui se nourrit des plus évidents clichés de la critique anglicane pour mieux en dévoiler les faiblesses. Selon Bunyan, l'anglicanisme s'approprie plus ou moins adroitement le discours de la nouvelle science à des fins polémiques pour s'opposer à la puissance de la véritable inspiration.

Ces clichés ne concernent d'ailleurs pas uniquement la mélancolie et l'enthousiasme, mais toutes les formes de la folie à la Restauration. Alors que je travaillais sur Bunyan, je fus invitée à participer au séminaire *Épistémè* (Paris III) dont le thème était en 2004 « Science(s) et Littérature(s) ». J'ai proposé à cette occasion une étude globale des conceptions dissidentes de la médecine, de la façon dont les dissidents utilisaient les connaissances scientifiques et, dans certains cas, les transformaient. Une fois de plus, j'en conclus à l'originalité de Bunyan sur ce thème. Tout d'abord, de nombreux dissidents, précisément à l'inverse de Bunyan, manifestaient un intérêt patent pour la médecine qui n'entraînait nullement en conflit avec leur désir d'appliquer par ailleurs des remèdes spirituels à leurs fidèles. La mélancolie était traitée à la fois comme une maladie de l'âme et comme une maladie du corps, alors que Bunyan se refuse toujours à opérer cette

distinction, considérant que les arguments médicaux étaient souvent utilisés comme prétextes pour appliquer des « remèdes charnels » aux « âmes malades ».

Une autre approche, qui n'a guère été développée à ce stade dans mes travaux, s'attache au traitement des maladies mentales. Alors que l'on connaît maintenant l'histoire de l'hôpital de *Bethlem (Bedlam)* qui prend ses nouveaux et somptueux quartiers dans *Moorfields* au printemps 1676, celle des dizaines de cliniques privées l'est beaucoup moins. À travers des journaux et des autobiographies spirituelles (voir l'exemple magnifique, mais méconnu, de George Trosse dans *Grace Overwhelming et HUGUENOTS, introduction*), à travers les brochures publicitaires et les témoignages de certains médecins (l'exemple de David Irish, dans *Grace Overwhelming*), il faudrait mettre à jour les croyances, les pratiques et les méthodes de traitement de ceux qui furent les premiers à proposer un logement *in situ* à des patients atteints de folie et parfois même à leur famille. Cette étude, qui reste à mener pour un étudiant de thèse, pourrait prendre appui sur les méthodes développées par les historiens de la médecine, notamment par Michael McDonald dans ses travaux pionniers sur les carnets manuscrits de Richard Napier <sup>100</sup>.

Ces recherches sur la représentation et les traitements de la folie et de la mélancolie religieuse comme pathologie sont entrées dans le cadre de l'enseignement puisque je co-dirige un travail en cours sur la musique et la mélancolie, et qu'également, depuis 2006, je propose un enseignement de troisième année sur le thème de la folie, dont j'ai inclus le descriptif en annexe de

---

<sup>100</sup> Michael McDONALD, *Mystical Bedlam : Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

mon curriculum vitæ. Je prends notamment appui sur des historiens de la médecine comme Andrew Cunningham, Ole Peter Grell, Lauren Kassell, Michael McDonald, Roy Porter et Andrew Wear pour tenter de révéler les rapports complexes qui émergent à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle entre science, anglicanisme et dissidence et comment ils interagissent avec les croyances populaires, notamment avec l'astrologie <sup>101</sup>.

Pour conclure, ont été croisées des représentations textuelles et iconographiques de la dissidence pour montrer que postuler une identité culturelle, une identité littéraire en particulier, n'allait pas de soi. D'abord, cette identité n'aurait pu se construire que de façon négative, en réaction à des types de discours variés qui tendaient à construire un portrait excessif du dissident sous les traits d'un fou, poussé à la rébellion et au meurtre par des déséquilibres physiologiques. Ensuite, *Grace Overwhelming* démontre que même au sein d'une communauté dissidente apparemment soudée (les baptistes particuliers), les querelles étaient telles que toute tentative d'union était nécessairement vouée à l'échec, les dissidents étant victimes de leur attachement inébranlable aux exigences de la conscience individuelle. Bunyan refusait d'imposer le baptême à ses fidèles avec la même conviction qui le faisait s'opposer à l'anglicanisme. Il s'en trouva rejeté par les baptistes, isolé, et y perdit quelques illusions.

---

<sup>101</sup> Par exemple, Ole Peter GRELL et Andrew CUNNINGHAM, *Medicine and the Reformation*, Londres et New York, Routledge, 1993, Roy PORTER, *Mind Forged Manacles : A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, Londres, Athlone Press, 1987, Andrew WEAR, *Health and Healing in Early Modern England : Studies in Social and Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 1998 et *Knowledge and Practice in English Medicine, 1550-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, Lauren KASSELL, *Medicine and Magic in Elizabethan London : Simon Forman, Astrologer, Alchemist, and Physician*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

On doit cependant bien reconnaître que les dissidents s'organisaient en « associations » comprenant plusieurs comtés, qu'ils communiquaient entre eux sur des questions relatives à la gestion matérielle et spirituelle de leurs assemblées, qu'ils utilisaient des réseaux d'imprimeurs et de libraires fidèles au « parti de Dieu » pour publier sermons, tracts et critiques du régime. Cependant, ces aspects semblent être intimement liés à la question de la survie des communautés séparatistes face aux Églises paroissiales et à la popularité des cérémonies anglicanes. On peut alors formuler l'hypothèse que si des efforts d'union sont certes identifiables, ils peuvent cependant être envisagés indépendamment de l'expression littéraire de la piété calviniste qui ne me semble pas toujours constituer un facteur de cohésion. Bunyan exprime souvent l'expérience du croyant en parfaite contradiction avec ses collègues baptistes qui, eux-mêmes, étaient loin de prendre des positions uniformes. Leur profonde conviction de l'individualité de l'expérience religieuse, et donc de son expression, a sans doute freiné la constitution d'une littérature de la dissidence parfaitement identifiable. Il est donc temps de revenir à des études plus ciblées de l'expression individuelle, et non collective, des rapports de l'homme à Dieu.

### 3) Les dissidents français

On pourra s'étonner, à juste titre, que je présente mes travaux sur les huguenots sous le thème des « identités dissidentes » et que je les nomme ici « dissidents français ». Cette appellation, qui semble imiter le discours de leurs détracteurs, n'est pas faite que pour choquer : elle reflète une hypothèse au cœur



de mes travaux préliminaires sur cette communauté, à savoir que ses spécificités nationales, linguistiques et ecclésiologiques en faisaient, à tort ou à raison, une épine dans la chair de l'anglicanisme.

Mes recherches sur les protestants français ont émergé grâce à deux opportunités concomitantes : nommée à l'automne 2001 Maître de Conférences à l'antenne universitaire de Nîmes, la même année que ma collègue Marie-Christine Munoz-Teulié, nous souhaitions y dynamiser la recherche par des travaux collectifs sur un sujet en lien direct avec la communauté universitaire. La géographie même de la ville, dont les deux temples se faisaient face à nos pieds sous la forteresse de Vauban dans laquelle sont installés les locaux universitaires, nous a rapidement convaincues que l'étude des liens entre protestants français et protestants britanniques pourrait se révéler fructueuse. Naquit alors l'idée d'un colloque, finalement organisé trois ans plus tard à Montpellier, sur les huguenots dans les îles Britanniques et les colonies américaines, de la Renaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mes études de la communauté huguenote en lien avec les dissidents n'ont donc pas pour seule origine une intuition scientifique mais plutôt diverses collaborations, au moment où, la thèse achevée, mes recherches s'élargissaient progressivement à d'autres aspects de la culture religieuse de la Restauration. Je ne savais pas encore que ce que j'avais envisagé comme un simple détour, prendrait une place si fondamentale dans mes travaux sur la dissidence, ni qu'une manifestation que nous souhaitions humble se transformerait en un colloque où interviendraient vingt-six chercheurs de six nationalités.

Au même moment, j'ai été invitée par Jean-Marie Maguin, Charles Whitworth et Jean-Christophe Mayer à rejoindre un projet qui, s'il n'en était pas à ses balbutiements, était cependant encore dans une phase de conceptualisation : la constitution d'une base de données sur les allusions à la France dans le théâtre anglais, des origines à 1642. J'en suis aujourd'hui *senior editor*. Sans retracer la genèse de ce projet que d'autres avaient conçu et mis sur pied, il me faut mentionner ma dette envers l'ensemble des collaborateurs. Les réunions de travail où nous avons tenté de définir les catégories qui apparaîtraient dans la version commerciale de la base, et donc ce qui constituait une « allusion » à la France, furent déterminantes. Ce travail allait, de surcroît, me permettre de me pencher sur les représentations des Français en Angleterre dans un corpus théâtral que je connaissais mal. Je choisis de mettre en fiches et d'annoter la totalité des pièces de James Shirley parues avant 1642 (auxquelles sont venues plus tard s'ajouter *Twelfth Night* et *As You Like It*) parce que l'œuvre du dramaturge était chronologiquement plus proche de mon domaine habituel de recherche.

En revanche, même si ces travaux doivent être mentionnés parce qu'ils m'ont permis d'élargir mes recherches sur la communauté française, il m'est difficile de les considérer comme faisant partie intégrante de mon travail. D'une part, et nul doute que certains collaborateurs pourraient me corriger sur ce point, parce que j'ai quelques réticences à concevoir le seul travail de repérage, d'indexation et d'annotation des allusions à la France comme un véritable travail de recherche. Quand, par opposition, ont été organisées deux journées d'études avec des programmes scientifiques en lien direct avec la base de données, j'ai

refusé d'y participer parce qu'on ne s'improvise pas spécialiste du théâtre caroléen du jour au lendemain. Il n'en reste pas moins que mon travail sur les représentations de la France, des Français et du français a enrichi, et continue à enrichir, mes recherches sur les huguenots, dans un dialogue permanent.

Du colloque montpelliérain sur les huguenots a d'abord été tiré un volume d'actes réunis par Marie-Christine Munoz-Teulié et moi-même, puis un volume d'articles publié sous ma seule direction chez Ashgate, en 2006. Ces travaux, qui ne sont pas toujours considérés comme de véritables travaux de recherche, me semblent pourtant fondamentaux parce qu'un chercheur a le devoir de contribuer à la recherche scientifique, mais aussi de la diffuser. On ne peut pas négliger un ensemble de tâches, pour certains encore prosaïques : penser un colloque, organiser un volume, démarcher des éditeurs, rassembler les contributions, rédiger une introduction, effectuer une mise en page et des relectures, compiler une bibliographie et un index. Mes lecteurs auront constaté que dans les quatre ouvrages que j'ai dirigés ou co-dirigés, seuls deux comprennent, outre l'introduction, un chapitre dont j'ai l'entière responsabilité (*Roger L'Estrange* et le futur *Companion to John Bunyan*). Les deux autres volumes ne sont pas moins essentiels dans mon parcours, mais j'ai préféré que s'y efface quelque peu la chercheuse pour que la directrice de volume puisse accomplir sa tâche avec efficacité et une relative célérité.

Les deux ouvrages issus du colloque n'ont pas exactement le même statut. Le premier (*Les Huguenots dans les Îles britanniques*) est une sélection de communications présentées lors d'un colloque ; le second (*The Religious Culture*

*of the Huguenots*) un volume pensé de façon autonome, avec une véritable unité chronologique et thématique et enrichi de chapitres inédits. L'introduction pose les jalons de ma recherche présente et future : à la Restauration, s'est constituée une sorte d'exception française (voir HUGUENOTS, *introduction*). Les protestants étrangers disposaient depuis 1550 du droit de pratiquer la discipline de leur choix. À partir de 1662, alors que le flot d'immigrants ne cessait de croître, et qu'il allait devenir un déluge après la dragonnade poitevine de 1681 et la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685, Charles II et son clergé acceptèrent que se constituent de nouvelles Églises françaises à la condition expresse qu'elles se conforment à l'anglicanisme et adoptent donc le *Book of Common Prayer* traduit par les ministres en langue française. En d'autres termes, les anciennes Églises françaises, de Londres, mais aussi du Kent, des Fens, ou du Sussex devinrent de fait « non-conformistes » tandis que les nouvelles adoptèrent, selon la formule parfois contestée de Bernard Cottret, un « anglicanisme à la française ».

Cette situation provoqua les déchirures que l'on devine au sein d'une communauté jusqu'alors relativement homogène, du moins du point de vue de la discipline ecclésiastique. Les huguenots, naturellement reconnaissants envers les Stuarts de les avoir accueillis, comprenaient cependant mal l'insistance des autorités à vouloir leur imposer un mode de fonctionnement qui leur était profondément étranger et dont ils se méfiaient ; pire, certains d'entre eux éprouaient une sympathie grandissante – et parfois à peine voilée – pour leurs « frères » protestants persécutés. Les protestants français se rapprochaient des dissidents anglais.

Dans les recherches sur les huguenots pendant la Restauration anglaise deux grandes tendances critiques s'opposent. L'une est représentée par Bernard Cottret qui minimise l'opposition entre anglicanisme et protestantisme français ; l'autre par Robin Gwynn qui, au contraire, étudie les huguenots en lien avec le milieu dissident <sup>102</sup>. Ce sont les recherches entreprises sur Roger L'Estrange qui ont fait évoluer mes recherches dans le sens de celles de Robin Gwynn.

Une simple lecture des titres des œuvres de L'Estrange révèle un intérêt patent pour la littérature classique et européenne. Certaines de ses traductions, comme les fables d'Ésope, sont encore réimprimées ; d'autres, comme celle de Quevedo, ont fait autorité dans les milieux hispanisants pendant des siècles. Mon étude de la traduction par L'Estrange d'un ouvrage polémique français allait faire se rejoindre L'Estrange, les dissidents et les huguenots, mais aussi mon intérêt grandissant pour l'histoire du livre. Il est souvent difficile pour un chercheur de posséder le recul nécessaire sur sa propre production pour déterminer quels en sont les éléments les plus fondamentaux : je pense toutefois que le chapitre sur L'Estrange et les protestants français, chapitre pour lequel les recherches ont été longues (d'octobre 2005 à octobre 2006), est peut-être le plus décisif. D'abord, il est au carrefour de l'ensemble de mes thèmes de prédilection ; ensuite, comme on l'a vu, il marque clairement l'ouverture de mon corpus à la littérature de controverse, à la traduction et aux *newsbooks* ; enfin il m'a convaincue de la nécessité de la recherche en archives. Je laisse libres mes lecteurs de manifester

---

<sup>102</sup> Bernard COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés français et wallons, de la Réforme à la Révocation de l'Édit de Nantes, 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985, Robin GWYNN, *Huguenot Heritage : The History and Contribution of the Huguenots in Britain*, éd. rév., Brighton et Portland, Sussex Academic Press, 2001 (1996).

leur désaccord mais je crois que se dessine dans l'ensemble de mes travaux un avant/après L'Estrange, perceptible dans les orientations adoptées dans les quatre articles qui l'ont suivi : L'ESTRANGE, *traductions*, DRAGONNADE, VENNER et WHITE.

Outre un intérêt élargi à la littérature de controverse, la recherche s'est muée en enquête. Suivre Roger L'Estrange en Hollande pour y retrouver trace de ses activités, de ses ennemis et de ses lecteurs, m'a ensuite amenée à retracer le parcours des insurgés quinto-monarchistes de 1661 (les principales échauffourées de la rébellion dans la *City* furent présentées sur une carte du Londres moderne lors de la communication) ou à retrouver les techniques de travail d'un graveur méconnu et ses liens avec la haute société de la Restauration. Ces méthodes alors nouvelles sont aujourd'hui devenues essentielles dans mon travail.

Il s'avère que les protestants français en exil souffraient de problèmes identitaires de façon plus aiguë encore que les dissidents anglais, du fait de leur situation très particulière : « étrangers » dans les pays d'accueil, ils ne l'étaient pas moins en France où ils avaient assisté à l'érosion, puis à la disparition, des libertés fondamentales. J'en ai tiré des conclusions sur l'éclatement du Refuge huguenot que l'on a parfois encore tendance à considérer de façon homogène alors que l'on se doit de prendre en compte les spécificités des terres d'accueil, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bernard Cottret. Les huguenots sont finalement dans une position peu différente de celle des dissidents : la conviction d'appartenir au peuple élu de Dieu et l'expérience des persécutions n'ont pas réussi à véritablement souder la communauté.

D'abord, l'allégeance des huguenots à la France et même à Louis XIV se superposait à leur reconnaissance envers Charles II puis Jacques II et à leur volonté de mieux s'intégrer dans leur pays d'accueil. Sur ce point, ont été utilisés les travaux d'historiennes des mentalités, notamment Myriam Yardeni, Ruth Wheelan (qui travaille sur les communautés huguenotes irlandaises), Carolyn Lougee Chappell (sur les communautés dans les colonies américaines) <sup>103</sup>. Ensuite, le refus ou l'adoption de l'anglicanisme créa des disparités flagrantes au sein de la communauté huguenote, comme la guerre fratricide qui opposa Pierre du Moulin (fils) à son frère Louis. Enfin, les huguenots, tout comme les dissidents, furent pris dans les querelles du calvinisme international : on observe exactement la même tendance, en période de persécutions, à tenter de consolider l'identité de la communauté par la multiplication des hérésies, par le rejet de la moindre divergence, une stratégie particulièrement contre-productrice parce qu'elle se trompe forcément d'ennemis.

Ma contribution la plus originale se situe sans doute dans mon examen croisé des relations extrêmement délicates entre huguenots, anglicans, et dissidents. Dans mes travaux sur ce thème (HUGUENOTS, *introduction*, L'Estrange, *huguenots*, DRAGONNADE), il me fallait prendre en compte un élément fondamental : le peu de connaissances des Anglais et des Français sur la situation du protestantisme hors de leurs frontières respectives. J'ai montré comment, en 1681, on les soupçonnait non pas d'être des républicains mais des

---

<sup>103</sup> Carolyn LOUGEE CHAPPELL, « « The Pains I took to Save My/His Family » : Escape Accounts by a Huguenot Mother and Daughter after the Revocation of the Edict of Nantes », *French Historical Studies*, 22, 1999, p. 1-64, Ruth WHEELAN, « Persecution and Toleration : Changing Identities of Ireland's Huguenot Refugees », *Proceedings of the Huguenot Society*, 27.1, 1998, p. 20-35.

espions papistes à la solde de Rome : l'Angleterre était une fois de plus au bord de l'invasion romaine, la répression de la « Religion Prétendue Réformée », servant de cheval de Troie à Louis XIV et au pape. Pour prendre un exemple différent, mais qui présuppose la même ignorance du lectorat, un anglican comme L'Estrange pouvait feindre d'entretenir des relations parfaitement courtoises avec les ministres huguenots, parce qu'il diffusait le mythe d'un protestantisme français épiscopalien, entièrement voué à l'anglicanisme entendu comme une forme mixte entre le catholicisme et le protestantisme le plus radical.

De la même façon, les traducteurs de L'Estrange en français favorisaient les échanges entre les huguenots et les anglicans. Pourtant, affleuraient des points de contact, des affinités et des sympathies entre les huguenots et les dissidents, autant de pistes que je souhaite explorer dans mes recherches futures. Cependant, une fois de plus, ces ressemblances n'ont pas souvent engendré des prises de position communes, parce que les communautés, préoccupées, on le comprend, par leur survie quotidienne, n'arrivaient pas à s'entendre sur des thèmes communs et que le rejet de l'autre, qu'il soit catholique, socinien, arminien ou luthérien, ne fut pas un facteur de cohésion suffisant.

On peut proposer certaines explications qui, à ce stade, restent fondées sur des intuitions plus que sur des preuves irréfutables. À l'inverse de ce que l'on avance parfois, il semblerait qu'en exil en Angleterre, les huguenots aient abandonné la cohésion tant bien que mal maintenue en France, du fait des persécutions. À la Restauration, tandis que les nouveaux arrivants pensaient y rejoindre des Églises françaises bien implantées, ils se trouvèrent confrontés,



d'une part, à des assemblées déchirées par la question de l'anglicanisme et, d'autre part, à des Églises plus anciennes dont les membres de deuxième, troisième, quatrième, voire cinquième générations étaient devenus anglais et avaient bien du mal à les intégrer<sup>104</sup>. Les recherches à venir doivent prendre en compte cette situation tout à fait spécifique à la Restauration anglaise (voir *infra*, chapitre 4, section 2). L'exode de masse a créé un contexte où la peur de l'étranger, les inexactitudes concernant les croyances et les formes de culte des uns et des autres, les hiatus chronologiques qui font que chaque génération a un rythme d'intégration différent des précédentes, concourent à diluer davantage une identité huguenote, qui n'avait peut-être même jamais vraiment existé. Le travail de « mémoire » et le retour à une identité française interviendront beaucoup plus tard, essentiellement à partir du centenaire de la Révocation, comme le constate Susanne Lachenicht, dans un tout récent article sur les récits huguenots au Refuge<sup>105</sup>. Pour l'Angleterre, il faut en outre tenir compte de la situation intérieure particulièrement tendue entre anglicans et dissidents, whigs et tories. Je plaiderai aujourd'hui moins pour la nécessité d'une étude du « Refuge » anglais ou britannique dans son ensemble, tant le terme me paraît ne recouper aucune réalité, que pour une étude individuelle des Églises françaises à l'échelle d'un comté, d'une ville ou d'un village et de la personnalité des ministres appelés à gérer au quotidien une situation d'urgence (physique et spirituelle) et à composer avec les déchirements du protestantisme anglais.

---

<sup>104</sup> Ce phénomène a été étudié pour les colonies américaines où il a finalement mené à l'adoption d'un *half-way covenant*, mais très peu pour les Îles britanniques.

<sup>105</sup> Susanne LACHENICHT, « Huguenot Immigrants and the formation of National Identities, 1548-1787 », *Historical Journal* 50.2, 2007, p. 309-31.

## CHAPITRE 4

### Nouvelles lectures et perspectives

#### 1) La réception du *Pilgrim's Progress*

Au terme de l'écriture de ma monographie, que me restait-il à faire puisque mon intérêt pour John Bunyan n'était pas encore tari ? Deux envies se dessinaient, qui se sont rejointes : d'abord, je souhaitais davantage m'intéresser à la réception de ses œuvres, un point abordé par endroits dans *Grace Overwhelming*, mais non de façon systématique ; deuxièmement, je souhaitais l'enseigner et ainsi encourager davantage d'étudiants à se pencher sur son œuvre.

À ce jour, aucun ouvrage ne propose une introduction claire, précise mais surtout scientifiquement solide et à la pointe de la recherche, à la carrière et à l'œuvre de Bunyan. Qu'est-ce à dire ? Que Bunyan n'est pas enseigné à l'université parce qu'il ne fait pas partie des auteurs de la Restauration dignes de figurer dans les programmes des grandes institutions scientifiques, ou parce qu'au contraire personne n'a prévu de concevoir un ouvrage qui soit exploitable en cours ? J'étais convaincue que si Bunyan n'était pas enseigné autant qu'il le devrait dans les universités, ce n'était en rien parce qu'il n'était pas un auteur majeur de la période, mais bel et bien parce que nous avons beaucoup de mal à proposer à des étudiants des lectures secondaires relativement accessibles.

Je fus alors confortée dans cette perspective par les critiques (de Tom Paulin à Gary De Krey) qui ont commenté la dernière biographie de Bunyan par Richard Greaves parue chez *Stanford University Press* en 2004 : 800 pages de

faits minutieux qui passent la totalité de la vie de Bunyan au crible de la culture de la Restauration, mais prennent souvent l'arbre pour la forêt. Ces critiques disaient en substance la même chose : John Bunyan est l'auteur, par excellence, qui mérite un ou plusieurs ouvrages pour le rendre « accessible ».

Il suffisait alors de ne pas céder au mirage éditorial d'une maigre introduction à l'attention du grand public (même si une telle entreprise eût été louable et reste à réaliser), mais de rassembler une équipe d'experts qui proposeraient des articles originaux et personnels sur certains aspects de l'œuvre de Bunyan, tout en guidant les étudiants qui souhaiteraient en faire leur objet d'étude et même de recherche. La série des *Cambridge Companions* me paraissait alors remplir de façon presque idéale les critères que je souhaitais appliquer à mon volume et contribuer à remettre Bunyan à l'honneur dans les programmes d'enseignement. Sa publication coïncidera en outre avec la nouvelle édition du *Pilgrim's Progress* chez Penguin, actuellement en préparation par Roger Pooley, pour combler les immenses lacunes de la première édition du texte chez cet éditeur.

Cet ouvrage sera pour moi l'occasion de présenter un chapitre sur la réception du *Pilgrim's Progress* aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, en partant d'un premier constat : dès 1692, Charles Doe, le compilateur des œuvres in-folio de Bunyan, nous dit qu'en 1678, date de la première édition du *Pilgrim's Progress*, l'auteur est devenu célèbre « du jour au lendemain ». Or, cette célébrité ne se manifeste pas de façon très ouverte : le contraste entre le nombre d'exemplaires du *Pilgrim's Progress* en circulation à partir de 1678 (on parle de 100 000 exemplaires en dix

ans) et le peu de témoignages qui nous sont parvenus sur ses lecteurs et leurs lectures est frappant. Cette absence peut s'expliquer par des phénomènes relativement repérables : il n'existe que très peu d'exemplaires des premières éditions de l'allégorie, victime de son succès et de l'avidité de ses premiers lecteurs. La nature du texte, contrairement à un pamphlet polémique, fait en outre que l'on trouve peu de traces des lecteurs dans les marges des exemplaires du XVII<sup>e</sup> siècle, elles-mêmes déjà envahies par les propres notes de l'auteur dont le nombre ne cessa d'augmenter au fil des éditions.

La tâche sera alors de rassembler, puis d'examiner, les témoignages du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles qui ont survécu, dans une perspective de réception de l'œuvre qui m'a relativement peu préoccupée jusqu'ici. Dans une certaine mesure, ce travail, que l'on ne peut accomplir qu'avec une connaissance étendue des textes dissidents et de leurs critiques, a déjà été entamé. Par exemple, ont déjà été repérées des références inédites à Bunyan dans les *newsbooks*, dans des textes sur le baptême comme ceux d'Obadiah Wills, dans le catalogue de vente de la bibliothèque de John Owen indiquant les titres des ouvrages de Bunyan qu'Owen possédait, une recherche qui devrait s'étendre à de plus nombreux catalogues (voir *Grace Overwhelming* et WHITE).

Plus récemment, un travail dans les archives de *Regent's Park College*, à Oxford, a montré que des assemblées baptistes du nord de l'Angleterre faisaient l'acquisition du folio de Bunyan et en donnaient la garde à leurs pasteurs successifs, qui se le transmettaient au même titre que le livre d'Église<sup>106</sup>. Dans un

---

<sup>106</sup> Angus Library MS, Hamsterley and Cold Knowley, fol. 18.

autre cas, un pasteur transcrit les ouvrages qui lui ont été légués à titre personnel et où figurent le folio, mais aussi *Come and Welcome to Jesus Christ, The Holy War* et *Prison Meditations*<sup>107</sup>. Un dernier témoignage révèle même qu'un fidèle est passé de l'anglicanisme au baptisme après qu'un ami, hélas anonyme, lui eut conseillé la lecture de Bunyan<sup>108</sup>.

Aucun chercheur n'a à ce jour examiné la totalité des exemplaires existants des trois premières éditions du *Pilgrim's Progress* – et surtout pas James Wharey qui a édité en 1928 le texte qui fait encore autorité pour *Oxford University Press* et qui fut révisé en 1960 par Roger Sharrock. S'y révèlent pourtant des stratégies éditoriales essentielles pour saisir l'histoire de la réception de l'allégorie. On les doit en grande partie à Nathaniel Ponder auquel fut confiée, pour une raison encore inconnue, la première édition du texte. Il faut donc s'intéresser de plus près aux relations que Ponder entretenait avec les autres dissidents du marché du livre et travailler de concert avec les chercheurs étudiant ses publications des œuvres de John Owen et d'Andrew Marvell. Le corpus doit être enfin élargi aux toutes premières traductions du *Pilgrim's Progress*, notamment en français, qui sont assorties de copieux paratextes inexploités. Cette analyse prendra appui sur les études des traductions françaises de L'Estrange déjà entreprises.

Un dernier point fondamental est l'étude des premières illustrations de l'allégorie, en particulier des représentations, nommées « effigies », de l'auteur. En 2002, j'ai participé au jury de thèse de Nathalie Collé-Bak, thèse intitulée,

---

<sup>107</sup> Angus Library MS, Hexham, fol. 26, 75-6.

<sup>108</sup> Cas de Michael Wharton, Angus Library MS, Hamsterly and Cold Knowley, fol. 23.

« La destinée éditoriale et iconographique de *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan de 1678 à 1850 : les enjeux d'une mise en images ». Collé-Bak a travaillé dans la perspective de l'histoire du livre, mais elle ne s'est guère penchée sur la fonction des représentations de Bunyan aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, tandis qu'elle privilégie les illustrations des différentes étapes du pèlerinage<sup>109</sup>. À l'inverse, d'abord dans *Grace Overwhelming*, puis surtout dans WHITE, ont été étudiées ce qu'on nommait les « effigies » de l'auteur : *The Pilgrim's Progress* n'était pas uniquement préfacé par un frontispice allégorique, comme on le croit généralement (le « portrait du rêveur » par le célèbre graveur Robert White), mais aussi par un frontispice plus conventionnel où Bunyan est représenté comme la plupart des grands théologiens de la période, par une gravure ovale du buste.

Cette recherche sur les représentations de l'auteur a trois implications majeures pour la réception de l'allégorie. Elle nous montre d'abord comment les toutes premières illustrations ont été insérées non pas pour illustrer le texte, ainsi rendu plus attirant pour le lectorat potentiel (étant donné le succès de la première édition non illustrée, l'investissement ne se serait guère justifié), mais bel et bien pour répondre aux nombreuses contrefaçons qui envahissaient alors le marché. Ensuite, Ponder et White, mais également leurs successeurs, hésitèrent à représenter Bunyan sous les traits d'un prophète, d'un auteur ou d'un théologien, ce qui reflète l'ambiguïté générique du *Pilgrim's Progress*. Troisièmement, il est

---

<sup>109</sup> Le seul ouvrage intégralement consacré aux illustrations du *Pilgrim's Progress* est Gerda S. NORVIG, *Dark Figures in the Desired Country : Blake's Illustrations to The Pilgrim's Progress*, Berkeley, University of California Press, 1993, mais on n'y trouve que très peu d'informations sur les premières éditions.

alors possible d'avancer la date de la canonisation de Bunyan en tant que théologien.

On considère généralement qu'il faut attendre la publication du premier folio de 1692 pour que Bunyan entre enfin au panthéon des théologiens « sérieux » du XVII<sup>e</sup> siècle. Je montre, à l'inverse, que des tentatives ont été réalisées dans ce sens dès les toutes premières éditions de sa célèbre allégorie. Incidemment, je laisse le soin à mes lecteurs de juger de l'évolution de mon travail sur Ponder, Bunyan et White en comparant la section de *Grace Overwhelming* sur ce thème (pp. 128-41) et mon tout dernier article à paraître dans *Bunyan Studies* (WHITE). Quand on sait qu'une partie importante de la population n'avait souvent accès qu'à une culture visuelle, il est grand temps qu'un étudiant avec un intérêt particulier pour l'histoire de l'art entreprenne une thèse sur les représentations iconographiques de la dissidence au XVII<sup>e</sup> siècle, travail absolument essentiel mais qui n'a pourtant jamais été entrepris. Le corpus pourrait intégrer non seulement des ébauches, des dessins, des miniatures et des portraits dont la diffusion fut confidentielle, mais également toutes les représentations reproduites par procédés mécaniques sur des supports les plus divers : estampes, gravures sur bois, cartes à jouer<sup>110</sup>.

Ce travail sur la réception des ouvrages de Bunyan par l'étude des conditions matérielles de leur diffusion et des premières illustrations m'amène à préciser la position qui sera la mienne pour initier de futurs chercheurs à la recherche sur le XVII<sup>e</sup> siècle. Il me faut mentionner qu'outre ma participation à

---

<sup>110</sup> La plus importante collection de jeux de la Restauration se trouve à la *Guildhall Library* de Londres et n'a fait l'objet, à ma connaissance, d'aucun dépouillement systématique.

deux jurys de thèse, et bien que n'ayant pas accès à l'enseignement de Master, j'ai déjà dirigé un certain nombre de mémoires de Master 1, fruits de la collaboration avec des étudiants connus en premier cycle puis avec ceux qui, à partir de l'année 2006, ont suivi mon option de troisième année sur les représentations de la folie. Deux co-directions de Master 2 avec des professeurs, l'une achevée (sur Roger L'Estrange), l'autre en cours (sur Dowland et la mélancolie) sont venues s'y ajouter. Dans l'ensemble des cas, je me suis trouvée face à une situation que les professeurs connaissent bien, mais que je n'avais pas personnellement envisagée : les étudiants ne savent pas ce qu'est un livre au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans ces quelques directions, j'ai été infiniment moins gênée par le manque de connaissances des étudiants sur la période, par leurs conceptions forcément encore naïves de certains débats qui les amènent à présenter des découvertes qui n'en sont pas, que par leur incapacité à identifier la nature et la portée de leurs sources parce qu'ils sont entièrement ignorants des préceptes les plus fondamentaux de la bibliographie matérielle. Je sentais comment remédier aux premières faiblesses méthodologiques, beaucoup moins bien aux secondes concernant le livre (ou la ballade, ou le pamphlet, ou le manuscrit) en tant qu'objet, sans mettre en place un enseignement adapté sur l'histoire du livre dans les périodes qui nous occupent.

Dans le souci de transmission du savoir qui est le nôtre, il nous arrive souvent de reproduire les modèles pertinents qui nous ont été proposés et qui ont profondément influencé notre démarche ultérieure : j'ai été initiée à la recherche sur le XVII<sup>e</sup> siècle en participant à un *M.Phil* de l'université de Cambridge, à l'époque presque exclusivement consacré à la bibliographie matérielle et à la



paléographie, mais comprenant également une grande partie méthodologique qui nous apprenait tout simplement à travailler avec des outils de recherche adaptés à notre époque et à notre corpus. Même s'il faut prendre en considération les contraintes imposées par le système d'enseignement français, je ne conçois pas d'encadrer la recherche sans enseignement préalable, ne fut-ce que de quelques semaines, sur les aspects bibliographiques des ouvrages du XVII<sup>e</sup> siècle et sur la paléographie.

À ce stade de la réflexion, un futur directeur de thèses doit également s'interroger sur la façon de relever certains défis. L'un concerne le choix délicat d'un sujet avec les candidats. Au fil d'une recherche, nous abandonnons, par manque de temps, des pistes connexes particulièrement pertinentes. Certaines ont déjà été mentionnées ; d'autres viendront s'y ajouter d'ici à la fin de ce chapitre. Il est toujours tentant d'orienter des étudiants sur ce que l'on croit être des trésors en sommeil, en formant des chercheurs qui nous ressemblent. C'est d'ailleurs souvent à travers les travaux qu'il dirige qu'un enseignant-chercheur poursuit sa propre recherche. Sans renier cette collaboration fondamentale, les travaux avortés du directeur ne se révèlent qu'après de nombreuses années de recherche. Ils correspondent souvent aux méandres d'une pensée personnelle et ne sont pas toujours adaptables à d'autres.

Certains étudiants sont doués d'une imagination et d'une maturité scientifiques précoces et construisent un sujet indépendamment de leur directeur. Le travail de ce dernier est alors de les « diriger », ou, à l'inverse, de les amener à abandonner un sujet qui dans un premier temps leur semblait prometteur et

novateur. Trop de thèses arrivent à terme alors qu'elles auraient dû être infléchies, voire tout simplement abandonnées puis redirigées, dans les premiers mois de la recherche. D'autres étudiants, au contraire, ont besoin d'être davantage encadrés et orientés, de se voir proposer des pistes de recherche. Aucun schéma n'est a priori à exclure pour proposer un compromis idoine, mais il convient de se montrer prudent avant de suggérer des thèmes de recherche. Il faut songer à diriger sans imposer, à infléchir sans limiter, en respectant l'acte scientifique mais aussi créatif propre à chaque personnalité.

Deuxièmement, la recherche française se flatte avec raison de l'indépendance de ses chercheurs et dénonce les tentatives flagrantes d'inféodation à une logique de marché. On oublie cependant parfois que si la tendance est particulièrement visible dans les sciences dites « dures », elle ne l'est pas moins dans les sciences humaines. On peut à loisir dénoncer la façon dont l'historiographie britannique est parfois liée, voire assujettie, aux fluctuations du marché de l'édition. Qu'il suffise de prendre un exemple, dans les seules publications académiques et non « grand public », qui concerne les études sur l'histoire de la religion au XVII<sup>e</sup> siècle. Pendant environ dix ans, la mode était à la publication de thèses centrées sur quelques figures négligées du puritanisme ou de la dissidence (Samuel Rutherford, John Goodwin, Richard Baxter). Collectivement, ces études ont rendu le paysage religieux de la Restauration à la fois plus vivant et plus complexe, mais elles se vendaient mal. Conclusion logique de ce type d'approche, les directeurs de recherche britanniques n'encouragent aujourd'hui que rarement leurs étudiants à poursuivre des recherches

monographiques de ce type puisqu'ils savent qu'il leur sera particulièrement difficile de faire publier leur premier ouvrage. Dans ce cas précis, c'est la logique du marché qui a clairement dicté les « modes » historiographiques – non l'inverse.

On peut se contenter de déplorer cette situation qui semble restreindre l'audace, limiter la création, uniformiser dangereusement la recherche. Cependant, la responsabilité d'un directeur ne s'arrête pas le jour de la soutenance d'un candidat : l'un des grands défis du chercheur est l'accompagnement intègre des doctorants sous sa responsabilité, mais également l'aide à la diffusion de leurs travaux. En France, une thèse d'angliciste non publiée est une thèse perdue. On peut certes émettre des objections sur la qualité de certains travaux, mais d'excellentes recherches méritant tout à fait d'être publiées ne le sont pas parce qu'elles ne correspondent en rien au paysage éditorial actuel. La difficulté pour un directeur est d'atteindre un équilibre. Idéalement, les sujets de thèse doivent sans aucun doute être variés, scientifiquement pertinents, originaux, audacieux, et ils ne doivent en rien sacrifier à des phénomènes de mode. Il serait, en revanche, dangereux de perdre entièrement de vue que les candidats, qui ne sont pas tous des Greenblatt en herbe, doivent entamer une carrière scientifique en tant qu'auteurs de monographies, traducteurs ou éditeurs de textes, et que leur première publication devra présenter un intérêt scientifique certain, mais également un format conforme à certaines exigences éditoriales. Il est aussi du devoir des chercheurs anglicistes de connaître intimement le marché de l'édition française et anglo-saxonne, et alors de le faire évoluer en s'engageant auprès des éditeurs, en dirigeant des collections, en travaillant au sein des comités éditoriaux

des revues internationales qui ne doivent pas exclusivement servir de lieux de publication de leurs propres travaux.

## 2) Les huguenots pendant la Restauration

L'étude de la réception de John Bunyan viendra à terme dans une échéance relativement proche (janvier 2009). Sa forme (un chapitre de 6 500 mots) est en outre relativement circonscrite. Les deux projets qui seront alors développés de concert sur le plus long terme, sont nés des recherches préalables sur le rôle et la place des huguenots dans la culture religieuse de la Restauration et sur les livres d'Église des premières communautés baptistes.

Il ne serait pas ici pertinent de synthétiser les différents courants de la critique contemporaine sur les protestants exilés dans les Îles britanniques. On peut se référer, par exemple, à l'introduction de *The Religious Culture of the Huguenots* (HUGUENOTS, *introduction*). Cette introduction fut surtout l'occasion de poser ou de reposer certaines questions. Elle ne s'est pas transformée en exercice purement conventionnel (la présentation des différents chapitres d'un ouvrage), mais elle présente certains témoignages encore très peu connus (Jean de Soyres, George Trosse, Samuel Bold) et surtout reflète la perspective adoptée pour penser et organiser ce volume : une étude de la culture religieuse des exilés, plus particulièrement des liens entre les dissidents et les huguenots.

Il faut à présent poursuivre et enrichir ces études propédeutiques, en entamant l'écriture d'une seconde monographie entièrement consacrée aux

huguenots. Il m'est impossible d'en préciser ici tous les contours, cette entreprise s'inscrivant nécessairement dans la longue durée, mais je peux, en revanche, tenter de la définir en creux, en montrant ce qu'elle ne sera pas, et en mettant l'accent sur l'originalité de la perspective adoptée. Sans entrer dans des détails superflus, il importe de rappeler que les huguenots ont avant tout intéressé les chercheurs sur la toute fin du XVII<sup>e</sup> siècle et sur le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la perspective d'une histoire des idées et de la philosophie. Par exemple, en ce qui concerne le domaine britannique, leurs liens avec des philosophes comme John Locke et John Toland ont été le sujet d'ouvrages majeurs<sup>111</sup>. Les interactions entre protestants français et protestants anglais exilés, leurs positions sur la question de la tolérance, leur acceptation ou leur rejet de l'orthodoxie calviniste, leur engagement dans les débats sur la nature des pouvoirs monarchique et républicain ont donné lieu à des enquêtes de toute première qualité. On peut citer les travaux de Jonathan Israel, de Justin Champion, de John Marshall et ceux sur la république des Lettres<sup>112</sup>. Ces études trahissent cependant un intérêt patent pour quelques grandes figures en marge des orthodoxies (Pierre Bayle, Pierre des Maizeaux, Jean Le Clerc pour ne citer que trois exemples parmi les plus connus) et pour la culture de ces élites intellectuelles, philosophiques et littéraires du

---

<sup>111</sup> Voir MARSHALL, *John Locke* ; Justin CHAMPION, *Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester, Manchester University Press, 2003.

<sup>112</sup> C. BERKVEN-STEVELINCK, H. BOTS, P.G. HOFHIJZER et O.S. LANKHORST (éds), *Le Magasin de l'Univers : The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, Leyde et New York, Brill, 1992, Hans BOTS et Françoise WAQUET (éds), *Commercium Litterarium : Forms of Communication in the Republic of Letters, 1600-1750*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1994, Ann GOLDFAR, *Impolite Learning : Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1995.

Refuge <sup>113</sup>. Mes propres recherches, si elles ne sauraient ignorer ces considérations, ont des prémisses toutes différentes. Mon apport personnel va se situer dans des études des pasteurs et de la foule anonyme des exilés et de leur influence sur la culture religieuse de la Restauration. J'aborderai ainsi les huguenots avec les orientations méthodologiques déjà appliquées à la dissidence anglaise, en insistant sur les représentations d'une communauté étrangère, les querelles théologiques, les relations entre les huguenots et les autorités ecclésiastiques.

Il existe des études ponctuelles de ces thèmes, à l'origine menées par Fernand de Schickler au XIX<sup>e</sup> siècle puis poursuivies par les chercheurs, de Cottret à Gwynn, dont les travaux essentiels ont été mentionnés plus haut (voir *supra*, chapitre 3, section 3) <sup>114</sup>. En revanche, ces études sont des études de la communauté huguenote alors que je souhaite également adopter le point de vue inverse, à savoir une étude de la façon dont anglicanisme et dissidence ont intégré, utilisé, parfois modifié et travesti les bouleversements du protestantisme français à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le sort et la réputation des huguenots <sup>115</sup>.

Pour ce faire, on pourrait débiter par deux grandes études préliminaires : les représentations des protestants français dans les écrits de la Restauration et les moyens de diffusion de leurs écrits en Angleterre. Le travail entrepris dans

---

<sup>113</sup> Voir Annie BARNES, *Jean Le Clerc 1657-1736 et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938, Joseph ALMAGOR, *Pierre des Maizeaux 1673-1745 : Journalist and English Correspondent for Franco-Dutch Periodicals, 1700-1720*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, 1989, Hubert BOST, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.

<sup>114</sup> Fernand de SCHICKLER, *Les Églises du Refuge en Angleterre*, 3 vol., Paris, 1892.

<sup>115</sup> Les travaux les plus récents de Susanne Lachenicht sont les seuls à réclamer des recherches sur certains des genres que je propose de prendre en considération, « sermons (delivered in church and published), published memoirs, pamphlets, petitions, theological and philosophical writings, and private memoirs and correspondence » ; Lachenicht, p. 311. Elle-même les utilise cependant pour une étude des seuls « récits » huguenots.

DRAGONNADE pourra, par exemple, être élargi à la Révocation de l'Édit de Nantes et ses conséquences. En outre, la base de données sur le théâtre anglais, que je continue à enrichir aujourd'hui de façon ponctuelle, pourra peut-être sous peu élargir ses bornes chronologiques pour inclure le théâtre de la Restauration. Sans encore bien maîtriser ce corpus essentiel, il me semble que se révéleront bien entendu des représentations des Français, mais, plus particulièrement, des représentations des protestants français. Enfin, une telle étude sera nécessairement complétée par le dépouillement en cours des livres d'Églises (voir *infra*, section 3) : on y découvre parfois des références inédites aux étrangers qui venaient s'installer à proximité des communautés séparatistes anglaises <sup>116</sup>. Ces travaux préliminaires utiliseront à la fois des témoignages manuscrits de première main, des ouvrages polémiques, des ouvrages de grande diffusion, afin de dégager quelles furent les représentations que les Anglais ont créées ou que les Français ont cherché à imposer, représentations qui ont alors aidé ou freiné l'intégration des exilés.

Restent alors à examiner les conditions de diffusion de la littérature huguenote. Alors que de nombreuses études ont été consacrées à la circulation des livres en Europe, peu d'informations sont à ce jour disponibles sur la façon dont les huguenots exilés exploitaient les ressources propres à l'Angleterre <sup>117</sup>. Comment, par exemple, avaient-ils accès à la culture de l'imprimé et sous quelles conditions ? Il s'agit d'explorer les liens entre des ministres huguenots et des

---

<sup>116</sup> Voir par exemple, Angus Library, MS Broughton 1/1a, fol. 36.

<sup>117</sup> Voir BERKVEN-STEVELINCK, BOTS, HOFTUIZER et LANKHORST, Graham C. GIBBS, « The Role of the Dutch Republic as the Intellectual Entrepôt of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 86.3, 1971, p. 323-49.

libraires dissidents ou anglicans et montrer par quels vecteurs les publications huguenotes étaient diffusées, ainsi que le rôle des libraires français installés à Londres<sup>118</sup>. Ces analyses sont subordonnées à une étude de la langue choisie par les ministres huguenots. Par exemple, aucun chercheur ne s'est encore penché sur la façon dont les écrits huguenots étaient présentés en Angleterre : en latin, en français, en anglais, en édition bilingue (en deux colonnes anglais/français) ou en traduction. Qui étaient les traducteurs des huguenots qui ne souhaitaient pas, ou ne pouvaient pas s'exprimer en langue anglaise ? Après combien d'années un ministre commençait-il à publier directement en anglais ? Dans quelles circonstances les traducteurs préféraient-ils garder l'anonymat et pourquoi ? Quels étaient les intermédiaires et agents de diffusion culturelle ?

Je voudrais, par exemple, faire référence au rôle d'un ministre presbytérien, John Quick, dont on sait qu'il était un ardent sympathisant de la communauté protestante française et qu'il fréquentait assidûment le temple de *Threadneedle Street*, dans la *City*. On connaît moins bien, en revanche, sa décision de faire publier en plusieurs volumes une immense biographie huguenote, dont le manuscrit, jamais examiné, est aujourd'hui conservé à la *Dr William's Library* à Londres. Il faut fouiller la biographie de Quick, tenter de retrouver ses réseaux et s'interroger sur l'échec de cette tentative éditoriale, qui se serait révélée impressionnante.

---

<sup>118</sup> Sur ce point, voir Catherine SWIFT, « The French Booksellers in the Strand : Huguenots in the London Book-Trade, 1685-1730 », *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 25.2, 1990, p. 123-39.



Un troisième et dernier volet de ce travail comprendra des études plus ponctuelles des apports des huguenots à la culture religieuse de la Restauration : la querelle sur l'anglicanisme et le non-conformisme entamée notamment par Jean Gailhard, puis reprise par Jean Durel et Pierre du Moulin, l'utilisation à des fins théologiques ou politiques de grands noms du protestantisme français (notamment Moïse Amyraut par Richard Baxter, André Rivet par Andrew Marvell), la traduction du *Book of Common Prayer* en français (traduction jugée fidèle et qui pourtant courrouça Jacques II). Enfin, peu d'études sont actuellement disponibles sur la constitution d'Églises séparatistes comme celles de David Culy dans les Fens et du baptiste Denis Le Barbier (ou « Dennis-Le-Berbice ») à Londres, Église dont j'ai récemment retrouvé la trace <sup>119</sup>. Ces communautés viennent compléter notre connaissance du paysage religieux : on savait que les huguenots pouvaient rejoindre des communautés françaises anglicanes ou non-conformistes, mais il en existe un troisième « type » : ceux qui participaient à un mouvement français dissident, parfaitement indépendant, dont il nous faut exploiter les spécificités, dans la mesure où les sources nous le permettront.

Je ne présente ici que quelques intuitions et quelques grandes pistes mais je suis déjà en mesure de dégager les grands fils directeurs d'une étude qui pourra, je l'espère, combler certaines lacunes. En mettant à profit l'ensemble de l'expérience méthodologique précédemment acquise et les travaux précédents sur les courants dissidents anglais, le travail pourra être orienté de façon originale sur des aspects négligés de la communauté huguenote. On analysera les

---

<sup>119</sup> Le Barbier et son compatriote Christophe Duret signent le texte de la confession baptiste de 1646, *A Confession of Faith of Seven Congregations or Churches of Christ in London*, Londres, 1646.

représentations populaires des protestants français et l'accueil qui leur était réservé, les intermédiaires culturels et les acteurs du marché du livre qui leur donnaient la possibilité d'entrer dans la sphère publique. Il faut en outre ne pas perdre de vue l'importance collective des petites assemblées géographiquement dispersées (tout en ne négligeant pas les grandes Églises londoniennes qui ont eu jusqu'ici les faveurs de la critique), ni les modalités par lesquelles les écrits huguenots ont nourri la réflexion des pasteurs, écrivains et théologiens anglais.

### 3) Naissance et affirmation du mouvement baptiste : l'exemple des livres d'Église

Dans l'introduction, j'ai fait brièvement référence au premier travail archivistique qui a été le mien sur les livres d'Église baptistes dans trois institutions. Je souhaitais, au départ, pouvoir contenir ce travail dans le cadre de ma communication sur les dissidentes baptistes proposée lors d'une journée d'études du GRIHL, mais je me suis rapidement rendu compte que je tenais là un matériel d'une richesse exceptionnelle et, dans la vaste majorité des cas, encore inexploité. En parallèle avec mes recherches sur les huguenots, je souhaite donc entamer un travail sur les conditions de vie des premières communautés baptistes. Les livres d'Église à ce jour dépouillés ont été notés, page suivante, sur une carte de la Grande-Bretagne (Fig.1).

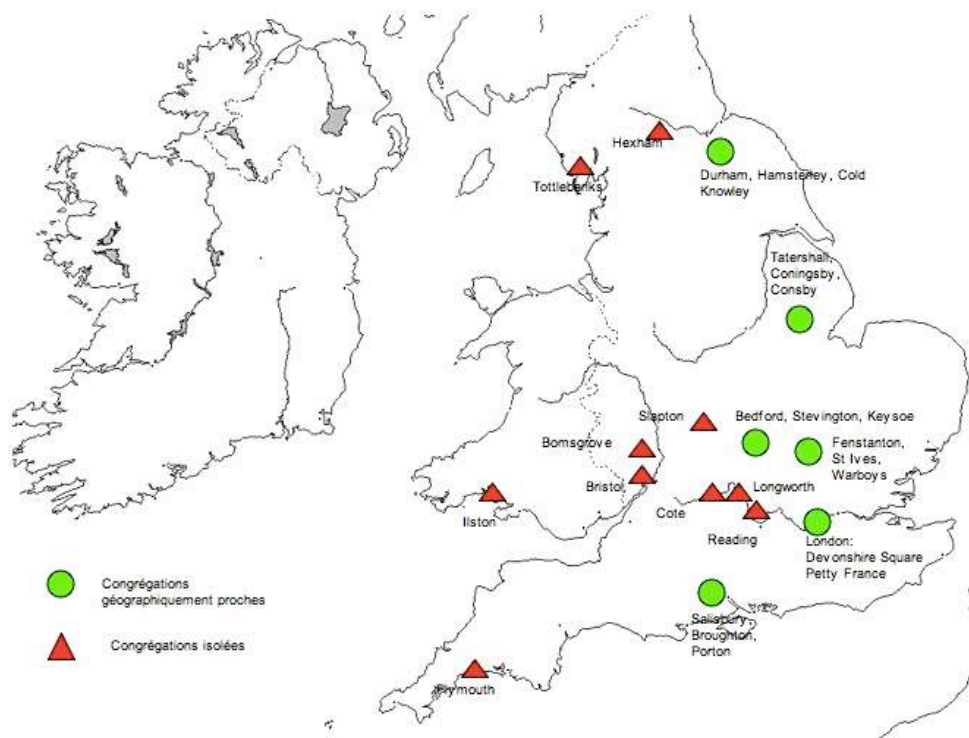


Figure 1. Assemblées baptistes dont le livre d'Église a été étudié, 2007-2008

Les grands historiens du mouvement baptiste du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> nous ont laissé de précieuses contributions sur la naissance et l'affirmation du mouvement. On pense notamment aux travaux de Joseph Ivimey, B.R. White, W.T. Whitley et Walter Wilson<sup>120</sup>. Beaucoup plus récemment, Bryan Ball s'est intéressé aux baptistes du Septième Jour et Stephen Wright aux toutes premières assemblées londoniennes<sup>121</sup>. Tandis que ces chercheurs utilisent une myriade de

<sup>120</sup> Joseph IVIMEY, *A History of the English Baptists*, 4 vol., Londres, 1811-1830, W.T. WHITLEY, *A History of British Baptists*, Londres, Charles Griffin, 1923 et *The Baptists of London, 1612-1628 : Their Fellowship, their Expansion, with Notes on their 850 Churches*, Londres, Kingsgate Press, 1928, Walter WILSON, *The History and Antiquities of Dissenting Churches and Meeting Houses in London, Westminster and Southwark*, 4 vol., Londres, 1808-1814.

<sup>121</sup> Bryan W. BALL, *The Seventh-day Men : Sabbatarians and Sabbatarianism in England and Wales, 1600-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1994, Stephen WRIGHT, *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge, Boydell, 2006. Bryan Ball m'indique qu'une édition révisée et augmentée de son ouvrage est actuellement sous presse. Pour un résumé des enjeux, voir Mark BELL, « Freedom to form : the development of Baptist

sources imprimées et prennent souvent les grandes assemblées de la capitale comme principaux exemples, je souhaite élargir le champ d'étude à l'ensemble des communautés anglaises et m'intéresser aux seuls livres d'Église manuscrits. Pourquoi ? D'abord, parce que nous les connaissons mal et nous ne savons pas encore exactement où ils se trouvent, comment les localiser, ce qu'ils contiennent. Le premier travail, sans doute fastidieux, est donc une recherche systématique des manuscrits dans les différentes bibliothèques, les archives des comtés et au *Public Record Office*. Dans certains cas (par exemple Leominster ou la congrégation d'Eld Lane à Colchester), les livres sont encore entre les mains des descendants des premiers baptistes et, à ma connaissance, ils n'ont jamais été examinés. En élargissant les premières recherches, certes encore très largement lacunaires, on peut en déduire qu'il devrait exister en tout environ une cinquantaine de livres d'Église, peut-être plus, dont seule une douzaine a été éditée, souvent de façon très approximative, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pour le compte de la *Hanserd Knollys Society* ou dans la série des *English Baptist Records*. Pour donner un exemple, l'édition par Edward Underhill du livre de Warboys (1854), est en réalité la synthèse de deux documents entièrement indépendants conservés à *Regent's Park College*. Des éléments essentiels, notamment concernant le baptême des fidèles et leur nombre, ont été omis<sup>122</sup>. Alors que le premier manuscrit est très précis sur l'histoire de la communauté et sur le nombre de fidèles baptisés, le second est beaucoup plus succinct. Underhill, en suivant le second document, est fatalement

---

movements during the English Revolution », dans Christopher DURSTON et Judith MALTBY (éds), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 181-201.

<sup>122</sup> *Records of the Churches of Christ, gathered at Fenstanton, Warboys, and Hexham, 1644-1720*, Londres, 1854.

amené à prendre de nombreux raccourcis. Par exemple, pour l'année 1653, son édition indique simplement, « Some added to the Church », ce qui ne renseigne guère le chercheur sur le développement de l'assemblée <sup>123</sup>.

On s'intéressera en tout premier lieu aux livres des baptistes particuliers qui couvrent la période 1640 à 1689, pour débiter lors de la vague de multiplication des Églises et s'arrêter à la suite de l'Acte de Tolérance qui transforme radicalement les conditions d'existence des communautés séparatistes. Après ce premier dépouillement, on jugera s'il est alors possible d'élargir le corpus aux assemblées écossaises, irlandaises et surtout galloises, mais le travail préliminaire s'effectuera sur l'Angleterre (voir Fig. 1, seul le livre de l'Église d'Ilston, au Pays de Galles a pour l'instant été étudié). Il faudra également tenir compte des variations régionales importantes entre les différents comtés du pays et de la taille des assemblées.

Cette recherche pourra servir d'introduction à cet important corpus de manuscrits pour ensuite inviter des étudiants de thèse à se pencher sur l'histoire d'une assemblée, d'un réseau d'assemblées organisées en une « association », ou sur un thème particulier. Il serait, par exemple, utile de présenter une édition critique de l'un des manuscrits les plus fournis, accompagnée d'une introduction historique, qui pourrait trouver très facilement sa place dans des collections britanniques, comme *St Andrews Studies in Reformation History, Nonconformist Texts* chez Ashgate, chez Boydell, voire dans une collection en-ligne.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 271.

J'ai entamé ce travail en évoquant la difficulté de conseiller les étudiants sur le choix d'un corpus, en particulier en l'absence d'accès, en province, aux bases de données essentielles du type EEBO, ou ECCO pour le XVIII<sup>e</sup> siècle. Paradoxalement, alors que ce n'était pas vrai il y a encore quelques années, on oublie qu'il est aujourd'hui plus facile de travailler sur des manuscrits que sur des sources imprimées puisque les institutions consentent à ce que l'on photographie leurs documents ou se chargent elles-mêmes d'en procurer des copies de bonne qualité, et à un coût raisonnable. Elles ne le font plus, ou de façon exceptionnelle, pour les ouvrages imprimés puisqu'elles jugent, sans considérer l'exception française, que tout chercheur peut étudier au moins un exemplaire d'un texte imprimé au XVII<sup>e</sup> siècle d'un clic de souris sur EEBO. Les livres d'Église ne sont pas en outre des documents particulièrement difficiles à déchiffrer : l'application des pasteurs révèle l'importance accordée à l'écriture de leur histoire.

Un livre d'Église est un document complexe, palimpseste marqué par la personnalité des pasteurs successifs. Lorsque se forme une Église, le « livre » en tant qu'objet prend immédiatement une place et une fonction essentielles. Dans quelques cas, on rappelle, dès la toute première entrée, que tel ou tel Frère a loué un cheval et est parti pour Londres faire l'acquisition du livre qui servira de mémoire à la communauté <sup>124</sup>. Une assemblée voit le jour lorsque quelques membres baptisés, ou qui se font baptiser à cette occasion, émettent la « volonté » de s'unir. En l'absence de toute autre forme de légitimité, le livre scelle la naissance de l'Église et on y inscrit donc souvent la confession de foi de la

---

<sup>124</sup> Angus Library, Regent's Park Baptist College, MS Coningsby, Counsby and Tattershall, fol. 1. Ci-après cité AL suivi du nom de la congrégation.

congrégation ou, de façon moins formelle, quelques grands préceptes qui serviront à régir la vie communautaire <sup>125</sup>. Une comparaison entre ces confessions de foi individuelles et les quelques confessions publiées par les célèbres baptistes londoniens s'impose. Elle permettra d'estimer le degré d'indépendance théologique et spirituelle des petites communautés, souvent géographiquement reculées, et de tester quelques hypothèses sur la cohérence et l'unité d'une pensée et d'une discipline baptiste « centralisées ».

Le livre pouvait cependant revêtir diverses formes, servir diverses fonctions. Dans certains cas, on l'utilise exclusivement pour y consigner la date des rencontres mensuelles et l'identité des nouveaux membres ; dans d'autres, les minutes des rencontres sont systématiquement reproduites, ainsi que les mesures disciplinaires prises à l'encontre des membres récalcitrants ; dans d'autres encore, on enregistre les comptes (les entrées sont alors écrites de la main du trésorier) qui nous renseignent sur la façon dont la communauté, grande ou petite, gère ses ressources. Enfin, on peut y noter quelques événements historiques particulièrement marquants, les aléas météorologiques, y composer une élogie à la gloire d'un membre influent récemment disparu <sup>126</sup>, y transcrire les lettres envoyées aux autres congrégations et celles reçues en retour, ou enfin les déboires

---

<sup>125</sup> AL Tottlebank ; AL Coningsby, Counsby and Tattershall ; AL Slapton ; AL Bomsgrove ; Bedford. Après la déclaration d'Indulgence de Charles II, Bedford propose une nouvelle confession de foi, en juillet 1672, mais y renonce en raison de l'absence de Bunyan.

<sup>126</sup> Par exemple, AL Coningsby, Counsby and Tattershall, fol. 17 pour John Lupton ; AL Plymouth, fol. 16-17 pour Robert Brown.

avec les autres sectes. Le livre s'apparente alors à une sorte de journal du pasteur et laisse entrevoir des réseaux tissés à l'échelle régionale et nationale <sup>127</sup>.

En règle générale, le document était tenu par le pasteur ou par un ancien et il se transmettait de pasteur à pasteur, ce qui permet parfois de vérifier comment le contenu du livre variait en fonction de la personnalité du dirigeant de la communauté et des informations qu'il souhaitait y faire figurer à titre personnel. Le manuscrit enflait de génération en génération et formait parfois le cœur d'une petite bibliothèque d'Église, composée également d'une Bible, d'une concordance, du « *Book of Martyrs* », et des œuvres de baptistes célèbres, comme le folio de Bunyan dans lequel on puisait des informations sur la conduite à tenir ou sur une question théologique épineuse (aucune œuvre littéraire n'apparaît dans ce volume) <sup>128</sup>. La sélection des informations contenues dans les livres d'Église fluctue également en fonction des conditions de vie plus ou moins florissantes des assemblées. Elles sont, sans grande surprise, beaucoup plus nombreuses dans des années de relative tolérance.

Il s'agira donc de débiter par une présentation de la nature et du contenu de ces documents en tenant compte de la diversité géographique et des spécificités régionales du mouvement baptiste que les études souvent centrées sur la seule capitale ont contribué à masquer. Ensuite, la taille de l'assemblée, l'identité de son pasteur et son implantation dans le tissu rural ou urbain sont à prendre en

---

<sup>127</sup> Le livre de Bedford comprend également un nombre important de lettres envoyées aux membres de la congrégation dont le lieu de résidence est éloigné. Durant les périodes de persécution, ces missives servaient de lien entre les fidèles (voir notamment Bedford, fol. 35-43).

<sup>128</sup> Pour une liste complète, voir AL Hamsterly and Cold Knowley, fol. 18. Il est à noter que le compilateur du folio, Charles Doe, affirme avoir inséré un index dans le seul but de faciliter le travail de repérage des ministres qui souhaitaient faire du volume leur ouvrage de référence (Charles DOE, *The Works of that Eminent Servant of Christ, John Bunyan*, Londres, 1692, p. 459).



considération : le livre de Petty France, communauté londonienne particulièrement « ouverte » de quelque cinq cents membres, n'est pas de même nature que celui que commencent les cinq membres fondateurs de Warboys ou les six membres de Tottlebank, congrégations qui n'atteignent jamais plus d'une cinquantaine de membres, même en pleine gloire. Il faudrait enfin prendre en compte la forme même des documents : certains sont interrompus quand l'assemblée est dissoute pour un temps ou quand ses membres les plus actifs sont emprisonnés ; d'autres ont été reliés en désordre à des époques ultérieures, ou bien recopiés à partir d'un livre plus ancien dont on a perdu la trace ; d'autres enfin se scindent en plusieurs parties, avec le livre en début de volume, les comptes et les registres à la fin <sup>129</sup>.

MS 20230 de la *Guildhall Library* est le seul registre consulté qui mentionne non seulement le nom et la date de baptême des membres, mais aussi leur adresse et leur profession. Les indications concernant l'Église baptiste du célèbre marchand William Kiffin y sont complètes entre 1667 et 1674. Le registre doit pouvoir nous fournir des indications très précises sur l'étendue du recrutement géographique de la congrégation et sur la composition sociale de ses membres. Dans tous les cas de figures, ces études formelles préalables semblent s'imposer.

---

<sup>129</sup> Le livre de la congrégation de Bedford commence à sa fondation par le pasteur John Gifford en 1650 mais la période 1650-1671 est en fait recopiée à partir d'une source plus ancienne qui n'a pas survécu.

Pourront ensuite débiter la sélection et l'examen de quelques grands thèmes <sup>130</sup>. À ce stade de mes analyses, j'en détaillerai quatre. Tout d'abord, il faudrait revenir sur la question même du baptême. Dans les premiers chapitres de *Grace Overwhelming* j'ai entamé quelques réflexions sur le baptême des adultes dans la perspective de l'histoire des mentalités. On sait que certaines assemblées (comme celle de Bunyan) n'exigeaient pas ce sacrement pour participer à la communion et ne demandaient à ceux qui voulaient rejoindre leurs rangs qu'une confession de foi, une autobiographie spirituelle miniature, délivrée oralement <sup>131</sup>. Les futurs membres étaient d'abord entendus en privé par trois membres de la communauté et, sur rapport favorable, ils étaient invités le mois suivant à se présenter devant l'ensemble de l'Église qui écoutait leur confession et se prononçait sur leur admission.

Pour les assemblées « fermées » qui exigeaient le baptême de tous leurs fidèles, les choses se déroulaient différemment. D'abord le baptême ne mettait pas toujours un point final à la conversion. Les chercheurs ont conclu, en se fondant sur un nombre peu représentatif de sources, qu'entrer dans une assemblée séparatiste exigeait dans tous les cas une confession de foi préalable et que le baptême était l'acte rituel, public, et parfois optionnel, qui manifestait aux yeux de tous le changement de statut du croyant. Ce n'est cependant pas le seul cas de figure : il arrivait que les fidèles soient d'abord baptisés et qu'on leur demande

---

<sup>130</sup> Voir par exemple l'étude proposée par Ellen More de la congrégation de John Goodwin dans *Coleman Street*, « Congregationalism and the Social Order : John Goodwin's Gathered Church, 1640-1660 », *Journal Of Ecclesiastical History* 38, 1978, p. 210-35. More parle de constituer une « biographie collective » de la congrégation.

<sup>131</sup> Voir CALDWELL pour des exemples dans les colonies américaines.

uniquement par la suite de choisir la communauté devant laquelle ils allaient prononcer leur confession.

Les livres trahissent même la panique de certains pasteurs devant des hordes de nouveaux baptisés livrés à eux-mêmes alors qu'ils ne sont pas encore membres d'une assemblée ; certains s'empressent d'écrire des missives à l'attention de leurs collègues pour bien recommander d'indiquer très clairement au fidèle le jour de son baptême le nom de l'assemblée qu'il doit rejoindre au plus tôt (la plus proche de son domicile, sauf si a été émise une préférence pour la prédication de tel ou tel pasteur dont le lieu de résidence est plus éloigné)<sup>132</sup>. Nous devons ainsi donc aujourd'hui prendre en compte une nouvelle catégorie de croyants sur lesquels nous n'avons, je crois, d'autres indications que celles contenues dans les livres d'Église : des fidèles baptisés errant en quelque sorte dans des limbes ecclésiaux, sans aucune affiliation identitaire ou communautaire autre que l'immersion par le pasteur.

Il est possible que ce malaise évoque à mots couverts un problème, peut-être mineur, mais qu'il faut pourtant bien mentionner : celui de faux baptêmes exigés par des personnes qui n'avaient aucune intention de rejoindre une assemblée baptiste mais qui participaient par dérision à un rituel qu'elles jugeaient totalement inutile, voire sacrilège, niant de fait le baptême des enfants. Dans ces conditions, pourquoi alors ne pas se prémunir et exiger une conversion publique avant chaque baptême ? Il semblerait que la cérémonie du baptême, en particulier pour les assemblées les plus petites, soit devenue essentielle pour donner une

---

<sup>132</sup> Voir AL Longworth.

identité, une visibilité, une légitimité et enfin une cohésion à la communauté à l'échelle locale. Dans les années précédant la Restauration, il est nécessaire de montrer que l'on baptise souvent et en grand nombre. C'est ce que je nommerai la « théâtralisation » du baptême entre les années 1640 et 1660.

Quelle que soit l'assemblée, immerger des hommes et des femmes dans un cours d'eau est non seulement un rituel dont les étapes nous sont encore complètement inconnues, mais aussi un spectacle par lequel on se donne à voir<sup>133</sup>. Je souhaiterais donc croiser différentes sources : les hérésiographies que j'ai déjà en partie examinées dans *Grace Overwhelming*, les traités plus formels sur le baptême des adultes, les minutes des cours de justice et, enfin, les informations données dans les livres d'Église sur la façon dont ces baptêmes se déroulaient. Les membres pouvaient être nus, habillés, ou recouverts d'un simple drap de toile (la validité du baptême habillé, donc de l'immersion des vêtements et non du corps, est souvent remise en question). Certaines assemblées baptisaient leurs membres au fur et à mesure de leur arrivée, en tout petits groupes ; d'autres attendaient au contraire d'avoir atteint un nombre critique pour bien montrer leur importance ; certains baptisaient hommes et femmes ensemble, d'autres séparément. Le spectacle attirait souvent des curieux qui s'amassaient sur la berge. Les rires et les quolibets fusaient, parfois les insultes, mais, pour le ministre, il devait se trouver parmi les badauds quelques consciences tendres que la vue de la transfiguration des fidèles pouvait convertir.

---

<sup>133</sup> Sur le baptême devant le « monde », voir B.R. WHITE, *Association Records of the Particular Baptists of England, Wales and Ireland to 1660*, 3 vol., Londres, Baptist Historical Society, 1971-1974, vol. 1, p. 27.

À la Restauration, lorsque les communautés basculent dans la clandestinité, on se met alors à baptiser de nuit, dans des endroits reculés et parfois clos (« *fenced* »). En 1675, Ellen Todd se présente de nuit devant la congrégation de Stevington. Elle confesse sa foi le lendemain soir, est admise et baptisée dans la foulée, avant le lever du soleil. Elle peut ainsi communier avec le reste des membres dès le jour suivant <sup>134</sup>. Le processus aura pris tout juste deux jours ; le temps du spectacle est révolu. La mise en scène des baptêmes de groupes et, inversement, les contraintes imposées par les persécutions, sont des phénomènes totalement inexplorés qui apparaissent pourtant comme des éléments fondamentaux dans la constitution de l'identité des premières communautés. On ne peut pas les examiner à travers les seules sources imprimées, souvent polémiques : la réponse se trouve dans le déchiffrement minutieux des informations manuscrites.

Deuxièmement, ces livres constituent une occasion unique d'étudier les relations entre les baptistes et les autres sectes et ils pourraient apporter un tout nouvel éclairage sur les représentations des quakers. Les querelles ne sont pas simplement d'ordre théologique. Elles deviennent très personnelles en un temps où la survie des petites communautés dépendait d'un vivier de nouveaux membres. Cette rivalité particulièrement agressive conforte ma réticence à accepter la thèse d'un milieu dissident homogène <sup>135</sup>. À ma connaissance, la violence de ces conflits pastoraux entre dissidents n'a jamais été prise en

---

<sup>134</sup> Voir « Stevington Church Book », dans G.H. TIBBUTT (éd.), *Some Early Nonconformist Church Books*, Bedford, Publications of the Bedfordshire Historical Record Society, 1971, p. 28, 37. Stevington attend 1696 pour reprendre ses baptêmes diurnes (p. 39).

<sup>135</sup> Voir par exemple, AL, Warboys, fol. 14, 30.

considération. J'ai, en outre, l'intuition que les réputées *disputations* publiques de baptistes et de quakers sur des questions d'orthodoxie n'étaient qu'un pur prétexte pour tenter de gagner des fidèles en envoyant un pasteur charismatique damer le pion à un orateur moins talentueux.

En relation avec cette question de la survie de la communauté dissidente, la question de la discipline est ensuite fondamentale. Mes premières recherches ont révélé deux mouvements opposés : l'un tend à préserver la pureté de l'Église, l'autre veille à ne pas la dépeupler de ses membres. L'exogamie, par exemple, est sévèrement condamnée pour préserver des influences extérieures<sup>136</sup>. Il était particulièrement difficile, voire impossible, de choisir un époux ou une épouse qui ne fût pas déjà membre de la communauté, ou tout du moins en passe de le devenir. À l'inverse, même si une discipline stricte existait, elle n'était pas appliquée avec la rigueur que l'on croit. À Bedford, peu après la mort de John Bunyan, la liste de tous les membres dont le nom est inscrit dans le registre est lue à haute voix lors d'une assemblée pour faire le point sur leur situation : personne ne sait exactement qui sont les membres absents des rencontres et de la communion mensuelle, ni ceux qui ont déjà été prévenus de réformer leur conduite. En outre, on ne peut pas déterminer les raisons de leur absentéisme, ni combien d'avertissements préalables ont déjà été distribués<sup>137</sup>. Soit Bunyan, happé par ses nombreuses activités, fut finalement un pasteur peu regardant, soit il ne tenait pas à imposer une discipline trop stricte. D'aucuns pourraient conclure

---

<sup>136</sup> AL Warboys, fol. 31. John Richardson est excommunié pour s'être marié hors de la congrégation, mais il est par la suite défendu par un autre membre, William Dunn, lui aussi finalement excommunié.

<sup>137</sup> Bedford, fol. 79.

qu'il laissa à sa mort un livre lacunaire trahissant une certaine négligence vis-à-vis des brebis à la traîne, sinon égarées.

Chez les baptistes, des membres sont excommuniés pour avoir battu leur femme, leur mari, leurs enfants ou leurs apprentis, d'autres pour adultère, inceste, ivrognerie, vol de moutons, malversations financières, médisance ou diffamation, pour avoir joué à un jeu de hasard, pour avoir consulté un sorcier (*conjuré*), pour s'être « conformés » aux cérémonies du « monde » et être allés entendre un ministre de l'Église établie<sup>138</sup>. Cependant, le processus d'excommunication, qui était toujours temporaire et réversible en cas de pénitence publique, pouvait prendre jusqu'à deux ans. Il exigeait des avertissements préalables en privé par des membres différents de la communauté (*private admonitions*), un avertissement public (*public admonition*, dans certains cas, devant témoins étrangers à l'Église) et une étape intermédiaire, l'interdiction de participer à la communion (*withdrawal* ou *noting*). Il s'agit bel et bien d'une période de transition, comme le note une entrée datant de 1676 dans le livre de Stevington, « [Sister King] was set aside from the Lord's table, not to be counted an enemy, but to be admonished as a sister »<sup>139</sup>. Les autres membres doivent cependant

---

<sup>138</sup> Voir AL Warboys, fol. 34., AL Broughton 1/1a, fol. 44-5, Guildhall Library MS 20228 1/B, fol. 1, *Association Records* (West Counties) vol. 2, p. 61. Pour les jeux de cartes, voir Bedford, fol. 54, 55, 97, 103. Pour le conformisme, voir Bedford, fol. 27, 35, 39, Guildhall Library MS 20228 1/B, fol. 2, MS20228 1/A, fol. 1. Aucune congrégation ne tolère le « conformisme partiel ». Les baptistes sont peu sûrs de leur position en ce qui concerne l'astrologie : en 1656, l'assemblée des *West Counties* n'est pas en mesure de se prononcer sur la question, *Association Records* (West Counties), vol. 2, p. 65. Enfin, pour l'inceste, voir *The Ilston Book : Earliest Register of Welsh Baptists*, éd. B.G. OWENS, Aberystwyth, National Library of Wales, 1996, p. 23.

<sup>139</sup> « Stevington Church Book », dans TIBBUTT (éd), *Some Early Nonconformist Church Book*, p. 28.

éviter de se montrer en compagnie d'un membre temporairement exclu et de prendre les repas, donc de « communier », avec elle ou lui <sup>140</sup>.

L'exclusion était prononcée en tout dernier recours, de façon nullement systématique, loin s'en faut, pour mettre fin à une situation devenue clairement intolérable ou à des cas de récidive flagrante. Comme l'annonce l'assemblée de Tottlebank, elle était réservée « upon occasion of obstinacie and willfull persistinge in any enormous sinn, without submission and manifest repentance » <sup>141</sup>. À Londres, même lorsque « Sister Cyphers » est reconnue coupable par un *coroner* d'avoir causé la mort de sa servante Sarah Booker, qui avait sauté par la fenêtre de la chambre où sa maîtresse la retenait prisonnière, la communauté de Petty France lui demande simplement de venir faire pénitence le dimanche suivant <sup>142</sup>. On se sépare d'un membre dans la douleur spirituelle, mais aussi dans la crainte de ne pouvoir le remplacer. Dans un cas sur deux, d'ici deux à trois ans, parfois même plus, on tentera d'ailleurs de le réintégrer, après une période d'observation mutuelle.

Certains membres assument clairement le fait de ne faire partie de l'Église que par leur propre « volonté » et donc, inversement, de pouvoir rompre avec elle quand bon leur semble <sup>143</sup>. Il faudra revenir sur le langage par lequel s'expriment ces membres sommés de rendre des comptes sur leur absentéisme : on y lit une

---

<sup>140</sup> *Association Records* (West Counties), vol. 2, p. 66.

<sup>141</sup> AL Tottlebank, fol. 21. Voir également, *Association Records* (Midlands), vol. 1, p. 37 (« there being no other remedy »).

<sup>142</sup> Guildhall Library MS 20228 1/B, fol. 14. Voir un autre cas similaire, Guildhall Library, MS20228 1/A, fol. 12.

<sup>143</sup> Voir le cas de Henry Hills qui clame sa « liberté » devant la congrégation de Devonshire Square : « he did looke upon his station in ye Church to be an Act of his will rather then by way of Injunction either to keepe among them or leave them when he thought good », MS 20228 1/A, fol. 5.



tension entre le puissant idéal communautaire à l'origine de la secte (au sens cette fois Weberien du terme, une association qui n'admet que des convertis par un acte délibératif) et la volonté de chaque individu. Profession de foi, baptême, rencontres hebdomadaires, communions mensuelles, visites, auto-censure des membres, discipline, n'abolissaient en rien l'autonomie de ceux qui pensaient détenir un pouvoir ultime : un rapport personnel à Dieu qui, s'il ne se pensait pas en dehors d'une structure ecclésiale, pouvait en revanche s'exprimer par différents choix. Si on n'entre pas dans une secte par la naissance, comme dirait Weber, on n'en sort pas non plus au moment de la mort.

Il ne s'agit pas d'invalider les remarques des commentateurs, comme Katherine Gillespie, qui voient dans la dissidence (en particulier féminine) l'émergence de l'individualité souveraine du plus humble des croyants<sup>144</sup>, mais de remarquer que la question de l'identité ne se joue pas uniquement dans les rapports entre dissidents et anglicans, ou entre le peuple et les élites et les hommes et les femmes, mais aussi entre les membres des congrégations et la communauté dissidente dans son ensemble. Adopter une structure congrégationaliste basée sur le consentement de l'individu ne signifie pas abroger toute discipline. Chez les baptistes, les grandes figures, de Jessey à Kiffin, font montre d'une volonté unificatrice, voire centralisatrice, qui n'a rien à envier à l'épiscopalisme ambiant : les confessions de foi sont contraignantes, les lettres pastorales pleuvent tout autant pour réprimander que pour soulager, la menace de l'excommunication est

---

<sup>144</sup> Voir Katherine GILLESPIE, *Domesticity and Dissent in the Seventeenth Century : English Women Writers and the Public Sphere*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, par exemple, p. 1-24 et 166-214 sur la notion d'individu, en lien avec les thèses d'Habermas.

brandie, les rites et cérémonies (baptême, lavement des pieds, onction, imposition des mains, accolade ou poignée de main, chant des psaumes) déchaînent les passions <sup>145</sup>. Le baptiste peut tout aussi farouchement s'opposer à son pasteur et à ses anciens qu'à son ministre paroissial et pour des raisons qui ne sont pas si différentes : non-respect du droit de la conscience, imposition de rites sans autorité scripturaire et exigences démesurées, comme par exemple l'obligation faite aux membres de l'Église d'Hexham de consacrer 1/7<sup>e</sup> de leur temps à la communauté, « a doctrine not according to godliness » <sup>146</sup>.

Cependant, à l'intérieur même des assemblées, à Bedford, comme à Londres, Tottlebanks, Warboys ou Reading, on peut légitimement s'interroger sur l'efficacité du système disciplinaire. D'une part, il est vrai que l'on observe des membres se retirer progressivement, ne plus venir célébrer la communion, ne plus participer aux réunions. D'autre part, cet apparent laxisme peut, je crois, être envisagé sous un angle légèrement différent, comme un atout et non comme une défaillance, comme une souplesse inscrite dans le mode de fonctionnement même des communautés pour en préserver l'existence. Bedford a beau se plaindre d'individus qui vont et viennent, « *going backward and forward* », la discipline d'une communauté beaucoup moins fermée qu'il n'y paraît, autorise finalement ce type de fluctuations, voire l'encourage, par sa réticence à imposer des sanctions trop strictes.

---

<sup>145</sup> La question des psaumes chantés se solde souvent par un compromis : on les plaçait en fin d'office, après le prêche et la prière, de sorte que les membres ne souhaitant ni chanter, ni même entendre le chant des autres, puissent sortir de l'édifice. Voir, par exemple, Petty France fol. 25.

<sup>146</sup> AL Hexham, fol. 7.

En outre, on peut être tenté de surestimer la sévérité des mesures prises à l'encontre de membres absentéistes. Quand un membre choisit de s'« éloigner », certains livres d'Église n'en indiquent pas les raisons et se contentent de rapporter que les anciens allaient lui rendre souvent visite pour le convaincre de revenir vers la communauté. Il est alors tentant d'en conclure que certains membres avaient une conception toute personnelle de leur participation à la vie de l'assemblée et qu'ils s'en rapprochaient ou s'en éloignaient au gré de leur situation personnelle ou d'un choix de vie les faisant s'opposer à leur pasteur et aux anciens.

Il n'en est rien. Certains livres, moins nombreux, mais dont j'ai à présent connaissance, indiquent clairement les raisons d'un refus de prendre part aux activités. Dans certains cas, c'est certes bien parce que le fidèle souhaite prendre du recul ; dans d'autres, cependant, c'est parce qu'il ou elle traverse une période de doute et est terrifié(e) de corrompre l'ensemble des fidèles par son apostasie. En d'autres termes, les « visites » des pasteurs ou des anciens n'avaient pas pour seul motif de rappeler à l'ordre les pécheurs impénitents. Il s'agissait, au contraire, de visites pastorales censées apporter un réconfort spirituel aux fidèles en période de doute. Voici la réponse que fait par exemple William Bigg, de Bomsgrove, à son ministre : « Ther is not yt holy fervency of love to God or strong desires after him as in dayes past, and ther are such croudes of temtations attending mee, that I am som time Ready to give up all and to Reckon my self a person fitting for destruction »<sup>147</sup>. Ces fidèles n'étaient pas d'infâmes libertins,

---

<sup>147</sup> AL Bomsgrove, fol. 16. Voir également le cas de James Piggott qui demande lui-même d'être exclu, « judge it your duty to Cast me out of the same that A blessing may attend you... Tears prevent my sight soe must break of whom am like to have my portion with the Hypocrits... » (fol. 36).

mais des croyants particulièrement consciencieux qui traversaient une crise spirituelle <sup>148</sup>.

Quatrièmement et dernièrement, il faudrait revenir sur le rôle des femmes dans les communautés. Il s'agit là pourtant d'un thème qui, depuis une vingtaine d'années, s'est très largement développé. Les études sur les protestantes anglaises à l'époque moderne, sur les dissidentes en particulier, de la jeune Sarah Wight aux prophétesses Mary Cary et Anna Trapnel, se sont multipliées au point que l'on peut même parfois se demander s'il reste encore quelque recherche à entreprendre <sup>149</sup>. Il y a déjà plus de vingt ans, Richard Greaves affirmait, avec une certaine ironie, qu'il serait difficile pour quiconque de sous-estimer le rôle des femmes dans les communautés séparatistes <sup>150</sup>. Cependant, la vaste majorité des recherches ont été menées à partir de sources imprimées, de textes composés par des femmes ou pour des femmes, pendant la période de la Guerre civile <sup>151</sup>. Elles semblent parfois généraliser quelques cas exceptionnels et se fonder sur l'idée que

---

<sup>148</sup> Voir aussi le détail des visites dans Bedford, fol. 23, 29, 33.

<sup>149</sup> Un nombre important d'études prennent pour exemples des prophétesses et des prédicantes et se concentrent sur la seule période 1640-1660 qui, pour d'évidentes raisons, est loin d'être représentative de l'ensemble du XVII<sup>e</sup> siècle. Très sélectivement, sans citer les très nombreux articles, on peut mentionner les monographies de Phyllis MACK, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1994 (1992), Hilary HINDS, *God's Englishwomen: Seventeenth-Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester, Manchester University Press, 1996, Katherine GILLESPIE *op.cit.*, Claire GHEERAERT-GRAFFEUILLE, *La Cuisine et le Forum. L'émergence des femmes sur la scène publique pendant la Révolution anglaise, 1640-1660*, Paris, L'Harmattan, 2005, ainsi que le chapitre d'Elaine Hobby, « « Come to Live a Preaching Life » : Female Community in Seventeenth-Century Radical Sects », dans Rebecca D'MONTÉ et Nicole POHL (éds), *Female Communities 1600-1800: Literary Visions and Cultural Reality*, Londres, Institute of English Studies, 2000, p. 76-92. Les deux premiers chapitres méthodologiques de Hinds sont utiles pour comprendre les enjeux de la critique d'œuvres non-canoniques produites par des femmes (voir, p. 1-50), mais l'ensemble des ouvrages ci-dessus, à l'exception de GILLESPIE et GHEERAERT-GRAFFEUILLE, s'intéressent essentiellement aux productions littéraires. Pour le rôle des femmes dans les congrégations, voir John BRIGGS, « She-Preachers, Widows and Other Women: The Feminine Dimension in Baptist Life since 1600 », *Baptist Quarterly*, 31, 1985-1986, p. 337-52.

<sup>150</sup> « The Role of Women in Early English Nonconformity », *Church History*, 52, 1983, p. 299-311 (p. 299).

<sup>151</sup> L'exception est Patricia Crawford qui prend en considération un certain nombre de livres d'Église congrégationalistes et baptistes, voir Patricia CRAWFORD, *Women and Religion in England*, Londres, Routledge, 1993, particulièrement le chapitre 7 « Separatist Churches and Sexual Politics », p. 140-59.

la dissidence et l'appartenance à une congrégation séparatiste permettaient aux femmes de trouver un lieu de sociabilité, un lieu d'expression de leur identité à l'extérieur de la sphère domestique. A donc été appliqué dans le domaine des genres, l'argument social avancé par certains historiens de la dissidence : un groupe minoritaire, opprimé dans la sphère sociale, politique ou domestique, devait être naturellement attiré par des expériences lui permettant de s'octroyer un « pouvoir » qui ne pouvait s'exprimer ailleurs.

La situation est toutefois différente pour les femmes baptistes perçues à la lumière de ce qui se pratiquait, de fait, au sein de leur assemblée, comme l'ont pressenti des historiens du mouvement quaker, notamment Phyllis Mack, qui souligne qu'il n'était pas question que les prédicantes puissent renoncer à leurs devoirs d'épouses et de mères.<sup>152</sup> Je voudrais tenter de montrer qu'il ne faut pas déduire d'un égalitarisme spirituel largement théorique (et dont les pasteurs font naturellement une active propagande) une égalité de fait entre hommes et femmes dans les assemblées baptistes.

Tout d'abord, rien ne permet de lire dans les registres des membres une dominance statistique des femmes dans toutes les communautés. Leur nombre varie grandement d'une assemblée à l'autre. Avant de tirer des conclusions hâtives sur l'attrait incontestable des sectes pour les femmes de la fin du XVII<sup>e</sup>

---

<sup>152</sup> MACK, p. 236-40 et Claire CROSS, « « He-Goats before the flocks » : A note on the part played by women in the founding of some Civil War churches », dans G.J. CUMMINGS et Derek BAKER (éds), *Popular Belief and Practice*, Studies in Church History 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 195-202. L'exemple précédemment mentionné d'une mère qui apprend à jouer aux cartes à sa famille est le seul concernant l'éducation des enfants. Tandis que d'autres liens de parenté sont fréquemment invoqués, les enfants ne sont quasiment jamais mentionnés dans les documents.

siècle, il nous faut dépouiller un nombre plus important de sources primaires <sup>153</sup>. Les renseignements que nous possédons proviennent essentiellement de sources qui avaient tout intérêt à propager l'idée que la dissidence engendrait d'immenses conventicules féminins. Il faut à présent envisager une véritable étude statistique à partir des documents originaux, qui reprenne la méthode proposée sur le long terme par Clive Field <sup>154</sup>.

L'âge des membres n'est jamais indiqué dans les livres, mais le nom et la date de baptême permettent de voir si les femmes suivent ou non des parents – mari, frère, ou père (si le nom est identique, il est difficile de déterminer le lien de parenté) <sup>155</sup>. Là encore, des généralisations abusives ont été tirées d'études trop partielles parce qu'aucune tendance ne se dégage clairement : certaines femmes suivent des hommes de leur famille, d'autres arrivent seules, d'autres encore rejoignent l'assemblée avant des hommes qui portent le même nom qu'elles (on peut alors supposer qu'elles les ont convertis). Le registre des membres de Petty France fut tenu avec particulièrement de soin. La première partie du folio a été découpée en un répertoire où les membres sont entrés par ordre alphabétique, les

---

<sup>153</sup> Keith Thomas, dans l'une des premières études sur les femmes pendant la Guerre civile, fonde ses conclusions sur uniquement deux livres, Norwich et Bedford, « Women and the Civil War Sects », *Past and Present*, 13, 1958, p. 42-62 (p. 45). Sur les 12 membres fondateurs de Bedford, on dénombre effectivement 4 hommes et 8 femmes. Petty France, entre 1676 et 1727, a 398 femmes pour 190 hommes. À l'inverse, il y a 11 hommes et 6 femmes à Hexham, 43 femmes et 56 hommes à Longworth, 37 hommes et 20 femmes à Hamsterley et pas de femmes du tout à Warboys ou Tottlebank, tandis qu'à Slapton l'équilibre est presque atteint (20 femmes et 19 hommes). Certaines conclusions de Thomas sont reprises par Dorothy P. LUDLOW, « Shaking Patriarchy's Foundations : Sectarian Women in England, 1641-1700 », dans Richard GREAVES (éd.), *Triumph over Silence : Women in Protestant History*, Westport et Londres : Greenwood Press, 1985, p. 93-123. Ludlow ne cite pourtant pas un seul manuscrit. Le titre du chapitre et le titre du volume révèlent la tendance à considérer les femmes des congrégations séparatistes en général, et des congrégations baptistes en particulier, comme étant à même de « triompher » du silence auquel semblaient les condamner les injonctions pauliniennes.

<sup>154</sup> Clive D. FIELD, « Adam and Eve : Gender in the Free Church Constituency », *Journal of Ecclesiastical History*, 44, 1993, p. 63-79.

<sup>155</sup> Voir par exemple, AL Warboys ; Guildhall Petty France. Warboys baptise la première femme 9 ans après la création de la congrégation.

lettres de l'alphabet ayant été tracées successivement à l'encre rouge et noire pour faciliter la recherche (voir Fig. 2, page suivante). Les membres masculins rejoignant la congrégation avec leur femme (« *Brother and Sister X* ») viennent d'abord, puis les membres masculins arrivés seuls (« *Brother X* »), puis les femmes seules (« *Sister X* »), sauf quand les compilateurs ultérieurs ont manqué de place et inséré le nom de certains hommes parmi celui de femmes. Il est difficile de tirer des conclusions sur cette seule présentation (dans d'autres livres, les membres sont séparés en deux colonnes, hommes et femmes), mais il semblerait que l'arrivée d'un couple dans la congrégation ait été considérée par les anciens qui la transcrivaient comme l'exemple idéal.

Cela ne signifie en rien que les femmes seules n'étaient pas bienvenues (elles représentent même en fait la majorité des membres de Petty France), ni qu'elles ne cherchaient jamais dans la communauté une forme de sociabilité. On sait, par exemple, que certaines assemblées se réunissaient peu après leur formation chez des veuves aisées, les seules femmes qui, en théorie, pouvaient accéder au diaconat<sup>156</sup>. En pratique, pourtant, dans les livres étudiés, seul Bristol fait état d'une diaconesse<sup>157</sup>. De même, les femmes se jugeant maltraitées quittaient leur mari et trouvaient alors appui et réconfort auprès des autres membres qui excommuniaient la plupart du temps le fautif<sup>158</sup>. À l'inverse, on excommunie rapidement des épouses qui décident de quitter le foyer conjugal

---

<sup>156</sup> Voir les exemples de Stevington, Bristol et Slapton.

<sup>157</sup> Voir aussi les minutes de l'assemblée du Pays de Galles qui notent que les veuves peuvent « aider » les diacres à s'occuper des malades et des pauvres ; *Association Records* (South Wales), vol. 1, p. 11.

<sup>158</sup> AL Warboys, fol. 33, Ann et John Christmas.

sans que puissent être prouvées des maltraitances physiques <sup>159</sup>. Du point de vue de l'exclusion, les principaux motifs de réprimande ou d'excommunication sont identiques pour les hommes et les femmes : violences physiques, fornication, médisance, ivrognerie. S'y ajoutent parfois quelques activités plus féminines : apprendre à ses enfants à jouer aux cartes, mal parler sur la place du marché, se moquer de l'Église dans les champs à la moisson, s'être mariée selon des cérémonies papistes, et, naturellement, pratiquer la sorcellerie <sup>160</sup>.

Un autre point crucial concerne les tâches affectées aux femmes. En 1958, Keith Thomas affirmait déjà, en citant un seul texte de John Robinson, « once admitted to the sect, women had an equal share in church government » <sup>161</sup>. Beaucoup de chercheurs l'ont suivi dans cette voie et ont conclu à un « égalitarisme » dans les congrégations séparatistes. Très peu ont toutefois essayé de confronter les assertions des pasteurs dans leurs ouvrages, souvent de nature apologétique ou polémique, avec l'attitude qu'ils adoptaient par ailleurs dans leur congrégation <sup>162</sup>. Si l'égalité spirituelle était souvent prônée dans les écrits, elle ne se manifestait pas dans les rôles attribués aux femmes. On ne peut nier que les femmes participaient aux débats des assemblées et, dans certains cas, qu'elles avaient le droit de vote pour les diacres, les anciens et le pasteur, mais les

---

<sup>159</sup> AL Warboys, fol. 39.

<sup>160</sup> AL Broughton, 1/1a, fol. 19, 34 ; AL Coningsby, Consby and Tattershall, fol. 16. Voir également, « Kensworth Church Book » et « Stevington Church Book », dans TIBBUTT (éd.), *Some Early Nonconformist Church Books*, p. 15-16, 29, 36.

<sup>161</sup> Thomas, p. 44.

<sup>162</sup> L'exception est Ann Laurence qui met en garde contre la tendance à considérer que les femmes avaient un véritable pouvoir même dans les sectes les plus radicales, mais Laurence travaille encore à partir de sources polémiques : « One of the dangers in studying this subject is that the historian is heavily dependent upon the writings of the opponents of women's preaching and upon a large satirical literature », « A Priesthood of She-Believers : Women and Congregations in Mid-Seventeenth-Century England », dans W.J. SHEILS et Diana WOOD (éds), *Women in the Church*, *Studies in Church History* 27 (1991), p. 345-63 (p. 347).



chercheurs naturellement fascinés par des hommes qui semblaient prêcher l'égalité des sexes au mitan du XVII<sup>e</sup> siècle (et par une poignée de femmes qui semblaient la réclamer), en ont oublié de comparer les prises de positions des femmes dans les assemblées avec les tâches qui leur étaient par ailleurs affectées.

Je suis réticente à parler d'un grand « pouvoir » des femmes baptistes parce que sont tout simplement reportées dans la communauté les tâches du foyer. Sur ce point, les livres de compte sont édifiants. Les femmes sont responsables de trois grandes tâches : elles s'occupent de l'achat du pain et du vin pour la célébration de la communion, elles réclament de l'argent pour loger et nourrir les visiteurs ou les pasteurs d'autres congrégations (qu'elles soient d'ailleurs veuves ou mariées), elles préparent ou vont acheter les cordiaux ou potions qu'elles administrent à un membre de la congrégation malade <sup>163</sup>. Elles accueillent, elles soignent, elles nourrissent, elles reproduisent leurs fonctions traditionnelles dans la sphère domestique. Malgré les grandes déclarations sur l'égalité de tous les fidèles, il n'y avait aucune remise en question effective du rôle des femmes, les modèles conventionnels et la répartition des tâches étant tout simplement acceptés et reproduits au sein de l'Église.

Si les femmes avaient le droit de prendre la parole dans les assemblées, rien ne nous indique non plus qu'elles le faisaient, encore moins qu'elles étaient écoutées et suivies. Quand elles ont commis une faute, comme c'est le cas pour « Sister Linford » à Bedford et sont sommées de s'expliquer devant la

---

<sup>163</sup> Le livre de compte le plus détaillé à ce sujet est Reading. L'original est conservé au *Berkshire County Record Office*, mais je l'ai consulté en facsimilé et procédé à une étude des sommes d'argent confiées aux femmes par le trésorier. Voir également AL Slapton.

congrégation, elles exigent souvent la présence d'un homme à leurs côtés <sup>164</sup>. Les livres regorgent d'exemples de femmes qui jugent être trop timides pour venir s'exprimer en public (quel que soit d'ailleurs le pourcentage de consœurs dans la congrégation) et qui demandent si elles ne pourraient pas, à titre exceptionnel, prononcer leur confession de foi devant un auditoire plus réduit. Lorsque l'on accède à leur requête, on dépêche en général une demi-douzaine d'hommes pour aller entendre la confession en « privé », sans que l'on voie bien en quoi une telle mesure pouvait véritablement aider les malheureuses. Un élément me semble peut-être manquer dans l'étude de ces confessions : à trop avoir analysé de façon générique et formelle les quelques exemples imprimés, en aurait-on oublié que le récit de vie n'était pas un acte de parole anodin, mais qu'il supposait qu'hommes et femmes se livrent à une « confession », un dévoilement dont les détails ne se réduisaient pas à énumérer la date et le jour où la présence du Christ s'était fait sentir <sup>165</sup> ?

Les communautés ne cherchent pas à nier le pouvoir spirituel des femmes mais, en règle générale, il ne peut s'exercer que sur leurs consœurs : à Bedford, ce sont des femmes qui vont rendre les premières visites à celles qui souhaitent rejoindre la communauté, mais ce sont des hommes qui se prononcent sur leur admission <sup>166</sup>. Paradoxalement, la situation semble moins favorable dans les grandes congrégations londoniennes comme Petty France. Les femmes, selon mes calculs, représentent 62,6% des membres. Pourtant, aucune d'entre elles n'est

---

<sup>164</sup> Bedford, fol. 15-16.

<sup>165</sup> Pour les récits imprimés, voir Henry Walker, *Spiritual Exercises*, Londres, 1652 et John Rogers, *Ohel ; or Beth-Shemesh*, Londres, 1653, tous deux antérieurs à la Restauration.

<sup>166</sup> Voir par exemple, Bedford, fol.15-18.

mentionnée dans les minutes comme ayant eu un quelconque pouvoir, qu'il soit décisionnaire ou autre, ou ayant été affectée à une tâche particulière. Contrairement à Bedford, elles ne rendent même pas visite à leurs consœurs, même si dans quelques rares cas, on entend leur témoignage lorsqu'une excommunication doit être prononcée.

On remarque également que certains pasteurs baptistes étaient particulièrement méfiants à l'égard des prétendues prophétesses et rechignaient à laisser s'exprimer une femme un peu trop enthousiaste, en particulier dans les années noires du mouvement. En 1676 et 1677, Anne Wentworth dénonça publiquement les pratiques de son mari, de ses cousins et de ses « frères » baptistes, pour de tenter mettre fin à ses prophéties <sup>167</sup>. Mais même en des jours meilleurs, les prophétesses restent gênantes. En 1697, par exemple, l'assemblée de Bedford dut faire face au cas de « Sister Bar » : « she pretended to A spirit of prophesy & had predicted several strange unscriptural things as that the church would suddenly be broke or in her own words that the head & Body meaning

---

<sup>167</sup> Voir *A true Account of Anne Wentworths Being cruelly, unjustly, and unchristianly dealt with by some of those people called Anabaptists, of the Particular opinion*, Londres, 1676 et *A Vindication of Anne Wenworth*, Londres, 1677. Personne ne sait à quelle congrégation Wentworth fait référence car elle ne mentionne que deux accolytes de son mari, « Thomas Hicks and William Dix » (*A True Account*, p. 16). J'ai pu établir qu'en 1668 William Dix était membre de Petty France qui le choisit comme ancien. Il existe aussi à Petty France un « Brother Wentworth » dont le prénom n'est hélas pas mentionné. Dix semble pourtant avoir changé de congrégation, puisque le 29 janvier 1680 sa femme obtint de Petty France de pouvoir rejoindre la congrégation de « Mr. Harris » à laquelle son mari appartient déjà. Cette congrégation, qui réapparaît dans certains textes baptistes (c'est par exemple celle de l'apostat John Child), ne semble pas avoir laissé de traces de son existence, au point que même Richard Greaves finit par la confondre avec Petty France (mené par « Harrison » et non « Harris »). Je n'ai pas à ce jour pu retrouver « Thomas Hicke » dans les registres des congrégations londonniennes que j'ai dépouillés. Il est fort possible qu'à la Restauration Dix, Hicke et Wentworth aient été membres de la congrégation d'Harris, mais de plus amples recherches doivent être entreprises pour tenter de retrouver leur trace. On peut au moins remarquer que les Wentworths possédaient une maison dans White Cross Street, rue dans laquelle les rebelles quinto-monarchistes de Thomas Venner ont trouvé refuge en 1661. Le soutien aux insurgés était tel dans les quelques rues adjacentes que les *trained bands* y furent pour un temps tenues en respect.

Pastor and People should be separated & lye dead »<sup>168</sup>. Ce n'est pas tant le fait de prophétiser qui semble ici être condamné, mais plutôt le contenu de la prophétie qui vise directement la communauté (non la nation toute entière) et en prédit la ruine. On peut donc subodorer des tensions entre Sister Bar et le reste de l'Église qui la conduisirent à les menacer en prenant pour prétexte l'inspiration divine.

Le conservatisme des baptistes à l'égard des tâches féminines et leur méfiance vis-à-vis des formes les plus extrêmes de l'inspiration font sans doute partie des raisons pour lesquelles certaines femmes rejoignaient des sectes réputées plus radicales, comme les quakers<sup>169</sup>. Les conclusions ne sont toutefois pas simples à tirer, ne serait-ce que parce que le phénomène se produit parfois en sens inverse : Elizabeth Haynes, la femme d'un quaker, demande par exemple à rejoindre la congrégation baptiste de Stevington<sup>170</sup>. Les pasteurs, quant à eux, pensent que les quakers fondent sur les femmes parce qu'elles sont des proies faciles, en particulier si elles traversent une crise spirituelle. Une fois encore, il s'agit de procéder à un dépouillement précis des sources pour voir si ce phénomène était ponctuel ou si une véritable tendance se dégageait.

Pour terminer, je mentionnerai les tensions inhérentes à la rédaction de ce type de documents. Les livres d'Église sont, en théorie, voués à rester à l'intérieur d'une communauté donnée pour en rappeler les origines, garder la mémoire de ses développements, justifier de la gestion de ses biens. Les renseignements qu'ils

---

<sup>168</sup> Bedford, fol. 92.

<sup>169</sup> Par exemple, AL Warboys ; AL Hexham ; Guildhall Library MS 20228 1/B, fol. 2, fol. 11, fol. 24, Guildhall Library MS 20228 1/A, fol. 13. Les quakers étaient aussi accusés d'ensorceler les femmes, voir, par exemple, *Quakers Are Inchanters and Dangerous Seducers*, Londres, 1655.

<sup>170</sup> « Stevington Church Book », dans TIBBUTT (éd.), *Some Early Nonconformist Church Books*, p. 37.

nous fournissent, en particulier sur le rôle des femmes, ne devraient pas y être travestis parce que le livre n'a de sens que si y sont rapportés les événements et les décisions ayant trait à la congrégation de la façon la plus neutre possible.

Pourtant, on fait fi de toute objectivité en cas de graves différends, ce qui rend la lecture du document à la fois fascinante et complexe, car il ne se limite en rien à un catalogue rébarbatif de chiffres, de mesures et de décisions. Par exemple, lorsque des femmes décident de quitter une assemblée pour rejoindre les quakers, la description de leur comportement trahit certains clichés sur la sauvagerie et la passion des quakeresses. Lorsque « Sister Cowe » se présente devant Petty France qui lui a demandé de venir rendre compte de sa conduite le 22 juin 1679, son attitude est clairement inacceptable. Dans un accès de colère (ou de folie ?), elle décide de quitter la salle avant qu'on ne lui ait signifié son excommunication et invitée à se retirer :

This day Str : Cowe came before the Congregation and was admonished to repent of her long neglect of her dutye and withdrawing her self from the ordinances of X to follow the Quakers &c. which she scarcely hearing, brake out into many contemptuous words against the ministrye of the word & other ordinances, and against communion with the Church, behaving her self in a very turbulent & furious manner while she staide, & at last rudely brake away without staying (tho' intreated) to heare what the church had farther to say to her<sup>171</sup>.

Il est difficile de dire avec certitude si la scène s'est précisément déroulée de cette façon ou si le compilateur baptiste se laisse influencer par les descriptions traditionnelles des quakeresses, de véritables furies qui interrompent l'office divin par leurs blasphèmes.

---

<sup>171</sup> Guildhall Library MS 20228 1/B, fol. 11.

Pour conclure la présentation de ce programme de recherche, il fait peu de doute que, dans un premier temps, les documents originaux doivent être présentés aux chercheurs en tenant compte des périodes plus ou moins florissantes de l'histoire du mouvement baptiste. Il convient ensuite de les dépouiller de façon minutieuse en fonction de leurs spécificités et parvenir à traiter statistiquement les informations qu'ils contiennent. Davantage de rigueur est nécessaire dans l'examen d'un nombre représentatif de sources pour permettre de nuancer certaines représentations et de prendre en considération les pratiques qui ont été jusqu'ici subordonnées à un examen des seules sources imprimées. Prétendre comprendre le fonctionnement des communautés dissidentes sur des thèmes aussi fondamentaux que le baptême, les réseaux et les associations, le système d'exclusion et le rôle des femmes, sans connaître ces documents essentiels que sont les livres d'Église, est un travers de l'historiographie récente du mouvement baptiste que je me propose, dans un avenir proche, de redresser.

## Conclusion

Au terme de cette présentation synthétique, je me dois de revenir sur quelques points, peut-être plus personnels. J'espère avoir montré mon attachement à certains courants de pensée, à certaines façons de concevoir les rapports entre histoire et littérature à la Restauration, sans véritablement me réclamer d'une seule approche théorique. Je préfère les mouvements aux écoles et les prises de position individuelles aux orthodoxies. J'ai tenté de montrer la nécessité pour le chercheur de mêler les études génériques, de croiser les sources manuscrites, imprimées, textuelles, orales, et iconographiques, de s'intéresser à la matérialité du corpus, à l'histoire de la lecture et de la réception, à la théâtralité du texte, de l'événement ou des pratiques. Je continuerai à travailler dans cette voie en menant de front des études de la littérature huguenote et des assemblées baptistes, études qui se fondent sur des sources et des cultures très différentes mais qui toutes deux nous renseignent sur des réseaux d'hommes et de femmes malmenés par le sens de l'histoire.

Si l'on me permet l'utilisation d'un terme sans commune mesure avec la taille et la portée de mes publications, je voudrais qu'on me croit soucieuse de mettre en avant un « humanisme » dans mes travaux, ce par quoi j'entends mettre l'homme, la femme, l'écrivain, le journaliste, le pasteur, la prophétesse, au cœur de mes préoccupations. C'est une négligence de l'histoire individuelle et collective des hommes et des femmes, des acteurs de l'histoire et de la littérature, au profit des seules idées, qui m'avait fait un temps me détourner de la

civilisation. J'ai découvert une émotion dans l'immédiateté de l'écriture incertaine d'un pasteur sur la première page d'un livre d'Église, dans le regard de Bunyan capté par Robert White sur un vélin de quelques centimètres, que je livre ici en parallèle avec l'approche scientifique du chercheur et le souci, qui nous guide tous, d'une exploration intègre de nos sources.

Je travaille depuis sept ans, et je continuerai à travailler, avec une affection particulière pour l'histoire et la littérature religieuses, plus précisément, pour les hommes et les femmes qui défient les orthodoxies pour répondre à l'appel de la conscience et j'encouragerai les étudiants à me rejoindre dans cette quête. Il ne faut en rien y voir une prise de position militante : je reconnais volontiers que les dissidents sont violents, moralisateurs, donneurs de leçons, bien plus sectaires que leurs opposants, farouchement conservateurs, intrigants et parfois même meurtriers et qu'il est finalement très heureux que les circonstances de l'histoire ne leur aient pas plus souvent donné l'occasion de mener la nation anglaise. Il m'est arrivé de me sentir mal à l'aise face à l'argument de l'inspiration divine qui vient mettre un terme à toute discussion, à la multiplication des hérésies et des querelles, au rejet de l'autre, à l'endogamie malsaine de l'Église visible des saints, à l'incapacité à travailler de concert même en périodes de persécution.

En mettant un point final à cet exercice et en relisant ces lignes, je dois pourtant reconnaître avoir exposé une fascination pour ces mouvements qui me sont étrangers. Mais précisément parce qu'ils me sont étrangers, je les ai, je l'espère, disséqués, analysés et rendus intelligibles tout en les laissant s'exprimer. L'argument vaut en littérature comme en histoire des religions. Pour être digne



d'une nouvelle publication, un auteur se doit aujourd'hui d'être « moderne », de nous parler de nous, tout du moins d'être avant-gardiste, novateur, précurseur d'une ère éclairée. J'ai abordé les auteurs, les textes et les genres précédemment décrits avec, au contraire, la profonde conviction de leur altérité et en cherchant à mettre au jour non seulement les circonstances de leur production et de leur réception mais également le milieu qui leur donne vie. Pour reprendre une formule de Roland Barthes, ce passé, ces auteurs, ces textes, ces mentalités, tracent « une image familière qui ne nous concerne pas »<sup>172</sup>. C'est dans cette voie que je souhaiterais que les étudiants dix-septiémistes que je pourrais former s'engagent, au seuil de leur recherche, en restant à l'écoute des discours patinés par le temps.

Enfin, je prends conscience que mes choix se sont finalement portés, encore et toujours, sur des courants minoritaires qui revendiquent leur opposition, non seulement aux autorités ecclésiastiques mais à la culture des élites dans son ensemble ou, plus simplement, à la position dominante à l'intérieur de leur propre communauté. Là encore, je voudrais ardemment me défendre de l'accusation un peu facile d'avoir opéré une sélection en fonction d'affinités personnelles. Je pense simplement être davantage attirée par les enjeux et la complexité de la culture populaire du XVII<sup>e</sup> siècle parce que je m'intéresse essentiellement à la constitution, à la diffusion et à la transformation des idées religieuses par l'opinion publique anglaise.

---

<sup>172</sup> Roland BARTHES, « La Bruyère » cité dans Christian JOUHAUD, *Sauver le Grand-Siècle ? Présence et transmission du passé*, Paris, Seuil, 2007, p. 14.

Je revendique une attirance pour les querelles religieuses, théologiques et spirituelles, pour les textes engagés, pour les sermons, les opuscules ou les représentations, pour les controverses sous toutes leurs formes, qui s'expriment à merveille dans le discours de cette dissidence réformée, en mal d'identité et de mots pour se dire, consciente de sa fragilité et de ses fêlures, mais aussi de son pouvoir de séduction, à l'aube d'une modernité qui lui est étrangère et ne la convainc pas.

## Bibliographie des sources secondaires

- ACHINSTEIN (Sharon), *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- et (Elizabeth) SAUER (éds), *Milton and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- ALMAGOR (Joseph), *Pierre des Maizeaux 1673-1745 : Journalist and English Correspondent for Franco-Dutch Periodicals, 1700-1720*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, 1989.
- ARIÈS (Philippe), « L'histoire des mentalité », dans Jacques LE GOFF (éd.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Edition Complexe, 2006 (1978), p. 167-90.
- ARMSTRONG (Brian G.), *Calvinism and the Amyraut Heresy : Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.
- ASHCRAFT (Richard), *Revolutionary Politics and Lockes's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- BALL (Bryan W.), *The Seventh-day Men : Sabbatarians and Sabbatarianism in England and Wales, 1600-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- BARNES (Annie), *Jean Le Clerc 1657-1736 et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.
- BELL (Mark), « Freedom to form : the development of Baptist movements during the English Revolution », dans (Christopher) DURSTON et (Judith) MALTBY (éds), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 181-201.
- BERKVEN-STEVELINCK (C.), (H.) BOTS, (P.G.) HOFTIJZER et (O.S.) LANKHORST (éds), *Le Magasin de l'Univers : The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, Leyde et New York, Brill, 1992.
- BOSHER (Robert S.), *The Making of the Restoration Settlement : The Influence of the Laudians, 1649-1662*, éd. rév., Londres, Dacre Press, 1957.
- BOST (Hubert), *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.
- BOTS (Hans) et (Françoise) WAQUET (éds), *Commercium Litterarium : Forms of Communication in the Republic of Letters, 1600-1750*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1994.
- BRIGGS (JOHN), « She-Preachers, Widows and Other Women : The Feminine Dimension in Baptist Life since 1600 », *Baptist Quarterly*, 31, 1985-1986, p. 337-52.
- BURGESS (Glenn) et (Matthew) FESTENSTEIN (éds), *English Radicalism, 1550-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- CALDWELL (Patricia), *The Puritan Conversion Narrative : The Beginnings of American Expression*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- CHAMPION (Justin), *The Pillars of Priestcraft Shaken : The Church of England and Its Enemies 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- *Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester, Manchester University Press, 2003.
- CHARTIER (Roger), *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.
- *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot & Rivages, 1993 (1985).
- *Culture écrite et société. L'ordre des livres, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin Michel, 1996.
- CLAIR (Jean) (éd.), *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris, Gallimard, Réunion des Musées Nationaux, 2005.
- CLARKE (Elizabeth), « Re-Reading the Restoration Crisis », *Seventeenth Century*, 21.1, printemps 2006, p. 141-59.
- COMO (David), *Blown by the Spirit : Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil War England*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- CONDREN (Conal), « Radicals, Conservatives and Moderates in Early Modern Political Thought : A Case of Sandwich Islands Syndrome ? », *History of Political Thought* 10, 1989, p. 525-42.
- « Will All the Radicals Please Lie Down, We Can't See the Seventeenth Century », dans *The Language of Politics in Seventeenth-Century England*, New York, St Martin's Press, 1994, p. 140-68.

- COOPER (Tim), « Reassessing the Radicals », review article, *Historical Journal*, 50.1 (2007), p. 241-52.
- COTTEGNIES (Line), « The New Historicism : A French Perspective », dans (François) LAROQUE (éd.), *Histoire et Secret à la Renaissance*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 73-80.
- COTTRET (Bernard), *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés français et wallons, de la Réforme à la Révocation de l'Édit de Nantes, 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985.
- CRAGG (Gerald R.), *Puritanism in the Period of the Great Persecution, 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- CRAWFORD (Patricia), *Women and Religion in England*, Londres, Routledge, 1993.
- CRIST (Timothy), « Francis Smith and the Opposition Press in England, 1660-1688 », thèse de doctorat non publiée, Cambridge, 1977.
- « Government Control of the Press after the Expiration of the Printing Act in 1679 », *Publishing History*, 5, 1979, p. 49-77.
- CROSS, Claire, « « He-Goats before the flocks » : A note on the part played by women in the founding of some Civil War churches », dans G.J. CUMMINGS et Derek BAKER (éds), *Popular Belief and Practice*, Studies in Church History 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 195-202.
- DAVIES (Michael), *Graceful Reading : Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- DAVIS (J. Colin), « Radical Lives », *Political Science* 37, 1985, p. 166-72.
- DE KREY (Gary), « Rethinking the Restoration : Dissenting Cases for Conscience, 1667-1672 », *The Historical Journal*, 38, 1995, p. 53-84.
- *London and the Restoration, 1659-1683*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- DUBY (George), « Histoire des mentalités », dans Charles SAMARAN (éd.), *L'Histoire et ses méthodes*, coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 937-66.
- DURSTON (Christopher) et (Jacqueline) EALES (éds), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, Basingstoke, Macmillan, 1996.
- FEBVRE (Lucien) et (Henri-Jean) MARTIN, *L'Apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1971 (1958).
- FERRELL (Lori Ann) et (Peter) MCCULLOUGH (éds), *The English Sermon Revisited : Religion, Literature and History, 1600-1750*, Manchester, Manchester University Press, 2000.
- FIELD (Clive D.), « Adam and Eve : Gender in the Free Church Constituency », *Journal of Ecclesiastical History*, 44, 1993, p. 63-79.
- FINLAYSON (Michael), *Historians, Puritanism and the English Revolution : The Religious Factor in English Politics Before and After the Interregnum*, Toronto, Buffalo et Londres, Toronto University Press, 1983.
- FOUCAULT (Michel), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990 (1966).
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FRASER (Peter), *The Intelligence of the Secretaries of State and their Monopoly of Licensed News, 1600-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- GHEERAERT-GRAFFEUILLE (Claire), *La Cuisine et le Forum. L'émergence des femmes sur la scène publique pendant la Révolution anglaise, 1640-1660*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- GIBBS, Graham C., « The Role of the Dutch Republic as the Intellectual Entrepôt of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 86.3, 1971, p. 323-49.
- GILLESPIE (Katherine), *Domesticity and Dissent in the Seventeenth Century : English Women Writers and the Public Sphere*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- GOLDGAR (Ann), *Impolite Learning : Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1995.
- GOWLAND (Angus), *The Worlds of Renaissance Melancholy : Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GREAVES (Richard L.), « The Role of Women in Early English Nonconformity », *Church History*, 52, 1983, p. 299-311.

- *Deliver Us from Evil. The Radical Underground in Britain, 1660-1663*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- *Enemies under his Feet: Radicals and Nonconformists in Britain, 1664-1677*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- *Secrets of the Kingdom : British Radicals from the Popish Plot to the Revolution of 1688-1689*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- *Glimpses of Glory : John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- et (Robert) ZELLER (éds), *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, 3 vol., Brighton, Harvester Press, 1982-1984.
- GREEN (Ian), *The Christian's ABC : Catechisms and Catechizing in England, c. 1530-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- GREENBLATT (Stephen), *Renaissance Self-Fashioning From More to Shakespeare*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- « Towards a Poetics of Culture », dans H. Aram VEESER (éd.), *The New Historicism*, New York et Londres, Routledge, 1989, p. 1-19.
- GRELL (Ole Peter), (Jonathan I.) ISRAEL et (Nicholas) TYACKE (éds), *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- et (Andrew) CUNNINGHAM, *Medicine and the Reformation*, Londres et New York, Routledge, 1993.
- GRIFFIN (Martin I.J.), *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden et New York, 1992.
- GWYNN (Robin), *Huguenot Heritage : The History and Contribution of the Huguenots in Britain*, éd. rév., Brighton et Portland, Sussex Academic Press, 2001 (1996).
- HABERMAS (Jürgen), *L'Espace public*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1993 (1962).
- HAMBRICK-STOWE (Charles E.), *The Practice of Piety : Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
- HAMMOND (Paul), *The Making of Restoration Poetry*, Woodbridge : Boydell, 2006.
- HARRIS (Tim), *London Crowds in the Reign of Charles II : Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (1987).
- , (Paul) SEAWARD et (Mark) GOLDIE (éds), *The Politics of Religion in Restoration England*, Oxford, Blackwell, 1990.
- HASKIN (Dayton), « *The Pilgrim's Progress* in the Context of Bunyan's Dialogue with the Radicals », *Harvard Theological Review*, 77, 1984, 73-94.
- HATTAWAY (Michael), « Describing and Explaining : The New Historicism and Its Metaphors », dans (François) LAROQUE (éd.), *Histoire et secret à la Renaissance*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 59-72.
- HAZARD (Paul), *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, 1935, Paris : Fayard, 1961.
- HETET (S.T), « A Literary Underground in Restoration England : Printers and Dissenters in the Context of Constraints, 1660-1689 », thèse de doctorat non publiée, Cambridge, 1987.
- HEYD (Michael), « *Be Sober and Reasonable* » : *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leyde, Brill, 1995.
- HILL (Christopher), *The Experience of Defeat : Milton and Some Contemporaries*, Londres, Faber, 1984.
- HINDS (Hilary), *God's Englishwomen : Seventeenth-Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester, Manchester University Press, 1996.
- HOBBY (Elaine) « « Come to Live a Preaching Life » : Female Community in Seventeenth-Century Radical Sects », dans (Rebecca) D'MONTÉ et (Nicole) POHL (éds), *Female Communities 1600-1800 : Literary Visions and Cultural Reality*, Londres, Institute of English Studies, 2000, p. 76-92.
- HUGHES (Ann), *Gangræna and the Struggle for the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

- HUME (Robert D.), *Reconstructing Contexts : The Aims and Principles of Archæo-Historicism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- HUTTON (Ronald), *The Restoration : A Political and Religious History of England and Wales, 1658-1667*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- ISRAEL (Jonathan I.), *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005 (2001).
- IVIMEY (Joseph), *A History of the English Baptists*, 4 vol., Londres, 1811-1830.
- JONES (J.R.), *The First Whigs : The Politics of the Exclusion Crisis, 1678-1683*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- JOUHAUD (Christian), *Sauver le Grand-Siècle ? Présence et transmission du passé*, Paris, Seuil, 2007.
- KASSELL (Lauren), *Medicine and Magic in Elizabethan London : Simon Forman, Astrologer, Alchemist, and Physician*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- KEEBLE (Neil H.), *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester, Leicester University Press, 1987.
- *The Restoration : England in the 1660s*, Londres, Blackwell, 2002.
- (éd.), *The Cambridge Companion to the Writing of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- KLIBANSKY (Raymond), (Erwin) PANOFSKY et (Fritz) SAXL, *Saturn and Melancholy : Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londres, Nelson, 1964.
- KNIGHTS (Mark), *Politics and Opinion in Crisis, 1678-1681*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- LACEY (Douglas), *Dissent and Parliamentary Politics in England, 1661-1689 : A Study in the Perpetuation and Tempering of Parliamentarianism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1969.
- LACHENICHT (Susanne), « Huguenot Immigrants and the Formation of National Identities, 1548-1787 », *Historical Journal*, 50.2, 2007, p. 309-31.
- LAKE (Peter), « Popular Form, Puritan Content ? Two Puritan Appropriations of the Murder Pamphlet from Mid-Seventeenth-Century London », dans (Anthony) FLETCHER et (Peter) ROBERTS (éds), *Religion, Culture, and Society in Early Modern England : Essays in Honour of Patrick Collinson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 313-34.
- « Deeds against Nature : Cheap Print, Protestantism and Murder in Early Seventeenth-Century England », dans (Kevin) SHARPE et (Peter) LAKE (éds), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Basingstoke, Macmillan, 1994, p. 257-83.
- LASSAVE (Pierre), *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*, Presses Universitaires de France, 2002.
- LAURENCE (Anne), « A Priesthood of She-Believers : Women and Congregations in Mid-Seventeenth-Century England », dans (W.J.) SHEILS et (Diana) WOOD (éds), *Women in the Church*, *Studies in Church History* 27 (1991), p. 345-63.
- LE GOFF (Jacques), « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éds), *Faire de l'Histoire*, t. 3, *Nouveaux Objets*, Paris, Gallimard, 1974, p. 76-94.
- LESSAY (Franck), *Le Débat Locke-Filmer, avec la traduction du Patriarcha et du Premier traité du gouvernement civil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, coll. « Léviathan ».
- LEVERENZ (David), *The Language of Puritan Feeling : An Exploration in Literature, Psychology, and Social History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1980.
- LLOYD COHEN (Charles), *God's Caress : The Psychology of Religious Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- LOEWENSTEIN (David), *Representing Revolution in Milton and His Contemporaries : Religion, Politics, and Polemics in Radical Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- et (John) MARSHALL (éds), *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LOUGEE CHAPPELL (Carolyn), « « The Pains I took to Save My/His Family » : Escape Accounts by a Huguenot Mother and Daughter after the Revocation of the Edict of Nantes », *French Historical Studies*, 22, 1999, p. 1-64.

- LUDLOW (Dorothy P.), « Shaking Patriarchy's Foundations : Sectarian Women in England, 1641-1700 », dans (Richard L.) GREAVES (éd.), *Triumph over Silence : Women in Protestant History*, Westport et Londres : Greenwood Press, 1985, p. 93-123.
- MACK (Phyllis), *Visionary Women : Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1994 (1992).
- MARSHALL (John), *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture : Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and « Early Enlightenment » Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MARTIN (Henri-Jean), *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVIIe siècle, 1598-1701*, Genève, Droz, 1999 (1969).
- MCCULLOUGH (Peter), *Sermons at Court : Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MCDONALD (Michael), *Mystical Bedlam : Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- MCDOWELL (Nicholas), *The English Radical Imagination : Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- MCGREGOR (J.F.), « The Baptists : Fount of all Heresy », in (J.F.) MCGREGOR et (Barry) REAY (éds), *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 23-63.
- MCKEON (Michael), *Politics and Poetry in Restoration England : The Case of Dryden's Annus Mirabilis*, Cambridge, MA et Londres : Harvard University Press, 1975.
- MORE (Ellen S.), « Congregationalism and the Social Order : John Goodwin's Gathered Church, 1640-1660 », *Journal Of Ecclesiastical History* 38, 1978, p. 210-35.
- MORTON (Timothy) et (Nigel) SMITH (éds), *Radicalism in British Literary Culture, 1650-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- MUDDIMAN (J.C.), *The King's Journalist, 1659-1689 : Studies in the Reign of Charles II*, Londres, John Lane, 1923.
- NORBROOK (David), *Writing the English Republic : Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- NORVIG (Gerda S.), *Dark Figures in the Desired Country : Blake's Illustrations to The Pilgrim's Progress*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- PATTERSON (Annabel), *Censorship and Interpretation : The Condition of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.
- PETERS (Kate), *Print Culture and the Early Quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PIQUÉ (N.) et (G.) WATERLOT (éds), *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- PORTER (Roy), *Mind Forg'd Manacles : A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, Londres, Athlone Press, 1987.
- PRÉAUD (Maxime), *Mélancolies. Livre d'images*, Paris, Klincksieck, 2005 (1982).
- RAYMOND (Joad), *The Invention of the Newspaper : English Newsbooks, 1641-1649*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.
- RIVERS (Isabel), *Reason, Grace, and Sentiment : A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, vol. 1, *Whichcote to Wesley*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ROSE (Jacqueline), « Royal Ecclesiastical Supremacy and the Restoration Church », *Historical Research*, 80 (2007), p. 324-45.
- RUDÉ (George), *The Crowd in History : A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, New York, Wiley, 1964.
- SCHICKLER (Fernand de), *Les Églises du Refuge en Angleterre*, 3 vol., Paris, 1892.
- SCHMIDT (Jeremy), *Melancholy and the Care of the Soul : Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot, Ashgate, 2007.

- SCHWOERER (Lois G.), *The Ingenious Mr Care, Restoration Publicist*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 2001.
- SCODEL (Joshua), *Excess and the Mean in Early Modern English Literature*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- SCOTT (Jonathan), *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-1683*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- SHEILS (W.J.) (éd.), *Persecution and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- SMITH (Nigel), *Perfection Proclaimed : Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- « Non-conformist Voices and Books », dans (John) BARNARD et (D.F.) MCKENZIE (éds), *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. 4, 1557-1695, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 410-30.
- SOMMERVILLE (John C.), *Popular Religion in Restoration England*, Gainesville : University of Florida Press, 1977.
- SPELLMAN (W.M.), *The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700*, Athens, University of Georgia Press, 1993.
- SPUFFORD (Margaret), *Small Books and Pleasant Histories : Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (1981).
- SPURR (John), *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven et Londres, Yale University Press 1991.
- *England in the 1670s : « This Masquerading Age »*, Oxford, Blackwell, 2000.
- STACHNIEWSKI (John), *The Persecutory Imagination : English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SUTHERLAND (James), *The Restoration Newspaper and Its Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (1986).
- SUTHERLAND (Martin), *Peace, Toleration and Decay : The Ecclesiology of Later Stuart Dissent*, Carlisle and Waynesboro, Paternoster Press, 2006, p. 30-48.
- SWIFT (Catherine), « The French Booksellers in the Strand : Huguenots in the London Book-Trade, 1685-1730 », *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 25.2, 1990, p. 123-39.
- THOMAS (Keith), « Women and the Civil War Sects », *Past and Present*, 13, 1958, p. 42-62.
- TOON (Peter), *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765*, Londres, The Olive Tree, 1967.
- TREVOR (Douglas), *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- TURNER (James Grantham), *Libertines and Radicals in Early-Modern London*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- UNDERWOOD (Ted L.), « « For then I should be a Ranter or a Quaker » : John Bunyan and Radical Religion », dans (David) GAY, (James G.) RANDALL et (Arlette) ZINCK (éds), *Awakening Words : John Bunyan and the Language of Community*, Newark, University of Delaware Press, Londres, Associated University Presses, 2000 p. 127-40.
- WALSHAM (Alexandra), *Providence in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- *Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006.
- WATTS (Michael R.), *The Dissenters : From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1999 (1978).
- WATTS (Tessa), *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (1991).
- WEAR (Andrew), *Health and Healing in Early Modern England : Studies in Social and Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 1998.
- *Knowledge and Practice in English Medicine, 1550-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- WEBER (Harold), *Paper Bullets : Print and Kingship under Charles II*, Lexington, University Press of Kentucky, 1996.



- WHEELAN (Ruth), « Persecution and Toleration: Changing Identities of Ireland's Huguenot Refugees », *Proceedings of the Huguenot Society*, 27.1, 1998, p. 20-35.
- WHITE (B.R.), *Association Records of the Particular Baptists of England, Wales and Ireland to 1660*, 3 vol., Londres, Baptist Historical Society, 1971-1974.
- WHITING (C.E.), *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-1688*, Londres, Franck Cass, 1988 (1931).
- WHITLEY (W.T.), *A History of British Baptists*, Londres, Charles Griffin, 1923.
- *The Baptists of London, 1612-1628 : Their Fellowship, their Expansion, with Notes on their 850 Churches*, Londres, Kingsgate Press, 1928.
- WILSON (Walter), *The History and Antiquities of Dissenting Churches and Meeting Houses in London, Westminster and Southwark*, 4 vol., Londres, 1808-1814.
- WINSHIP (Michael), *Making Heretics : Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636-1641*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- WRIGHT (Stephen), *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge, Boydell, 2006.
- ZARET (David), « Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology in 17th-Century England », *American Sociological Review*, 54, 1989, p. 163-79.
- « Petitions and the « Invention » of Public Opinion in the English Revolution », *The American Journal of Sociology*, 101, 1996, p. 1497-1555.
- *Origins of Democratic Culture : Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- ZARCA (Yves-Charles), (Franck) LESSAY et (John) ROGERS (éds), *Les Fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle*, 3 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 2002, coll. « Fondements de la Politique ».
- ZWICKER (Steven N.), « Lines of Authority : Politics and Literary Culture in the Restoration », dans (Steven N.) ZWICKER et (Kevin) SHARPE (éds), *The Politics of Discourse : The Literature and History of Seventeenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 230-70.
- « Is there such a Thing as Restoration Literature ? », *Huntington Library Quarterly*, 69, 2006, p. 425-49.

## INDEX

### A

Adamistes 28  
*Adiaphora* 70  
Allégorie 9, 15, 38, 51, 80, 89, 91, 94, 95, 114-17  
Alsop, Vincent 45  
Amyraut, Moïse, Amyraldisme 83, 89  
Anabaptisme 71, 86, 88-89, 92  
Anglicanisme, anglican 10-12, 24, 26, 38, 61, 67, 69, 71, 78, 80, 82, 84-85, 87-89, 97-99, 101-102, 106, 109-11, 115, 124-27, 143  
Antinomianisme, antinomien 71, 84-85, 89  
Apostasie 92, 145, 153  
Archéo-historicisme 5  
Ardizzone, Edward 96  
Arminianisme, arminien 12, 82, 84, 87, 89, 110  
Astrologie 101, 141  
Athéisme, athée 10, 24, 89  
Autobiographie 92, 100, 136  
Aylofffe, John 45

### B

Bagshaw, Edward 70  
Baillie, Robert 85  
Ballade 18, 33, 53-54, 118  
Baptême 9, 38, 101, 114, 130, 136-39, 142-43, 148, 156  
Baptisme, baptiste 7, 9, 26-28, 73, 78, 84, 86-87, 89, 92, 97, 101, 114-15, 122, 127-37, 139-41, 143, 146-47, 151, 153-54, 156-57  
Baptiste (femme) 7, 9, 38, 128, 143, 145-56  
Bates, Thomas 83  
Baxter, Richard 29, 55, 70, 83, 85, 89, 120, 127  
Bayle, Pierre 123  
*Bedlam* 100  
Benskin, Thomas 45  
Bibliographie matérielle 8, 118-19  
Bible 38, 70, 84, 91, 98, 134, 143  
Blake, William 96  
Blount, Charles 45  
Bold, Samuel 122  
*Book of Common Prayer*, voir Livre des Prières Publiques  
*Book of Martyrs* 134  
Bradshaw, John 24  
Bréda (Déclaration de) 19, 24  
Brewster, Thomas 62  
Bunyan, John 3, 12-14, 23, 26, 38, 64, 67, 73, 75-76, 78, 80, 84-85, 87-88, 91-99, 102, 112-17, 122, 133-34, 136, 140, 158  
*Come and Welcome to Jesus Christ* 115  
*Grace Abounding* 79  
*The Heavenly Footman* 92  
*The Holy War* 38, 115  
*The Pilgrim's Progress* 52, 75, 79, 91-92, 96, 98, 112-13, 115-16  
*Prison Meditations* 115  
Butler, Samuel 88

## C

Calvert, Giles 62  
Calvinisme, calviniste 12, 24, 28-29, 78, 83-84, 87, 102, 109, 123  
Care, Henry 33, 68  
Cary, Mary 146  
Casaubon, Meric 97  
Catéchisme 53, 82  
Catholicisme 10-11, 35, 69, 71, 82, 84, 89, 92, 109-10, 150  
Censure (voir aussi *Licensing Act*) 43, 61-62, 64-65, 142  
*Chapbooks* 57  
Chapman, Livewell 62  
Charles I 19, 22, 26, 89  
Charles II 19-21, 23-25, 64, 106, 108, 133, 139  
Child, John 153  
Cinquième Monarchie (voir quinto-monarchiste)  
Clandestinité 28-29, 62-63, 69, 75  
Claypool, Benjamin 45  
Club (voir aussi *Green Ribbon*) 43  
*Coffee house* 33, 43, 58, 63  
College, Stephen 45  
Communion 87, 136, 138, 141-42, 144, 151  
Confession de foi 132-33, 136, 138, 143, 152  
Conformisme partiel 30, 141  
Congrégationalisme, congrégationaliste 26-28, 73, 81, 83-84, 89, 146  
Conventicule 28, 50, 75, 147  
Conversion (récits de) 53  
Cowley, Abraham 50  
Creake, Thomas 62  
Crise de l'Exclusion 26, 32-34, 68  
Cromwell, Oliver 20, 24  
Cruikshank, George 96  
Culy, David 127  
Curtis, Langley 33, 62

## D

Déisme 24  
Delaune, Thomas 97  
Des Maizeaux, Pierre 123  
Désespoir 9, 92-94  
Discipline (ecclésiastique) 18, 81, 85, 106, 133, 140, 143-44  
*Disputation* 139  
Dissidence, dissident 2, 4, 8-15, 18, 24-26, 29-30, 34, 36-38, 42, 45, 52, 58, 60-69, 71-73, 79-80, 83-86, 88, 92, 96-98, 101-03, 106-11, 114-15, 117, 120, 122, 124-25, 127, 139-40, 143-46, 156, 160  
Divagateur 28, 84  
Doctrines 18, 80-81, 83, 88-89  
Doe, Charles 113, 134  
Donne, John 55  
*Dons* 27  
Dover, Simon 62  
Dowland, John 118  
Dragonnade 9, 52, 69, 106

Dryden, John 21-22  
*Ducklings* 27  
Du Moulin, Louis 109  
Du Moulin, Pierre 109, 127  
Durel, Jean 127

## E

Edwards, Thomas 85  
Emblème 9, 51, 95  
Enthousiasme, enthousiaste 90-91, 97, 99, 153  
Épiscopalisme 11, 28, 34, 82, 110, 143  
Ésope 107  
Espionnage 62  
Essex (Robert Devereux, 3<sup>e</sup> comte d') 9, 50  
Excès 21, 72, 79, 89, 92, 94-95, 101  
Excommunication 140-41, 143, 150, 153, 155  
Exécution (récit d') 53  
Extrême 17, 73, 79-80, 89-92, 94, 96

## F

Fable 50, 107  
Fanatisme 22, 78, 80, 90  
*Farewell Sermons* 60  
Fitzharris, Edward 45  
Flatman, Thomas 68  
Folie 99-101, 118, 155  
Foule 42, 44  
Frontispice 8, 98, 116

## G

Gailhard, Jean 127  
Goodwin, John 120  
*Green Ribbon Club* (voir aussi Club) 33  
Guerre civile 15, 22, 26-28, 32-33, 35, 53, 67, 70, 87, 89, 146-47

## H

Harris, Benjamin 33, 62  
*Heraclitus Ridens* (voir aussi *London Gazette*, Journaux, *The Observer*) 68  
Hérésie 10, 13, 71, 80-86, 88-91, 97, 109, 158  
Hérésiographie 53, 85, 87, 138  
Histoire des idées 22, 123, 157  
Histoire du livre 8, 10, 64, 107, 115, 118, 157  
Howe, John 83  
Hughes, William 45  
Huguenots 9, 15, 17, 38, 52, 69-70, 102-103, 105-11, 122-28, 157  
Humphrey, John 45  
Hutchinson, Lucy 20  
Hymnes 53, 60

## I

Iconoclasme 9  
Iconographie 50, 98, 101, 115, 117, 157  
Identité 10-13, 17, 30, 52, 72-73, 75, 79, 85-86, 89, 101-102, 108-109, 111, 133, 137, 139, 143, 146, 160  
Immersion (totale) 137-38  
Indépendant 28  
Inspiration, inspiré 38, 91, 97-99, 154, 158  
Interrègne 23, 26, 33, 67, 70, 85, 97  
Ireton, Henry 24  
Irish, David 100

## J

Jacques II 61, 108, 127  
Janeway, Richard 62  
Jessey, Henry 62, 143  
Journal, journaux 18, 43, 52, 67-68, 92, 100, 134, 157

## K

Kiffin, William 135, 143

## L

L'Estrange (voir aussi *The Observer*) 12, 15, 33, 58, 61-71, 84-85, 88, 90, 107-108, 110, 115, 118  
Latitudinarisme, latitudinaire 37, 83, 90  
Le Barbier, Denis 127  
Le Clerc, Jean 123  
Lettres pastorales 60, 143  
Leyde, Jean de 91  
*Licensing Act* (voir aussi Censure) 43  
Libelles 18, 33  
Libéralisme 35-36  
Libertinage, libertin 22, 145  
Libre-pensée 23-24, 26  
Littérature de controverse 38, 44-45, 52-53, 56, 61, 107-108, 160  
Littérature populaire 18, 42, 56-57  
Livres d'Église 7, 18, 29, 114, 122, 125, 128, 130-35, 137-40, 144-46, 148-49, 152, 155-56, 158  
Livres des Prières Publiques 82, 106, 127  
Lloyd, Owen 62  
Locke, John 16-17, 36, 70, 76, 123  
*London Gazette* (voir aussi *Heraclitus Ridens*, Journaux, *The Observer*) 68  
Louis XIV 11, 108-109  
Ludlow, Edmund 20  
Lumière Intérieure 12, 78  
Lumières (les) 22, 24, 26  
Luthéranisme, luthérien 82, 110

## M

Manton, Thomas 23  
Martyr, martyre, martyrologe 9, 18, 51, 95-97  
Marvell, Andrew 20, 26, 76, 115, 127  
Médecine 17, 97, 99-100, 151

Méditation 9, 92-95  
Mélancolie 91-92, 98-100, 118  
Mentalités 12, 40, 47, 108, 136, 159  
Millénarisme, millénariste 21, 50, 87  
Milton, John 22, 38, 76  
Modernité, moderne 23, 56, 77-78, 108, 145, 159-60  
More, Henry 97  
Mowbray, Lawrence 45  
Münster 86, 88, 91

## N

Napier, Richard 100  
Nayler, James 78  
Néo-classicisme 22  
Néo-historicisme, néo-historiciste 5, 49-51, 53, 56  
*Newsbooks* 53, 57, 67-68, 107, 114  
Niveleurs 28, 33  
Non-conformisme, non-conformiste 25-27, 30, 33, 59-60, 70-71, 74, 85, 106, 126-27

## O

*Observer, The* (voir aussi *Heraclitus Ridens*, *L'Estrange*, *Journaux*, *London Gazette*) 66, 68, 90  
Opinion publique 18, 35, 37, 39-44, 46, 56, 72, 159  
Opuscule 57, 160  
Orthodoxie 13, 24, 28, 32, 76, 81-82, 123, 139, 157-58  
Overton, Richard 33  
Owen, John 55, 83-85, 114-15

## P

Pagitt, Ephraim 85  
Paléographie 118-19  
Pamphlets, *pamphlets* 8, 18, 34, 43, 52-54, 57-58, 67-68, 70-71, 114, 118  
Papisme (voir Catholicisme)  
Persécution 28, 30, 60-61, 106, 108-10, 139, 158  
Pétition 39, 41  
Petty France 135, 142, 147-49, 153, 155  
Peur 9, 13, 92, 94-95, 111  
Piété 30, 52, 61, 80, 92-93, 102  
Platonisme, platonicien 37, 98  
Ponder, Nathaniel 115-17  
*Popish Plot* 61  
Presbytérianisme, presbytérien 10, 12, 25, 27-28, 73, 81, 85, 89-90, 126  
Pride, Thomas 24  
Prière 50, 143  
Prison, emprisonnement 28, 60, 95-97  
Processions papales 33, 43  
Propagande 12, 19, 33, 37, 41, 44, 50, 69, 87, 147  
Prophète, prophétesse, prophétie 38, 91, 116, 146, 153-54, 157  
Psaumes 53, 143  
Puritanisme, puritain 13, 16, 21-22, 26, 33, 36, 46, 59, 80, 85, 92-94, 120

## Q

Quakerisme, quaker 26-29, 78, 84, 86, 92, 96, 139, 147, 154-56  
Quevedo 107  
Quick, John 126  
Quinto-Monarchiste 9, 26-27, 38, 50, 62, 108, 153

## R

Radicalisme, radical 12, 23, 28, 36, 63, 73-80, 83, 90, 110, 151, 154  
Raison 23-24, 36, 40-41  
Rationalisme (voir Raison)  
Rawlins, Edward 68  
Réforme, réformé, réformateur 10, 24, 29, 82, 85-86, 89, 109  
République, républicain 22, 32, 109, 123  
Restauration 2, 4, 8, 11, 13, 18-24, 26-29, 31-35, 41, 46, 53, 55-56, 58-59, 61-63, 65, 67, 72-75, 77, 81-82, 85, 87-90, 95, 97, 99, 103, 105, 110-13, 120-21, 124-26, 137-38, 152, 157  
Rêve, rêveur 91, 98, 116  
Révisionnisme, révisionniste 31-32, 35, 37, 40, 44-45, 56  
Révocation de l'Édit de Nantes 106, 111, 124-25  
Rite, rituel, ritualisme 33, 35, 78, 136-38, 143  
Rivet, André 127  
*Royal Society* 21, 37  
Rutherford, Samuel 120

## S

*Savoy Conference* 29  
Schisme 26, 73, 78  
Science (général), scientifique 9-10, 16, 21, 23, 95, 99, 101, 105, 119-21, 158  
Sciences (humaines) 48, 120  
Sciences (sociales) 47-48  
Sectes 13, 27-29, 36, 65, 81, 87-89, 91, 134, 139, 142-43, 147, 151  
Sermon 18-19, 53-55, 60, 81, 84, 102, 160  
Settle, Elkanah 45  
Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, Comte de) 36  
Shakespeare, William 104  
Shirley, James 104  
Sidney, Algernon 36  
Smith, Francis 33, 62  
Socinianisme, socinien 23, 71, 110  
Sociologie 35, 37, 39-40, 45, 48  
*Solemn League and Covenant* 24  
Sorcellerie 141, 150  
Soyres, Jean de 122  
Stoïcisme 90

## T

Théâtre, théâtralité 21, 50, 54, 103-104, 125, 137, 157  
Toland, John 123  
Tolérance 27, 34, 36, 60, 70-71, 81, 83, 85, 123, 131, 134  
Tory 12, 26, 34, 37, 41, 45, 58, 61, 65, 67, 71, 111  
Tract 43, 57-58, 102  
Traduction 9, 67, 69, 107, 110, 115, 121, 126

Trapnel, Anna 146  
*Trimmer* 90  
Trosse, George 100, 122  
Twyn, John 65

## **U**

Uniformité 24-25, 27, 71, 77, 82-83, 85  
Universalisme 12, 29, 83, 89

## **V**

Venner, Thomas 9, 20-21, 38, 153  
Veuve 149-50  
Vicars, John 81, 85

## **W**

Wentworth, Anne 153  
Whig 33-34, 36-37, 41, 44-45, 111  
White, Robert 108, 116-17, 158  
Wills, Obadiah 114